





# فصول

مجلة النقد الأدبي

## ابو حيان التوحيدي

- مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة
- المفكر الموسوعي
- العالمى الفرد
- تجربة الوجود والكتابة
- الاغتراب
- نزعة النفي
- بين العلم والمعرفة
- الحدس الفنى
- سؤال اللغة
- بين الكلام والفلسفة
- السردية
- الكتابة
- الكلام على الكلام
- من الفوضى إلى النظام
- جدل الوافد والموروث
- مدخل لقراءة رسالة
- معضلة الصداقة
- الصداقة والصديق

المجلد  
الأربع عشر  
العدد الثالث

خريف ١٩٩٥

نصوص من التوحيدي



# فصول

مجلة النقد الأدبي

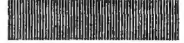
مجلة علمية محكمة

---

أبوحيان التوحيدي



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



**رئيس مجلس الإدارة: سهير مرهان**

**رئيس التحرير: جابر عصفور**

**نائب رئيس التحرير: هدى وصفي**

**الإخراج الفني: سعيد الميرى**

**مدير التحرير: حسين حمودة**

**التحرير: حازم شماته**

**ناظمة قنديل**

**سكرتارية: أمال صلاح**

**صالح راشد**

#### ● الأسعار في البلاد العربية :

الكويت ١,٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠٠ ريال - سوريا ١٢٢ ليرة - المغرب ٨٠ درهم - سلطنة عمان ٢٦٦ بيزا - العراق ٢ دينار - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - البحرين ٣٠٠٠ فلس - الجمهورية اليمنية ٣٠٠ ريال - الأردن ٢,٥ دينار - قطر ٣٠ ريال - غزة القدس ٢,٥٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٢٤ دينار - ليبيا ١,٧ دينار .

#### ● الاشتراكات من الداخل

من سنة ( أربعة أعداد ) ٦٦٦ قرشاً + مصروف البريد ١٥٠ قرشاً ، ترسل الاشتراكات بحوالة برقية حكومية .

#### ● الاشتراكات من الخارج .

من سنة ( أربعة أعداد ) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للهيئات . تنفذ إليها مصروف البريد ( البلاد العربية - ما يندل ٦ دولارات ) ( أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً ) .

#### ● ترسل الاشتراكات على العنوان التالي :

مجلة : فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - شارع كورنيش النيل - بولاق - القاهرة ج . م . ع .  
تليفون : ٧٧٥٠٠٠ - ٧٧٥١٠٩ - ٧٧٥٢٢٨ - ٧٦٥٤٣٦ فاكس : ٧٥٤٢١٣

#### السعر: ثلاثة جنيهات

● الإعلانات : ينشر عليها مع إدارة المجلة أو متدبرها المستمدون .

# التوحيد

• فى هذا العدد

رقيس التحرير

• مفتاح

- ٩ أيمن فؤاد سيد
- ٣٠ محمود إبراهيم
- ٤٠ رشيد الذوايدى
- ٤٨ عوان أنطونيو باتشيكو
- ٥٦ سالم حميش
- ٦٧ حسن محمد حسن حماد
- ٨٠ وليد منيسر
- ٨٦ أحمد عبدالفتاح البرى
- ١٠٦ غلام هنا
- ١١١ عفيف بهنسى
- ١٢٦ عبدالسلام المسدى
- ١٥٨ سعيد حسن منصور
- ١٧٠ محسن جاسم الموسوى
- ١٨٣ عصام بنهى

- أبو حيان التوحيدى:
- مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة
- التوحيدى
- التوحيدى: المفكر الموسوعى
- التوحيدى أو العالمى الفرد
- تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى
- الاغتراب عند أبى حيان
- نزعة النفى عند أبى حيان
- التوحيدى بين العلم والمعرفة
- العلم والمعرفة فى فكر أبى حيان
- الحدى الفنى عند أبى حيان
- التوحيدى وسؤال اللغة
- أدب أبى حيان بين المرحلة الكلامية والمرحلة الفلسفية
- سردية التوحيدى
- الكلام على الكلام

المجلد  
الرابع عشر  
العدد الثالث

نوفمبر ١٩٩٥





- ٢٠٣ كمال إسماعيل  
٢٢٤ محمد مفتاح  
٢٤٨ حسن حنقى  
٢٥٦ سالم يفتوت  
٢٦٤ سمر العطار  
٢٧٨ محمد إبراهيم حور  
٢٨٩
- الكتابة فى أدب أبى حيان  
- من القوضى إلى النظام: «انتظام البصائر»  
- جدل الوافد والموروث  
- مدخل لقراءة رسالة السقيفة  
- التوحيدى ومعضلة الصداقة  
- الصداقة والصديق فى تراث أبى حيان  
● نصوص من التوحيدى

## أبو حيان التوحيدى بعد ألف عام

الأمة العظيمة هي الأمة التي تحتفى بميراثها الخلاق احتفاءها بمستقبلها الواعد، وتتطلع بمخيلتها الإبداعية إلى الزمن الآتى بالنجوم الوضاعة تطلعهما إلى ذاكرتها القومية التي تنطوى على سر حضارتها الممتدة. ونحن العرب المحدثين عندما نحتفى بأبى حيان التوحيدى، بعد ألف عام وعامين من وفاته، فإنما نحتفى بميراثنا الخلاق الذي لا يزال متصلاً، ولا يزال يمتلك قدرة العطاء والإلهام. وفي الوقت نفسه نحتفى بسؤال المستقبل، لأن ميراث أبى حيان التوحيدى سؤال مفتوح على عصره الماضى وعصرنا الآتى، فى ما يمكن أن ينتقل بالإنسان من قيد التقليد إلى فاعلية الاجتهاد، ومن الانفلاق على النفس إلى الانفتاح على الآخر، ومن ذل الخنوع إلى توثب التمرد.

وأبو حيان التوحيدى نمط فريد من المبدعين، لا يخضع إلى التصنيف الجامد الذى يختزل الشراء فى صفة واحدة البعد. ولا يمكن لأحد أن يلخصه فى أنه موسوعى ضرب بسهم فى كل علم من علوم عصره، فالوسوعية هي القاسم المشترك الذى يجمعه بغيره ولا يميزه عن سواه. إن بداية تعرفه هى وصله بسلفه العظيم أبى عثمان الجاحظ الذى أعجب التوحيدى به كل الإعجاب وفتن بكتابته كل الفتنة، فانتقل منها إلى ما جاوزها، كأنه يحقق المبدأ الأدونيسى الذى يقول: بدعوا من هناك فاتبدئى من هنا. أعنى أن البداية كانت الوعي بالمدينة والانتماء إليها، بوصفها أفقاً مفتوحاً من المعرفة التي تسهم فيها كل الأجناس. هذا الأفق المدني كان الفضاء الذى انطلقت منه أجناس متباينة، جمع بينها الإسلام فى أجل معنى من معاني الإنسانية، وهو حلم تكميم النوع الإنسانى الذى يضيف فيه اللاحق إلى السابق، ولا يتمير فيه العربى عن الأعجمى إلا بالمعرفة التي هى نوع آخر من التقوى، والتي هى وحدة تقوم على التنوع، وتنوع يزداد ثراءً بالاختلاف، واختلاف لا يفارقه معنى التسامح، وتسامح يصونه ويحميه روح السؤال الذى لا يكف عن توليد الأسئلة.

لقد كان التنوع المذهل في الثقافة وجه الشبه الأول الذي وصل أبا حيان بأبي عثمان، لكنه الوصل الذي صهر معارف الأولين والآخرين في الوعي المدني، وتحول بهذا الوعي إلى أفق من الحضور الإنساني الفاعل في التاريخ وبالتاريخ. وهو الوصل الذي تأسس به نموذج المثقف المتمرد على مواضعات عصره الجامدة، الحالم بالانتقال إلى عالم واعد ومعمورة إنسانية فاضلة، تحقق للإنسان في كل مكان قيم الحق والخير والجمال. وكان وقود التلهب الذي انتطوى عليه هذا النموذج هو مبدأ الحرية الذي يرفض القيد، ولا يحجر على حركة العقل أو الوجدان في تعرف الأشياء ولبنائها.

وكان «الشك» في التقاليد الجامدة والأوضاع الثابتة والقوالب المتحجرة هو وجه الشبه الثاني الذي وصل بين أبي حيان وأبي عثمان، في تلك التقاليد الخلاقة التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على الطرائق المعتادة في الإدراك، ابتداء من إدراك نفسها من حيث هي حضور متعين في الوجود، وانتهاء بإدراك غيرها من حيث هو حضور مشارك في حلم اكتمال الوجود. هنا الشك الذي بدأ من التقاليد الاعتزالية دعمته نزعة الفلسفة التي انتطوى عليها التوحيدى. وهي النزعة التي دفعته إلى مفارقة المتكلمين، والنفور من علم الكلام، واستبدال فعل التفلسف به، بوصفه - أى فعل التفلسف - فعل البحث الحق الذي يتأكد به حضور العقل الإنساني في الوجود.

ولذلك وصل التوحيدى بمبدأ «الشك» الاعتزالي إلى المنحنى الذي أحال الشك نفسه إلى سؤال دائم يخفض كل شئ للمراجعة، ولا يكف عن مواجهة الأفكار والأشياء والشخصيات والأحداث ليقرعها ببوارقه التي تضيء كل شئ بنور السؤال. وكتابه الفريد «الهوامل والشوامل» إنجاز استثنائي في هذا المجال، فهو بعض الأسئلة التي صاغها من هموم عصره وطرحها على عقول عصرنا، وبعض الأسئلة المجرية التي ألغها على صديقه مسكوبه ليجيب عنها، ولكن بما يجعل الإجابة نفسها أسئلة مفتوحة على عصورنا الآتية.

وإذا كان المرحوم ذكرها إبراهيم وصف أبا حيان بأنه «فيلسوف السؤال» تأسيساً على هذا المنصر التكويني في وعيه المدني، وإبرازاً لهذا المنصر من حيث صلته بمعنى الحداثة التي هي روح السؤال المتجدد، فإن هذا الوصف يؤكد وجه الشبه الثالث الذي يصل أبا حيان بأبي عثمان، ويبنى بهما إلى مكانة متقاربة في ذرى التراث العربى، حيث «العقلانية» التي بدأ منها كلاهما، مؤكدين أن العقل الذي هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس هو حجة الله على خلقه، وأدانتهم في تعرف عالمهم وصنمه على أعينهم، وسبيلهم إلى تحقيق السعادة التي يمكن أن تسود المعمورة الفاضلة، تلك التي تتألف فيها الأجناس والأعراق واللغات والممالك والمدائن، والتي تحقق حلم تميم النوع الإنسانى.

والإيمان بوحدة هذا «النوع الإنسانى» هو وجه الشبه الأخير الذي يصل أبا حيان بأبي عثمان، في علاقات النزعة الإنسانية التي تتخلل تراثنا العربى، مناقضة نزعة التعصب العرقى، مؤكدة حوار الحضارات والثقافات في أفق الثقافة العربية الواعدة بنزعتها الإنسانية التي لا تفرق بين عربى وأعجمى. هذه النزعة الإنسانية تبدأ من معنى العروبة بوصفه مبدأ الخصوصية والهوية، وتنتقل منه إلى ما يحويه، حيث الوحدة الإنسانية التي تقوم على التنوع؛ فالعروبة عنصر تكويني في وحدة أعم، هي وحدة المومم الإنسانى التي تنطوى على الخصوص العربى، فصل بين



كل أبناء المعمورة بما يجعل منها شعباً و قبائل تتعارف وتتجاوز، تتفاعل وتتجاوب، دون تمييز بين جنس وجنس، أو قومية وأخرى إلا بالإيجاز البشري الذي يتقدم به عموم النوع الإنساني، فيؤكد معنى التسامح الذي يؤكد، بدوره، وحدة الحلم الذي صيغت منه يوتوبيا «المعمورة الفاضلة» ما بين قرن أبي عثمان وقرن التوحيدى.

ولكن هذه الأوجه التي تصل بين أبي حيان وأبي عثمان لا تدنى بهما إلى حال من الاتحاد، فخصومية أبي حيان النابعة من تكوينه الذاتى ونسقه المعرفى الخاص، فى عصره التمييز بملاقاته المعرفية المستقلة، تجاوز أبا عثمان بما يؤكد الحضور الفريد لأبى حيان فى الثقافة العربية. وقد حاول ياقوت الحموى، صاحب «معجم البلدان»، أن يقارب هذا الحضور بطريقته الخاصة حين قدم التوحيدى على أنه فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ولكنة، ووصفه بأنه كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية، فهو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء.

وما يبقى من هذه الصفات الدالة على أبى حيان هو نوع الكتابة التي تميز بها وفيها؛ ذلك النوع الذى بدأ من الدائرة الجاحظية ليجاوزها، محققاً التركيبة الفريدة التي أشار إليها ياقوت عندما وصف أبا حيان بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وهى تركيبة تجاوز المعنى الساذج الذى يقرن الكتابة بالتعبير عن الانفعالات الذاتية، أو محاكاة السابقين، أو زخرفة دواوين السلاطين والأمراء، أو التزلف إلى ذوى الثروة والسلطان. هذه المجاوزة، بدوره، تصل الكتابة بالأفق المفتوح للإبداع فكأنها هو، أو كأنه إياها، فى قدرتها على مناوئة كل شيء فى الوجود، والوصل بين عوالم المشاعر والأفكار دون حدود، وإقامة العلاقة المتبادلة بين مجالات الفنون والعلوم، ومغامرات العقل وكشوف الروح، فى فضل الرؤيا التي تضيق بها العبارة.

هذا النوع من الكتابة ينطوى على وعيه الذاتى، حيث الكلام يصف الكلام، واللغة تضع نفسها موضع المسألة، والكتابة نفسها لا تكف عن تغييرها الذى هو نقض لكل عناصر الثبات. إنها الكتابة التي تأخذ من التصريح ما يكون بياناً فى التمرىض، وتحصل من التمرىض ما يكون زيادة فى التصريح، وتستيقن أنه لا حرف ولا كلمة، ولا سمة أو علامة، ولا اسم أو رسم، إلا وفى مضمونه آية تدل على سر مطوى وعلانية منشورة. كتابة تعلق على ما جرت به العادة وتعرف أسرار الإيحاء الذى يلطف عن الوهم، ويستغيث من الشكل والضد، ما يمتلى به القارئ نورا، ويتقد بحر نارا، ويتعلم كيف تفارق المدركات سماتها القائمة عليها، وتعاود صفاتها الثابتة بها، وتبلغ الكتابة الطرق الوعرة، معتسفة مضايقتها، لتخرج من ظلمة التصديق إلى النور الذى يضئ بالسؤال، والسؤال الذى لا يسقط قط، ودوين الغرض المعتمد.

هذه الكتابة قول يرق، ودلالة تطف، وحقيقة تشرف، فيما يقول أبو حيان. معناها أكبر من اسمها. ودالها يراوغ مدلولها، خاصة حين تصف هذه الكتابة ما يعز على الوصف، ويتأبى على اللفظ، فلا يروضه سوى رمز فوق رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبرة حولها عبارة، وكلمات تقول لقارئها: يا هذا. اسمع لغة أخرى على وجه التمرىض، مترجمة ببيان منسوب إلى التلخيص، وتصرف فيها بين ميهم يحار ليك منه حتى تبقى مدهوشاً، وبين واضح يعز نفسك حتى ترقى متعوشاً، فإن العبارة قد طالت فى وصف الدنيا، ولا بد من التنفيس عن تضايق الخناق، ومن الانحجاز عند تعلمر الإيجاز والإعراق.

هذه اللغة الأخرى هي لغة الكتابة النقيض التي كانت معجزة أبي حيان الفريدة، متعددة الأوجه والأبعاد، تعدد كتابة السؤال المعلق ما بين الهوامل والشوامل، أو تعدد موجات الحوار المتعدد في مجالس الإمتاع والمؤانسة، أو مجالس المقابسات التي تضيف إلى البصائر والذخائر، أو تعدد معاني الإشارات التي لا تكون إلا على وجه الاستعارة والإعارة، قرينة الرمز الذي يطر سماء الحبة، ويغني ضمائر الحكمة، ويجلي عرائس الحقائق التي تظل في حاجة إلى الكشف.

هذه الكتابة - اللغة الأخرى - هي جسيم أبي حيان وواحه المشتهاة. حلمه وصلبيه. خلاصه ومقتله. وسيلته وغايته. أراد بها معانقة الوجود، والارتحال الدائم في أقاليم الفكر والروح، ممزقاً بين غوايات الأرض وإشراقات السماء، كما أراد بها وضع كل شئ موضع المسألة، ونقض المتعارف المتبدل الذي غرق فيه صاحب ابن عباد وابن العميد والميكالي وغيرهم من كتبة زمانه الذين لم يكتشفوا ما آفاق الكتابة ما اكتشف، ولم يعرفوا منها ما تعرف، خاصة حين فتح باباً من أبواب الحداثة التي ظلت مغلفة في التراث، بالسؤال الذي يولد السؤال، والحوار الذي يثرى العلاقة بين الأغيار، والوعى الضدى الذي يتمرد على نفسه قبل أن يتمرد على غيره، واللغة التي تنمكس على نفسها لتجلى حضورها في الوقت الذي تشف عن غيرها، والكلمات التي تتمرد على نفسها حين تعلن عن قصور تراكيبيها وعلاقاتها، وتعيد بناء التراكيب في علاقات تجعل منها بيت العالم وبلورته السحرية.

هذه الكتابة هي الإنجاز الأصل الذي ينبغي أن نمتز به في تراث التوحيدى، لأن فيها ما يتجاوب وهمونا المعاصرة، ويضيف إلى أسئلتنا عن المستقبل، ويصلنا بأبي حيان ويصله بنا، مثقفاً منوطاً على شهوة التغير، وكتاباً يؤسس لإبداع الكتابة، ومتعمداً يغذى تمردنا على الثابت الجامد، وتأسيساً على التقليد العاجز، وتلهيماً بالسؤال الواعد، وتشوفاً إلى المجهول الذي لا نعرفه، ونفوقنا من القيد الذي لا نهتدأ إلا إذا كسرناه. ولماذا لا نضيف نزعنا الإنسانية التي تحلم بإنسانية جديدة، متحررة من التعصب، عامرة بالتسامح، ساعية إلى التقدم، مؤكدة حضور العقل المستنير الذي يضئ العالم، والوجدان اليقظ الذي يضئ العقل. إن هذه الكتابة التي تمتلك قدرة مخاطبتنا وإثارتنا، كما تمتلك القدرة على تقمص همونا وأحلامنا، بعد ألف عام من فراغ صاحبها منها، وتركها أمانة في أعناقنا، دون ثقة منه في حفاظنا عليها، أو اتحادنا مع همومها، هي المعجزة الفريدة التي صنعها أبو حيان في عراكه مع زمنه، وتوحده في عصره، واغترابه عن أهله، وحلمه المستحيل بأن يكتب مالا يكتب، ونسج بالكلمات ما يحرق الكون ويأسره. وفي سبيل هذا الحلم المستحيل، تطوح ابن بائع الثمر الفقير الذي احترق مهنة الوراقة - مهنة الشؤم - بين المذاهب والأفكار، مؤمناً بالعقل حتى في رفضه له، باحثاً عن الصداقة حتى في لعناته التي صبها على الأصدقاء الذين لم يهجمهم، مبرزاً للمثالب لأنه كان يريد أن يرى ما رواها من المناقب، معترفاً بكتبه التي أحرقتها خوفاً عليها من أن تقع في أيدي من لا يعرفون قدرها، مؤمناً بالإنسان حتى في هجومه على الإنسان، فأعنف درجات الكره تأتي من أعنف درجات الحب، حتى حين يتوحد المحبوب، ناكياً، مغترباً، لا طاقة له على الاستيطان، ولا قدرة له على المهادنة، ولا سبيل أمامه إلى التنازل، بعد أن وصل إلى النقطة التي ليس بعدها عودة، ولا مجال أمامها إلا حلم الكتابة التي تهدم الدنيا لتعيد بنائها. وذلك هو الحلم الذي يصلنا بأبي حيان ويصله بنا، بعد ألف عام وعامين من وفاته، في السنة الرابعة عشرة من القرن الخامس للهجرة.

رئيس التحرير

# أبو حيان التوحيدي

## ومؤلفاته المخطوطة والمطبوعة

### أيمن مؤاد سيد\*

#### لَوْحَة حَيَاتِهِ

وتبعاً لما ذكره عن نفسه، فإن مولده يجب أن يكون بين سنتي ٣١٠ / ٩٢٢ م و ٣٢٠ / ٩٣٢ م في شيراز أو نيسابور أو واسط<sup>(٥)</sup>، وانتقل في تاريخ مجهول لنا إلى بغداد. أما نسبته «التوحيدي» فيقول ابن خلكان: «لم أر أحداً ممن وضع كتب الأنساب تعرّض إلى هذه النسبة لا السمعاني ولا غيره، لكن يقال إن أباه كان يصح التوحيد ببغداد وهو نوع من التمر»<sup>(٦)</sup>. ونقل السيوطي عن شيخه ابن حجر قوله: يحتمل أن تكون إلى التوحيد الذي هو الدين فإن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد<sup>(٧)</sup>. ويذهب الذهبي إلى أنه هو الذي نسب نفسه إلى التوحيد، مثلما سمي ابن تومرت أتباعه بالموحدين، وكما يسمى صوفية الفلاسفة نفوسهم بأهل الوحدة والاتحادية<sup>(٨)</sup>.

درس أبو حيان النحو في بغداد على أبي سعيد السيرافي وعلى علي بن عيسى الرّمّاني، ونفقته في المذهب الشافعي على القاضي أبي حامد المرورودي، وسمع الحديث من أبي بكر بن عبدالله الشافعي، وأخذ التصوف عن جعفر الخدي<sup>(٩)</sup>.

أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي المعروف بأبي حيان التوحيدي، كان بارعاً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه وعلم الكلام على رأي المعتزلة، معجباً بالجاحظ وسلك في تصانيفه مسلكه. نمته ياقوت الحموي بـ «شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء...»<sup>(١٠)</sup>.

ورغم مكانة أبي حيان هذه وإسهاماته في العديد من العلوم والفنون، فلم يفرده واحد من مؤلفي كتب التراجم والطبقات بترجمة قبل ياقوت الحموي (٥٧٥ — ٦٢٦ هـ) الذي يعد أول من نظر إليه نظرة متأنية انتضحت له معها شخصيته وعلمه وأدبه، وتمجّب من إهمال المؤرخين له<sup>(١١)</sup> مع ماله من المنزلة الرفيعة التي أطلعها عليها تقصّيه لأحواله وقراءاته المنظمة لكتبه<sup>(١٢)</sup>، حتى قال الصّغدي: «وقد طوّل ياقوت في ترجمته زائداً إلى الغاية»<sup>(١٣)</sup>.

\* مستشار دار الكتب المصرية . القاهرة .

وبعد أن أمضى في بلاط الصباح ابن عبيد ثلاث سنين فارق أباه عائداً إلى مدينة السلام بغير زاد ولا راحلة في سنة سبعين وثلاثمائة، ذاكراً أنه لم يعطه في مدة مقامه درهما واحداً ولا ما قيمته درهم واحد<sup>(١٩)</sup>.

ولعل سبب ذلك هو أن أسلوبه في الشكوى كان جافاً مشوباً بالإدلال والتعظيم، فكان يستعلى على المسؤول ويفهمه أن هذا حق لا إحسان ففر من استجدهم منه، ويظهر ذلك في نفور الصباح بن عبيد منه وحرمان الوزير ابن سعدان له وتفرغ محبوه له من الشكوى<sup>(٢٠)</sup>.

وقد أفاض بالقوت الحموي في وصف أبي حيان. فذكر أنه سخيخ اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الدم شأنه والثلب ذكاته ... فاقم الشكوى من صرف زمانه ويسكى في تصانيفه على حرمانه<sup>(٢١)</sup>.

وأشار أبو حيان في رسالته التي كتب بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد - وهي مؤرخة في رمضان سنة أربعمائة - إلى أنه جمع أكثر كيبه للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرئاسة بينهم ولد الجاه عندهم ولكنه حريم ذلك كله<sup>(٢٢)</sup>.

وقد عُدَّ ابن الجوزي زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرندي وأبو حيان التوحيدي وأبو الملاء الممرى. واعتبر أبا حيان أشهرهم على الإسلام لأنهما صرحا بزندقتهما وهو مجمع ولم يصرح<sup>(٢٣)</sup>، كذلك فقد رماه الذهبي بسوء الاعتقاد ووصفه بالضال الملحد<sup>(٢٤)</sup>، كما وصفه ابن فارس بالكذب وقلة الدين والورع وبالقصد في الشريعة والقول بالتعطيل<sup>(٢٥)</sup>، وقال ابن حجر: كان صاحب زندقة وانحلال<sup>(٢٦)</sup>.

أما محب الدين ابن التجار، مؤرخ المراق، فقد دافع عنه وقال: إنه «كان صحيح الاعتقاد»<sup>(٢٧)</sup>، وذهب إلى ذلك أيضاً تاج الدين السبكي قائلاً:

«ولم يثبت عندي إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوثيقة فيه، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجده من إلا ما يدل على أنه كان قوي النفس مردحياً بأهل عصره»<sup>(٢٨)</sup>.

ولعل أكثر أساتذته تأثيراً عليه هو أبو سليمان المتطقي محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، خاصة في مجال الفلسفة<sup>(٢٩)</sup>. ونعترف من خلال ما ذكره في كتاب (المقاييسات) أنه حضر مجالس علي الفيلسوف يحيى بن عدي في بغداد<sup>(٣٠)</sup>.

وروى عنه علي بن يوسف القاضي، ومحمد بن منصور ابن جيبان، وعبد الكريم بن محمد الداودي، ونعصر بن عبد العزيز المصري الفارسي، ومحمد بن إبراهيم بن فارس الشيرازي<sup>(٣١)</sup>.

وسمع منه أبو سعد عبدالرحمن بن مجة الأصبهاني في شيراز سنة أربعمائة<sup>(٣٢)</sup>.

كان أبو حيان يتكسب حياته من نسخ الكتب وهي مهنة العلماء كياقوت الحموي، ولكنه كان دائم الشكوى من:

«تمكّن نكد الزمان منه إلى الحد الذي لا يستزق فيه مع صحة نقله وتقييم خطه وتزويق نسخه وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يستزق البليد الذي ينسخ النسخ ويمسح الأصل والفرع»<sup>(٣٣)</sup>.

وبعد أن أقام في بغداد زمناً يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ، قصد إلى بلاد الرى أملاً في أن يجد حظوة لدى الوزير أبي الفضل ابن العميد المتوفى سنة ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م ثم لدى الصباح إسماعيل بن عبيد المتوفى سنة ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م<sup>(٣٤)</sup>. وذكر أبو حيان أنه لم يتوجه من العراق إلى الرى إلا ليتخلص من حرفة الشوم - فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة - فلما طلب إليه الصباح بن عباد أن ينسخ له رسالته وهي في ثلاثين مجلدات رفض ذلك لأنه يأتي على العمر والبصر<sup>(٣٥)</sup>. ولما لم يجد في الرى ما كان يأمله منها انتقم لنفسه منها في كتاب (أخلاق الوزيرين) أو (مثالب الوزيرين) الذي ضمنه مصابيح أبي الفضل ابن العميد والصباح بن عبيد، وتحامل فيه عليهما وعدّد نقائصهما وسلبيهما ما اشتهر عنهما من الفضائل والأفضال، وبالع في التعصب عليهما وما أنصفهما كما يقول ابن خلكان<sup>(٣٦)</sup>. ويضيف ياقوت أن أبا حيان كان مجبولاً على الغرام بثلث الكرام، فاجتهد في الغض من ابن عباد رغم أن فضائله كانت تأتي إلا أن تسوقه إلى المدح والمضاح مكارمه<sup>(٣٧)</sup>.

ابن خلكان: «وفيات الأعيان»، ١ - ٨، تحقيق: إحسان عيسى، بيروت - دار صادر ١٩٦٧ - ١٩٧٣، ٥، ١١٢-١١٣.

النسوى: «تهذيب الأسماء واللغات»، ١ - ٤، القاهرة ٢: ٢٢٣.

الذهبي: «سور أعلام النبلاء»، ١ - ٢٥، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، بيروت - مؤسسة الرسالة ١٧: ١٢٣-١١٩.

«ميزان الاعتدال»، ١ - ٤، تحقيق: علي محمد البجاولى، القاهرة ١٩٦٣ - ١٩٦٤، ٤: ٥١٨.

السبكي: «طبقات الشافعية الكبرى»، ١ - ١٠، تحقيق: محمود محمد الطناحى وعبد الفتاح محمد الحلوى، القاهرة - هجر للطباعة والنشر ١٩٩٣، ٥، ٢٨٦-٢٨٩.

الصفدى: «الوفى والوفيات»، ١ - ١٨، ٢١ - ٢٤، تحقيق: مجموعة من العلماء، بيروت - نشرات الإسلامية ١٩٤٩ - ١٩٩٢، ٢٢: ٣٩ - ٤١.

الإنسوى: «طبقات الشافعية»، ١ - ٢، تحقيق: عبدالله الجبوري، بغداد - وزارة الأوقاف ١٣٩٠ هـ، ١: ٣٠١-٣٠٣.

ابن حجر العسقلاني: «لسان الميزان»، ١ - ٦، الهند - حيدر آباد الدكن، ٦: ٣٦٩ - ٣٧٢.

السيوطى: «بنية الوعاء»، القاهرة ١٣٢٦ هـ، ٣٤٨ - ٣٤٩.

#### مراجع الترجمة والدراسات

إبراهيم الكيلاني: «أبو حيان التوحيدى»، سلسلة نواحي الفكر العربى رقم ٢١، القاهرة - دار المعارف ١٩٥٧.

إحسان عباس: «أبو حيان التوحيدى»، بيروت - دار بيروت ١٩٥٦.

أحمد محمد الحوفى: «أبو حيان التوحيدى»، مجموعة قادة الفكر فى الشرق والغرب، القاهرة - مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧.

خير الدين الزركلى: «الأعلام»، ١ - ٨، بيروت - دار العلم للملايين ١٩٧٧، ٤: ٣٢٦.

وقد اعتبر عبدالرحمن بدوى أبا حيان أدبياً وجودياً فى القرن الرابع الهجرى، ويضيف أن المستقصى لمرايمه البعيدة لا يعدم أن يجد سنداً لانهامه بأنه كان فى القليل رقيق الدين أو أنه كان يولونه بلون خاص به لا ينظر إليه أصحاب السنة نظرة الرضاء، ويعتقد أن تكفير ابن الجوزى له إنما هو من نوع تكفيره الصوفية عامة. ومع ذلك، فيجب أن نتعرف بأننا لانملك الوثائق الكافية للحكم فى هذه المسألة حكماً صحيحاً؛ لأن الرسالة التى يمكن أن تكون الفصل فى هذا الأمر هى: (كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) لم تصل إلينا، وعنوانها يدعو بالفعل إلى الكثير من التساؤل.

وأياً ما كان الأمر، فعلينا - إلى أن يأتى دليل مضاد - أن نسلم بأن التوحيدى كان على الأقل يؤمن بسلطة عليا فوق الكون، كما كان يؤمن بهذا أيضاً أستاذه أبو سليمان المنطقى المجستانى<sup>(٢٩)</sup>.

ونتيجة لسوء اعتقاده، فى زعم خصومه، نفاه من بغداد الوزير المهلبى، كما طلبه صاحب كافى الكفاة ليقطعه بعد أن اطلع على ما قيل إنه كان يخفيه من القدر فى الدين، فالتجأ إلى أعدائه وظل مستتراً إلى أن مات فى الاستار<sup>(٣٠)</sup>.

ولا نعرف على التحديق السنة التى توفى فيها أبو حيان، وإن اتفقت المصادر اعتماداً على ما جاء فى كتاباته أنه كان موجوداً فى عام أربعمائة للهجرة فى بلاد فارس فى مدينة شيراز<sup>(٣١)</sup>، فيما عدا الصفدى والسيوطى اللذان جملا وفاته فى حدود الثمانين والثلاثمائة أو ما بعد الثمانين<sup>(٣٢)</sup>.

وأورد ابن حجر رواية عن بعض من حضر وفاة أبى حيان ولكنه لم يحدد السنة التى حدثت فيها<sup>(٣٣)</sup>.

أما تاريخ وفاته، فقد قال به صاحب كتاب (شد الإزار عن حظ الأوزار)، وذكر أن قبره بمدينة شيراز وكتب عليه أن وفاته كانت فى سنة ٤١٤ هـ / ١٠٢٣ م<sup>(٣٤)</sup>.

#### مصادر ترجمة أبى حيان

##### مرتبة تربيها تاريخيا

ياقوت الحموى: «معجم الأديباء»، ١ - ٢٠، تحقيق: أحمد فريد رفاعى، القاهرة ١٩٣٦، ١٥: ٥٢٥.

## مؤلفاته

لجأ الدارسون في ترتيب مؤلفات القدماء إلى طرق عدة، منها: الترتيب الزمني والترتيب الأبجدي والترتيب الموضوعي.

والترتيب الأبجدي هو أسهل هذه الأنواع إلا في الحالات التي يبدأ فيها العنوان بكلمة «رسالة» أو بحرف «في»، أو إذا اشتهر الكتاب بأكثر من عنوان أو ما شابه ذلك.

كما أن الترتيب الموضوعي هو أكثرها اتفاقاً مع البحث العلمي؛ لأنه يقوم على موضوع محتوى الكتاب أو الرسالة، إلا أنه قد يؤدي في حالة المؤلفين الموسوعيين إلى تكرار ذكر الكتاب في أكثر من موضوع، عندما يتعرض المؤلف في الكتاب الواحد إلى موضوعات متداخلة.

أما الترتيب الزمني، فهو مفيد في تعرف مدى تطور أفكار المؤلف، خاصة إذا كان مثل مؤلفنا قد اجتاز مراحل مختلفة في حياته اضطرته أن يخفي بعض آرائه أو أن يجاهر بآراء مخالفة لاعتقاده.

ويقتضي هذا الترتيب أن يكون معروفاً لدينا تاريخ تأليف كل كتاب، وهو أمر غير ممكن في حالة أبي حيان، لأن أغلب كتبه ورسائله غير مؤرخة، ومحاولة تحديد تاريخ كتابتها أمر محفوظ بالكثير من المخاطرة.

ولكن، في إطار المعلومات المتوفرة لنا، نستطيع القول إن أول هذه المؤلفات هي «الهوامل والشوامل»، وأنه ألف (الإشارات الإلهية) في فترة لاحقة تعمق فيها في التصوف ثم (الإمتاع والمؤانسة) ثم (الصداقة والصلديق)، وفي غضون ذلك ألف (أخلاق الوزيرين) و(البصائر والذخائر) الذي بدأ في تأليفه نحو سنة ٣٧٥هـ وأتمه في خمسة عشر عاماً، ثم (المقاسبات).

وتعد كتب (الهوامل) و(الإمتاع) و(المقاسبات) صورة صادقة للحياة الاجتماعية وللوسط الفكري في بغداد في القرن الرابع الهجري.

ونتيجة للإهمال الذي عاش فيه أبو حيان طوال العشرين عاماً الأخيرة من حياته مستترقاً متخفياً، أحرق كتبه لقلعة جدواها وضناً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته<sup>(٣٥)</sup>.

ذكرها إبراهيم: «أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، أعلام العرب رقم ٣٥، القاهرة.

زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع الهجري، القاهرة - المكتبة التجارية ١٩٣٤، ١: ٢٨١ - ٢٨٥، ٢: ١٣٣-١٤٤.

عبد الأمير الأعسم: «أبو حيان التوحيدى في كتاب المقاسبات»، بيروت - دار الأندلس ١٩٨٠.

عبدالرزاق محي الدين: «أبو حيان التوحيدى سيرته وآثاره»، القاهرة - مكتبة الطائفي ١٩٤٩.

عبدالواحد حسن الشيخ: «أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية»، الإسكندرية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.

عمر رضا كحالة: «معجم المؤلفين»، ١- ١٥، دمشق - مطبعة الترقى ١٩٥٧ - ١٩٦١، ٧: ٢٠٥.

محمد عيسى صالحية: «المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع»، ١- ٥، القاهرة - معهد المخطوطات العربية ١٩٩٢ - ١٩٩٥، ٢: ٢٤١ - ٢٤٦.

محمد كرد علي: «أبو حيان التوحيدى»، مجلة المجمع العلمي العربي، ٨: (١٩٢٨)، ١٢٩ - ١٤٨، ٢٠٧ - ٢٢٥، ٢٢٦ - ٢٨٥.

: «أراء البيان»، القاهرة ١٩٣٧، ٢: ٤٨٨ - ٥٤٥.

: «كنوز الأجداد»، دمشق ١٩٥٠، ٢٢١ - ٢٣٢.

يوسف إيان سركيس: «معجم المطبوعات العربية والمصرية»، ١ - ٢، القاهرة ١٩٢٨، ١: ٣٠٤ - ٤٠٦.

Berger, Marc, Pour un humanisme vécu: Abū Hayyān al - Tawhīdī, Damas 1974.

Brockelmann, C., GAL I, 283 (244) S1, 435 - 436.

Ibrāhīm Keilani, Abū Hayyān al-Tawhīdī, Beirut 1950.

Stern, S. M., EI<sup>2</sup>, art. Abū Hayyān al-Tawhīdī 1, 126 - 127.

وأضاف السيوطي قالاً: لعل النسخ الموجودة الآن من تصانيفه كُتبت عنه في حياته وخرّجت عنه قبل حرقها (٣٦)، وربما كان لاشتغاله بالنسخ وتأليفه كتبه وتقديمها إلى بعض رؤساء عصره أملاً في مجازاته عليها سبباً في بقاء العديد منها ونجاته من الحرق.

وعندما أقدم أبو حيان على ذلك نحو عام ٤٠٠هـ / ١٠٠٩م كتب إليه القاضي أبو سهل علي بن محمد يطلبه على صنيعه ويعرفه قبح ما احتدم من الفعل وشنيعه.

فكتب إليه أبو حيان معتزلاً عن ذلك بكتاب مؤرخ في شهر رمضان سنة أربعمائة. ونظراً لأهمية هذا الكتاب الذي يوضح فيه أبو حيان الأسباب التي دعت إلى ذلك وكيف سبقه إلى هذا الفعل علماء كبار، وتراجعه فيه عن بعض ما اعتقده من أمور جعلت المتأخرين يتهمونه بالإلحاد والزندقة، حيث يقول: «أسأل الله رب الأولين أن يجعل اعترافي بما أعزفه موصولاً بنزوعي عما اقترفته. إنه قريب مجيب» (٣٧).  
أقدم فيما يلي نص هذا الكتاب المهم:

..... : حَرَمَكَ اللَّهُ

أَيُّهَا الشَّيْخُ مِنْ سُوءِ ظَنِّي بِمَوَدَّتِكَ وَطُولِ جَفَائِكَ ،  
وَأَعَاذَنِي مِنْ مُكَافَأَتِكَ عَلَى ذَلِكَ ، وَأَجَارَنَا جَمِيعًا بِمَا  
يُسُودُ وَجْهَ عَهْدٍ إِنْ رَعَيْنَاهُ كُنَّا مُسْتَأْنِسِينَ بِهِ ، وَإِنْ  
أَهْمَلْنَاهُ كُنَّا مُسْتَوْحِشِينَ مِنْ أَجَلِهِ ، وَأَدَامَ اللَّهُ نِعْمَتَهُ  
هَذَاكَ ، وَجَمَلَنِي عَلَى الْخَالَاتِ كُلِّهَا فِذَاكَ .

وَإِنِّي كِتَابُكَ غَيْرَ مُحْتَسِبٍ وَلَا مُتَوَقِّعٍ عَلَى ظَنِّي بِرَحِّ  
بِي إِلَيْهِ ، وَشَكَرْتُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى النِّعَةِ بِهِ عَلَيَّ ، وَسَأَلْتُهُ  
الزَّيْدَ مِنْ أَمْنَالِهِ ، الَّذِي وَصَفْتَ فِيهِ بَعْدَ ذِكْرِ الشُّوقِ  
إِلَيَّ ، وَالصَّبَابَةِ تَحْوِي مَا نَالَ قَلْبَكَ وَالتَّهَبَ فِي صَدْرِكَ مِنْ  
الْخَلْبِ الَّذِي نَمَى إِلَيْكَ فِيمَا كَانَ مِنِّي مِنْ إِحْرَاقِ كُتُبِي  
النَّفِيسَةِ بِالنَّارِ وَعَسَلَهَا بِالنَّمَاءِ ، فَجَبَّيْتُ مِنْ أَنْزَوَاهُ وَجْهَ  
الْمُذَرِّ عَنْكَ فِي ذَلِكَ ، كَأَنَّكَ لَمْ تَقْرَأْ قَوْلَهُ بَلْ وَعَزَّ :

« كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ .  
وَسَاءَ أَنْتَ كَمْ تَأْبَهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : « كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ .  
وَسَاءَ أَنْتَ كَمْ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا تَبَاتَ لِيَشَى مِنْ الدُّنْيَا وَإِنْ  
كَانَ شَرِيفَ الْجَوْهَرِ كَرِيمِ الْمَنْصَرِ ، مَا دَامَ مُقَلَّبًا بِيَدِ  
الَّيْلِ وَاللَّهَارِ ، مَعْرُوضًا عَلَى أَحْذَاتِ الدَّهْرِ وَتَعَاوُدِ الْأَيَّامِ ،  
ثُمَّ إِنِّي أَقُولُ : إِنْ كَانَ - أَيْدِكَ اللَّهُ - قَدْ تَقَبَّ خُفَاكَ  
مَا سَمِعْتَ ، فَقَدْ أَذَى أَظْلِي مَا فَعَلْتُ ، فَلَيْسَ عَلَيْكَ  
ذَلِكَ ، فَمَا أَنْبَرَيْتُ لَهُ وَلَا أُنْجَرْتُ عَنْهُ حَتَّى  
أُسَخَّرْتُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ أَبَايَا وَلِبَايَا ، وَحَتَّى أَوْحَى  
إِلَيَّ فِي الْمَنَامِ بِمَا بَمَثَ رَاقِدِ الْعَزَمِ ، وَأَجَدَّ قَارِ النَّبَةِ ،  
وَأَحْيَا مَيْتَ الرَّأْيِ ، وَحَثَّ عَلَى تَنْفِيذِ مَا وَقَعَ فِي الرَّوْعِ  
وَرَبَّحَ فِي الْخَطِيرِ ، وَأَنَا أَجُودُ عَلَيْكَ الْآنَ بِالْحُجَّةِ فِي ذَلِكَ  
إِنْ طَالَبْتِ ، أَوْ بِالْعَذْرِ إِنْ أَسْتَوْضَحْتِ ، لِيَتَّقَى فِي فِيمَا كَانَ  
مَعِي ، وَتَعْرِفَ صُنْعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَنْبِيهِ لِي : إِنْ الْعِلْمُ - خَاسَاكَ  
اللَّهُ - بُرَادُ الْعَمَلِ ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ بُرَادُ لِلنَّجَاةِ ، فَإِذَا كَانَ الْعَمَلُ  
قَامِرًا عَنِ الْعِلْمِ ، كَانَ الْعِلْمُ سَكَاةً عَلَى الْعَالِمِ ، وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ  
مِنْ عِلْمٍ عَادَ سَكَاةً وَأَوْرَثَ ذُلًّا ، وَصَارَ فِي رَقَبَةٍ صَاحِبِهِ  
غُلًّا ، - وَهَذَا عَرَبٌ مِنَ الْإِحْتِجَاجِ الْمَغْلُوطِ بِالْإِعْتِدَارِ - .  
ثُمَّ أَعْلَمَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ هَذِهِ الْكُتُبَ حَوَتْ مِنْ



أَصْنَفِ الْعِلْمِ بَصِيرُهُ وَعَلَانِيَتُهُ ، فَأَمَّا مَا كَانَ سِرًّا فَلَمْ أَجِدْ  
لَهُ مَنْ يَتَحَلَّى بِمُحَقِّقَتِهِ رَافِعًا ، وَأَمَّا مَا كَانَ عَلَانِيَةً فَلَمْ  
أُصِيبْ مَنْ يَحْرِصُ عَلَيْهِ طَالِبًا ، عَلَى أَنِّي جَمَعْتُ أَكْثَرَهَا  
لِلنَّاسِ وَلَطَلَبِ الْمَثَالَةِ مِنْهُمْ وَلِعَقْدِ الرِّيَاسَةِ يَنْتَهِمُ وَلَيْدُ  
الْجَاهِ عِنْدَهُمْ خُورِمْتُ ذَلِكَ كُلُّهُ ، - وَلَا شَكَّ فِي حُسْنِ  
مَا اخْتَارَهُ اللَّهُ لِي وَنَاطَهُ بِنَاصِيَتِي ، وَرَبَطَهُ بِأَمْرِي - ،  
وَكَرِهْتُ مَعَ هَذَا وَغَيْرِهِ أَنْ تَكُونَ حُجَّةً عَلَى لَائِي ،  
وَيَمَّا شَحَذَ الْعَزَمَ عَلَى ذَلِكَ وَرَفَعَ الْحِجَابَ عَنْهُ ، أَنِّي فَقَدْتُ  
وَلَدًا نَجِيبًا ، وَصَدِيقًا حَبِيبًا ، وَصَاحِبًا قَرِيبًا ، وَنَاصِيًا أَدِيبًا ،  
وَرِيسًا مَنِيْبًا ، فَشَقَّ عَلَيَّ أَنْ أَدْعِيَهُمْ لِقَوْمٍ يَتَلَاعَبُونَ بِهِمَا ،  
وَيُدَّسُونَ عِرْضِي إِذَا نَظَرُوا فِيهَا ، وَيَسْتَهْوُونَ بِسَهْوِي وَعُظْمِي  
إِذَا تَصَفَّحُوا ، وَيَتَرَاءَوْنَ تَقَعِي وَعَيْبِي مِنْ أَجْلِهَا ، فَإِنْ قُلْتُ وَلَمْ  
تَسِيْهُمْ بِسُوءِ الظَّنِّ ، وَتَقَرَّعُ جَمَاعَتُهُمْ بِهَذَا الْعَيْبِ ؟ جَوَابِي  
لَكَ أَنَّ عِيَانِي مِنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ هُوَ الَّذِي يُحَقِّقُ ظَنِّي بِهِمْ  
بَسَنَدِ الْمَنَاتِ ، وَكَيْفَ أَتْرُكُهَا لِلنَّاسِ لِأَنَّا جَاوَزْنَاهُمْ هَشْرِينَ  
سَنَةً فَمَا صَحَّ لِي مِنْ أَحَدِهِمْ وَدَادٌ ؟ وَلَا ظَهَرَ لِي مِنْ  
إِنْسَانٍ مِنْهُمْ حِفَاطٌ ، وَلَقَدْ اضْطَرَرْتُ يَنْتَهِمُ بَعْدَ الشَّهْرِ  
وَالْمَعْرِفَةِ فِي أَوْقَاتٍ كَثِيرَةٍ إِلَى أَكْلِ الْخَصْرِ فِي الصَّحْرَاءِ ، وَإِلَى  
التَّكْفُفِ الْفَاضِحِ عِنْدَ النَّخَاصَةِ وَالْعَامَةِ ، وَإِلَى بَيْعِ الدِّينِ

وَالْمُرُوءَةُ، وَإِلَى تَعَاطِي الرِّبَاءِ بِالسَّمْعَةِ وَالنَّفَاقِ، وَإِلَى مَا لَا  
يَحْسُنُ بِالْحُرِّ أَنْ يَرْمِيَهُ بِالْقَلَمِ، وَيَطْرَحَ فِي قَلْبِ صَاحِبِهِ  
الْأَلَمَ، وَأَحْوَالِ الزَّمَانِ بَادِيَةً لِعَيْنِكَ، بَارِزَةً بَيْنَ مَسَائِكَ  
وَصَبَاحِكَ، وَلَيْسَ مَا قُلْتُهُ بِخَافٍ عَلَيْكَ مَعَ مَعْرِفَتِكَ  
وَقِطْنَتِكَ، وَشِدَّةِ تَتَبُعِكَ وَتَفَرُّغِكَ، وَمَا كَانَ يَجِبُ أَنْ  
تَرْتَابَ فِي صَوَابٍ مَا فَعَلْتُهُ وَأَنْتَيْتُهُ بِمَا قَدَّمْتُهُ وَوَصَفْتُهُ،  
وَبِمَا أَمْسَكْتُ عَنْهُ وَطَوَيْتُهُ إِمَّا هَرَبًا مِنَ التَّطْوِيلِ، وَإِمَّا  
خَوْفًا مِنَ الْقَالِ وَالْقِيلِ. وَبَعْدُ فَقَدْ أَمْسَبْتُ هَامَةً الْيَوْمِ  
أَوْ غَدًا فَإِنِّي فِي عَشْرِ التَّسْمِينِ، وَهَلْ لِي بَعْدَ الْكِبَرَةِ  
وَالْعَجْزِ أَمَلٌ فِي حَيَاةٍ لَدِيدَةٍ؟ أَوْ رَجَاءٌ لِمَالٍ جَدِيدَةٍ،  
أَلَسْتُ مِنْ ذَمْرَةٍ مَنْ قَالَ الْقَائِلُ فِيهِمْ :  
تَرُوحُ وَتَنْدُو كُلُّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ  
وَعَمَّا قَلِيلٍ لَا تَرُوحُ وَلَا تَنْدُو  
وَكَمَا قَالَ الْآخَرُ :

تَقَوَّضَتْ دَرَاتِ الصَّبَا فِي ظِلَالِهِ

إِلَى أَنْ أَتَانِي بِالْفِطَامِ مَشِيبُ  
وَهَذَا الْبَيْتُ لِلْوَرْدِ الْجَعْدِيِّ وَتَعَامُهُ يَضِيقُ عَنْهُ هَذَا الْمَسْكَنُ،  
وَاللَّهُ يَا سَيِّدِي لَوْ لَمْ أَنْتَظِدْ إِلَّا بِعَيْنِ فَقْدَتِهِ مِنَ الْإِخْوَانِ  
وَالْأَخْدَانِ فِي هَذَا الصُّقْرِ مِنَ الْغُرَبَاءِ وَالْأُدْبَاءِ وَالْأَعْيَاءِ

لَكُنِّي، فَكَيْفَ بَيْنَ كَانَتْ الْعَيْنُ تَقْرِيهِمْ، وَالنَّفْسُ تَسْتَعِيرُ  
بَقَرِيهِمْ، فَقَدْتُهُمْ بِالْعِرَاقِ وَالْحِجَازِ وَالْجَبَلِ وَالرَّيِّ، وَمَا دَالِي  
هَذِهِ الْمَوَاضِعَ، وَتَوَاتَرِ إِلَى نَمِيهِمْ، وَأَسْتَدَّتِ الْوَاعِيَةُ بِهِمْ،  
فَهَلْ أَنَا إِلَّا مَنْ عُنْصَرِي؟ وَهَلْ لِي عَيْدٌ عَنْ مَصِيرِي؟ أَسْأَلُ  
اللَّهَ تَعَالَى رَبَّ الْأَوَّلِينَ أَنْ يَجْعَلَ أَعْرَافِي بِمَا أَعْرِفُهُ مُوصُولًا  
بِزُدِّي عَمَّا أَقْرِفُهُ، إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ.

وَبَعْدُ، فَمَلِي فِي إِحْرَاقِ هَذِهِ السُّكُتِ أَسْوَدَ بِأَمَةٍ يُقْتَدَى  
بِهِمْ، وَيُؤْخَذُ بِهَدْيِهِمْ، وَيُعْتَقَى إِلَى نَارِهِمْ، مِنْهُمْ: أَبُو عَمْرٍو بْنُ  
الْعَلَاءِ، وَكَانَ مِنْ كِبَارِ الْمَلَكَةِ مَعَ زُهْدٍ ظَاهِرٍ وَدَرَجٍ  
مَعْرُوفٍ، دَفَنَ كُتْبَهُ فِي بَطْنِ الْأَرْضِ فَلَمْ يُوجَدْ  
لَهَا أَثَرٌ.

وَهَذَا دَاوُدُ الطَّائِيُّ، وَكَانَ مِنْ خِيَارِ عِبَادِ اللَّهِ زُهْدًا  
وَقِفَةً وَعِبَادَةً، وَيُقَالُ لَهُ نَاجُ الْأُمَةِ، طَرَحَ كُتْبَهُ فِي الْبَحْرِ  
وَقَالَ يَنْجِيهَا: نِعَمَ الدَّلِيلُ كُنْتَ، وَالْوُقُوفُ مَعَ الدَّلِيلِ  
بَعْدَ الْوُسُولِ عَنَاءٌ وَدُهُولٌ، وَبَلَاءٌ وَخُحُولٌ.

وَهَذَا يُوسُفُ بْنُ أَسْبَاطٍ: هَمَلَ كُتْبَهُ إِلَى غَارٍ فِي  
جَبَلٍ وَطَرَحَهُ فِيهِ وَسَدَّ بَابَهُ، فَلَمَّا عُوْتِبَ عَلَى ذَلِكَ قَالَ:  
دَلَّنَا الْعِلْمُ فِي الْأَوَّلِ ثُمَّ كَادَ يُضِلُّنَا فِي الثَّانِي، فَهَجَرَ نَاهُ لَوْجَهُ مَنْ

وَصَلَّاهُ ، وَكَرِهْنَاهُ مِنْ أَجْلِ مَا أَرَدْنَاهُ .

وَهَذَا أَبُو سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيُّ جَمَعَ كُتُبَهُ فِي تَنْوِيرٍ وَسَجَرَةٍ  
بِالنَّارِ ثُمَّ قَالَ : وَاقِهِ مَا أَحْرَقْتُكَ حَتَّى كِدْتُ أَحْرَقْتُ بِكَ .

وَهَذَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ : مَرَّقَ أَلْفَ جُزْءٍ وَطَبَّرَهَا فِي الرِّيحِ  
وَقَالَ : لَيْتَ يَدِي قُطِعَتْ مِنْ هَاهُنَا بَلْ مِنْ هَاهُنَا وَلَمْ  
أَكْتُبْ حَرْفًا .

وَهَذَا شَيْخُنَا أَبُو سَعِيدٍ السَّرَافِيُّ سَيِّدُ الْعُلَمَاءِ قَالَ  
لِوَلَدِهِ مُحَمَّدٍ : قَدْ تَرَكْتُ لَكَ هَذِهِ الْكُتُبَ تَكْتَسِبُ بِهَا  
خَيْرَ الْأَجَلِ ، فَإِذَا رَأَيْتَهَا تَحْوُنُكَ فَاجْعَلْهَا طُعْمَةً لِلنَّارِ .  
وَمَاذَا أَقُولُ وَسَامِعِي يُصَدِّقُ أَنَّ زَمَانًا أَخْرَجَ مِنْهُ إِلَى  
مَا بَلَغَتْ ، لَزَمَانٌ تَدْمَعُ لَهُ الْعَيْنُ حُزْنًا وَأَمْسَى ، وَيَنْقَطِعُ عَلَيْهِ  
الْقَلْبُ غَيْظًا وَجُوعًا وَصَنَى وَشَجَى ، وَمَا يَصْنَعُ بِمَا كَانَ وَجَدَتْ  
وَبَانَ ، إِنْ أُحْتَجِبْتُ إِلَى الْعِظَمِ فِي خَاصَّةٍ فَفَسَى فَقَلِيلٌ ، وَاللَّهُ  
تَمَالَى شَانِي كَافٍ ، وَإِنْ أُحْتَجِبْتُ إِلَيْهِ لِلنَّاسِ فِي الصَّدْرِ مِنْهُ

مَا يَمْلَأُ الْقِرْطَاسَ بَعْدَ الْقِرْطَاسِ، إِلَى أَنْ تَفْنَى الْأَنْقَاسُ بَعْدَ  
 الْأَنْقَاسِ، « ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ، وَلَكِنَّ  
 أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ». فَلِمَ تُعْنَى عَيْنِي أَيْدِكَ اللَّهُ بَعْدَ هَذَا  
 بِالْجَبْرِ وَالرَّزْقِ وَالْجِلْدِ وَالْقِرَاءَةِ وَالْمُعَابَلَةِ وَالْتَصْحِيحِ وَبِالسَّوَادِ  
 وَالْبَيَاضِ، وَهَلْ أَذْرَكَ السَّلَفُ الصَّالِحُ فِي الدِّينِ الدَّرَجَاتِ  
 أَلَمْ يَلْزَمْ إِلَّا بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ، وَإِخْلَاصِ الْمُتَعَقِّدِ وَالزُّهْدِ الْغَالِبِ فِي  
 كُلِّ مَا رَأَى مِنَ الدُّنْيَا وَخَذَعَ بِالنُّجُومِ، وَهَوَى بِصَاحِبِهِ إِلَى  
 الْهَبُوطِ؟ وَهَلْ وَصَلَ الْحُكَمَاءُ الْقَدَمَاءُ إِلَى السَّعَادَةِ الْمُطْمَئِنِّةِ إِلَّا  
 بِالْإِقْتِسَادِ فِي السَّعْيِ، وَإِلَّا بِالرِّمَانِ بِالنِّسْوَرِ، وَإِلَّا يَبْذُلُ  
 مَا فَضَلَ عَنِ الْحَاجَةِ لِلسَّائِلِ وَالْمَجْرُومِ؟ فَأَيْنَ يَذْهَبُ بِنَا  
 وَعَلَى أَيِّ بَابٍ نَحْطُرُ حَالِنَا؟ وَهَلْ جَامِعُ الْكُتُبِ إِلَّا كَجَامِعِ  
 الْفِضَةِ وَالذَّهَبِ؟ وَهَلِ السُّنُومُ بِهَا إِلَّا كَالْجَرِيصِ الْجَمِيعِ  
 عَلَيْهِمَا؟ وَهَلِ الْمُنْعَمُ بِحُبِّهَا إِلَّا كَمُكَاثِرِهَا؟ هِيَهَاتَ،  
 الرَّحِيلُ وَاللَّهُ قَرِيبٌ، وَالتَّوَا قَلِيلٌ، وَالْمَضْجَعُ مُقْبِضُ  
 وَالْمَقَامُ مُبْضِئٌ، وَالطَّرِيقُ مَخُوفٌ وَالْمَعِينُ ضَعِيفٌ، وَالْإِفْعَارُ  
 غَالِبٌ، وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءَ هَذَا كُلِّهِ طَالِبٌ، نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى رَحْمَةً  
 يُطْلِقُنَا جَنَاحَهَا، وَيُسَهِّلُ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ الْمَاجِلَةِ غُدُوءَهَا وَدَوَاحَهَا،  
 فَالْوَيْلُ كُلُّ الْوَيْلِ لِمَنْ بَعْدَ عَنْ رَحْمَتِهِ بَعْدَ أَنْ حَصَلَ نَحْتُ

قَدَرِهِ ، فَهَذَا هَذَا ، ثُمَّ لِي - أَيُّدِكَ اللَّهُ - مَا أَرَدْتُ أَنْ  
 أَجِيبَكَ عَنْ كِتَابِكَ لَطُولِ جَفَائِكَ ، وَشِدَّةِ النِّوَالِكَ عَنْ لَمْ  
 يَزَلْ عَلَى وَأَيْكَ مُجْتَهِدًا وَنِي مَحَبَّتِكَ عَلَى قُرْبِكَ وَتَأْيِيدِكَ ، مَعَ  
 مَا أَحْيَيْدُهُ مِنْ أَنْ تَكْسِرَ النَّشَاطِ وَأَنْطَوَاهُ الْإِنْسَاطِ لِنَعَاوِدِ  
 الْعِلَلِ عَلَى وَتَحَاذِلِ الْأَعْضَاءِ مِنِّي ، فَقَدْ كَلَّ الْبَصَرُ وَانْقَدَّ  
 اللَّسَانُ وَجَدَّ الْخَاطِرُ وَذَهَبَ الْبَيَانُ ، وَمَلَكَ الْوَسْوَاسُ وَعَلَبَ  
 الْتِبَاسُ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ ، وَلَكِنِّي حَرَسْتُ مِنْكَ مَا أَصْنَعْتُهُ  
 مِنِّي ، وَوَقَّيْتُ لَكَ بِمَا لَمْ تَفِ بِهِ لِي ، وَيَعِزُّ عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ  
 لِي الْقَضَلُ عَلَيْكَ ، أَوْ أُحْرِزَ الْعَزِيَّةَ دُونَكَ ، وَمَا حَدَانِي عَلَى  
 مُكَاتَبَتِكَ إِلَّا مَا أَتَمَنَّهُ مِنْ تَشْوِيقِكَ إِلَيَّ وَتَحَرُّقِكَ عَلَيَّ ،  
 وَأَنْ الْحَدِيثَ الَّذِي بَلَغَكَ قَدْ بَدَّدَ فِكْرَكَ ، وَأَعْظَمَ تَعَجُّبَكَ  
 وَحَسَدَكَ عَلَيْكَ جَزَعَكَ ، وَالْأَوَّلُ يَقُولُ :

وَقَدْ يَجْزِعُ التَّرَمُّ الْجَلِيدُ وَيَبْتَلِي  
 مَرِئَةً رَأَى التَّرَمُّ نَائِيَةً الدَّهْرُ  
 تَعَاوَدُهُ الْأَيَّامُ فِيمَا - يَنْوِيهِ  
 فَيَقْوَى عَلَى أَمْرِ وَيَضْمَنُ عَنْ أَمْرِ

عَلَى أَنِّي لَوَعَلْتَنِي فِي أَيِّ حَالٍ غَلَبَ عَلَيَّ مَا فَعَلْتَهُ، وَعِنْدَ  
 أَيِّ مَرَضٍ وَعَلَى أَيِّ عُسْرٍ وَفَاقَةٍ لَمَرَفَّتْ مِنْ عُدْرِي  
 أَضْعَافَ مَا أَبْدَيْتُهُ، وَاحْتَجَجْتُ لِي بِأَكْثَرِ مِمَّا نَشَرْتُهُ وَطَوَيْتُهُ،  
 وَإِذَا أُنْعِمْتَ الْبَظَرَ نَبَقْتُ أَنَّ فِيهِ يَجَلُّ وَعَزٌّ فِي خَلْقِهِ أَحْكَمًا  
 لَا يُعَاذُ عَلَيْهَا وَلَا يُنَالِبُ فِيهَا، لِأَنَّهُ لَا يُبْلَغُ كُنْهَهَا وَلَا يُنَالُ  
 غَيْبُهَا، وَلَا يُعْرَفُ قَابُهَا وَلَا يُفْرَحُ بِإِبْهَامِهَا، وَهُوَ تَمَالَى أَمَلِكُ  
 لِنَوَاصِينَا، وَأَطْلَعُ عَلَى أَدَانِينَا وَأَفَاصِينَا، لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ،  
 وَيَدِهِ الْكَسْرُ وَالْجَبْرُ، وَعَلَيْنَا الصَّبْرُ وَالصَّبْرُ إِلَى أَمْتٍ  
 يُوَارِيْنَا اللَّحْدُ وَالْقَبْرُ، وَالسَّلَامُ. إِنْ سَرَّكَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ  
 أَنْ تُوَاصِلَنِي بِخَبْرِكَ، وَتُعَرِّفَنِي مَقَرَّ خِطَابِي هَذَا مِنْ قَسَبِكَ  
 فَافْعَلْ، فَإِنِّي لَا أَدْعُ جَوَابَكَ إِلَيَّ أَنْ يَقْفِيَ اللَّهُ تَمَالَى تَلَاوُفِي  
 يَسْرُ النَّفْسِ، وَيَذْكُرُ حَدِيثَنَا بِالْأَمْسِ، أَوْ يَفِرَّاقِي نَصِيرُ يَوْمِ  
 إِلَى الرَّسْرِ، وَتَقْفِدُ مَعَهُ رُؤْيَا هَذِهِ الشَّمْسِ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ  
 خَاصًّا بِحَقِّ الصَّفَاءِ الَّذِي يَنِينِي وَبَيْنَكَ، وَعَلَى جَمِيعِ إِخْوَانِكَ  
 عَامًّا بِحَقِّ الْوَفَاءِ الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ وَعَلَيْكَ، وَالسَّلَامُ.  
 وَكُتِبَ هَذَا الْكِتَابُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ أَرْبَعِمِائَةٍ (٢٨).

## أولاً - مؤلفات أبي حيان

### في المصادر

أورد فيما يلي قائمة بمؤلفات أبي حيان التوحيدى، كما وردت في المصادر التي ترجمت له مرتبة ترتيباً زمنياً، فأول من أورد قائمة بمصنفاته هو ياقوت الحموى.

معجم الأدياء لياقوت الحموى (٥٧٥ - ٦٢٦ هـ)  
(١٥ : ٧ - ٨)

ولأبي حيان تصانيف كثيرة، منها:

- كتاب رسالة الصديق والصدقة.
- كتاب الرد على ابن جنى في شعر المتنبي.
- كتاب الإمتاع والمؤانسة (جزءان).
- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).
- كتاب الزلفعة (جزء).
- كتاب المقابلة.
- كتاب رياض العارفين.
- كتاب تقرظ الجاحظ.
- كتاب ذم الوزيرين.
- كتاب الحج العقلي إذا ضلّ القضاء عن الحج الشرعي.
- كتاب الرسالة في صلات الفقهاء في المناظرة.
- كتاب الرسالة البغدادية.
- كتاب الرسالة في أجناب الصوفية.
- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).
- كتاب الرسالة في الحنين إلى الأوطان.
- كتاب البصائر (وهو عشرة مجلدات كل مجلد له فاتحة وخاتمة).
- كتاب المحاضرات والمناظرات.

وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١ هـ)

(٥ : ١١٤)

له من الكتب المشهورة:

- الإمتاع والمؤانسة (في مجلدين).
- البصائر والذخائر.
- الصديق والصدقة (في مجلد واحد).
- المقابسات (في مجلد).
- مثالب الوزيرين (في مجلد).
- وغير ذلك.

سير أعلام النبلاء للذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ)

(١٧ : ١٢٠ - ١٢١)

- له مصنف كبير في تصوف الحكماء ومؤاد الفلاسفة.
- كتاب سماء البصائر والذخائر.
- وكتاب الصديق والصدقة (مجلد).
- وكتاب المقابسات.
- وكتاب مثالب الوزيرين.
- وغير ذلك.

الصفدي (٦٩٦ - ٧٦٤ هـ)

الوافي بالوفيات

٢٢ : ٣٩ - ٤١

[وهو ينقل عن معجم الأدياء]

ومن تصانيفه:

- كتاب الصديق والصدقة.
- كتاب الرد على ابن جنى في شعر المتنبي.
- كتاب الإمتاع والمؤانسة (مجلدان).
- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).
- كتاب الزلفعة.
- كتاب المقابلة.
- كتاب رياض العارفين.
- كتاب تقرظ الجاحظ.



منها، مرتباً ذلك ترتيباً هجائياً مع تحديد تاريخ تأليفها إذا كان معروفاً لنا وموضوعها. والأرقام بين المقوفتين تشير إلى رقم الكتاب بدار الكتب المصرية.

#### ١ - أخلاق الوزيرين

وضع أبو حيان هذا الكتاب فى مثالب الوزيرين أبى الفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد بعد أن قصدتهما من بغداد آملاً فى أن يجد لهما حظوة وطلباً للجلوس والجاه، ولكن - كما يقول عن الصاحب بن عباد: « ابتليت به، كذلك هو ابتلى بى وروايتى عن قوسه مفرقة، فأفرغت ما كان عندى على رأسه مفيطاً، وحرمنى فازدته... والبادى أظلم» (أخلاق الوزيرين ٨٦ - ٨٧)، فأكف هذا الكتاب فى مثالبهما.

#### مخطوطاته:

نسخة وحيدة فى مكتبة أسعد أنندى فى استامبول برقم

٣٥٤٢

طبعتها

تحقيق: محمد بن ثابت الطنجى، دمشق: مطبوعات المجمع العلمى العربى، الطبعة الهاشمية، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ٧٠٠ ص، م ١٧ ص، ف ١٣٨ ص: الأعلام، جماعات وهيئات وقبائل، أماكن، كتب، أحداث نبوية، أمثال، قوافٍ، كلمات ذات دلالات خاصة.

[ز ٦٠١٥٩  
ز ٦٠١٦٠]

وانظر: (مثالب الوزيرين)

#### ٢ - الإشارات الإلهية (والأنفاس الروحانية).

وهى فى التصوف، ألغها بعد سنة ٣٧١هـ، إذ يذكر فى إحداها أنه نطق بهذه الإشارات بعد أن تجاوز السبعين.

وهى تقع فى الأصل فى جزئين لم يصل إلينا منها سوى الجزء الأول وقسم من الثانى يشتمل على ٥٤ رسالة.

#### مخطوطاته:

نسخة فى المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٨ تصوف، تشتمل على جزء واحد كتبها بخط نسخ ردى أحمد بن

- كتاب مثالب الوزيرين.

- كتاب الحج العقلى إذا ضلقت الفضاء عن الحج الشرعى.

- كتاب الرسالة فى صلوات الفقهاء فى المناظرة.

- كتاب الرسالة البغدادية.

- وكتاب الرسالة فى أخبار الصوفية.

- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).

- كتاب الرسالة فى الحنين إلى الأوطان.

- كتاب البصائر والذخائر (فى عشرة مجلدات وله فاتحة وخاتمة).

- كتاب المحاضرات والمناظرات.

#### السيوطى (٤٩٨ - ٩١١هـ)

#### بغية الوعاة

٣٤٩ - ٣٤٨

وصنف:

- الرد على ابن جنى فى شعر المتنبي.

- المحاضرات والمناظرات.

- الإمتاع والمؤانسة (فى مجلدين).

- الحنين إلى الأوطان.

- ترقيط الجاحظ.

- البصائر والذخائر.

وغير ذلك.

- وكتاب الصديق والصداقة (فى مجلد).

- وكتاب المقاييس (فى مجلد).

- وكتاب مثالب الوزيرين أبو الفضل بن العميد

والصاحب بن عباد.

#### ثانياً - مؤلفاته التى وصلت إلينا مخطوطة ومطبوعة

أورد فيما يلى ثبوتاً بمؤلفات أبى حيان التى وصلت إلينا، محددًا أماكن وجود مخطوطاتها وتاريخ ومكان نشر ما نشر

## طبعاته

تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٩٣٩م، ج ١: ٢٦٧ ص، م ٢٠ ص، ف ٢١ ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، استنراك.

[ز ١٣٩٤٢  
ز ١٣٩٣٤  
ز ١٤١٤١]

ج ٧: ١٩٤٢م، ٢٣١ ص، ف ٢٦ ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، قوافي الأبيات، أُنصاف الأبيات، استنراك.

[ز ١٣٤٨٩  
ز ١٣٤٩٠]

ج ٣: ١٩٤٤م، ٢٥٥ ص، ف ٢٥ ص: الأعلام، الأماكن، الكتب، القبائل، الأم، الفرق، ملاحظات: مصطفى جواد، ملاحظات: كراوس.

[ز ١٣٤٨٩]

○ ط ثانية، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م، (عن السابقة).

○ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٧م، (بالأوفست).

○ بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت، (بالأوفست)، عن السابقة.

٤ - بصائر القدماء وبشائر الحكماء المعروف بـ البصائر والذخائر.

من أهم ما حواه هذا الكتاب منظره أبي بكر الصديق مع علي ومبايعته إيّاه، وقد اقتبس العلماء هذه الرسالة ومنهم من اتهم التوحيدى بأنه هو واضعها مثل ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة.

مخطوطاته:

- نسخة في غمسة مجلفن في مكتبة الفاخ باستامبول برقم ٣٦٩٥ - ٣٦٩٩ بخط نسخ قليل الإعجام كتبت بين سنتي ٦٢٨ - ٦٢٩هـ مسطرها ١٥ سطرا وقياسها ١٨×١٢ سم وعدد أوراقها ٤٢١ ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٩١٠٤ أدب

على الأشمسي سنة ٤٧١هـ في ١٥٦ ورقة ومسطرها ١٩ سطرا وقياسها ١٨×٢٤ سم (مصورة في دار الكتب المصرية برقم ٢١٨٨٩ علوم بحثة - ميكروفلم رقم ٢٤٦٥٦، ومعهده المخطوطات العربية برقم ٣٢ تصوف، ونسخة في دار الكتب خ ١٣٦١هـ تحت رقم ٢٢٢٥٧ ب).

ويوجد مختصر للإشارات مع شرح لعبد القادر بن إبراهيم ابن محمد بن بدر المقدسي الشافعي المتوفى في حدود سنة ٩٣٤هـ / ١٥٢٩م في مكتبة برلين برقم ٢٨١٨ يحوى ١٥ رسالة فقط يقع في ٧٦ ق ومسطره ١٧ سطرا وضاع من آخره نحو ٣٠ ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٤١٧٩ تصوف).

## طبعاته

تحقيق: عبدالرحمن بدوي، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م، ج ١: ٤٦٣ ص، م ٤٠ ص + ٧ ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٦ ص مراجعات.

الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١م ٣٨٩ ص، م ٣٨ ص + ٦ ص نماذج مصورة من المخطوط.

تحقيق: وفاد القاضي، بيروت: دار الشافعية، ١٩٧٣م، ٤٨٦ ص.

[ب ٢١٨٨٩]

## ٣ - الإمتاع والمؤانسة

موضوعه أدب، يذكر في مقدمته أنه ألفه استجابة لرغبة أبدأها أبو الوفاء المهندس البيروني.

[ز ١٣٤٨٩٥]

مخطوطاته:

نسخة في مكتبة أحمد الثالث في جزئين برقم ٢٣٨٩ في ٤٢٩ ورقة الجزء الأول كتب بخط حديث والجزء الثاني كتب سنة ٨١٥هـ برسم الخزنة الأيوبية (مصورة بمعهده المخطوطات العربية برقم ٦٠ أدب، وبالخزانة الزكية بدار الكتب المصرية برقم ١١٢١٥ أدب).

نسخة في مكتبة الأمروزيانا برقم ٦٨ بقلم نسخي واضح مضبوطة بالشكل من خطوط القرن السابع الهجري، متبورة الأول في ٢٣٥ ورقة ومسطرها ١٥ سطرا (مصورة بمعهده المخطوطات برقم ٩٩٩ أدب).

١٩٥٣م، ٣١٤ص، م ٨ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٤٢ص: الأعلام، القبائل، الأمم، المشائر، الأرهاط، الطوائف، الأماكن، الاستدراكات، الأشعار، أنصاف الأبيات، أيام العرب، الأمثال، فهرست الكتب.

[ ٢١٥٥١  
٢١١٥٢  
٢١١٥٣ ]

تحقيق: عبدالرزاق محي الدين، بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٥٤م، ٢٤٤ص، م ٦ص، ف ١٢ص: المحتوى، الأعلام.

تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤م، المجلد الأول، ٦٦٧ص، م ١٣ص + ٤ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ١٤ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، الأبيات، المرجع، المحتوى.

المجلد الثاني، ق ١: ١٩٦٦م، ٣٥٤ص، م ٣ص، ف ٥٣ص (كالساني).

المجلد الثاني ق ٢: ٩٥٨ص، ف ٩٠ص: الأعلام، القبائل والأمم والفرق، أيام العرب، البلدان، أسماء الكتب، المحتوى، الأبيات، تصويب، استدراك.

المجلد الثالث، ق ١: ٤٠٥ص، ف ٥٥ص، (كالساني).

المجلد الثالث، ق ٢: ٣٢٠ص، ف ٤٨ص.

المجلد الرابع: ٣٥٤ص، ف ٥٥ص.

تحقيق: وداد القاضي، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ج ٧: ٤٣١ص، ف ٦٣ص، ف ٨٧ص: الأعلام، الآيات، الأحاديث، القوافي، اللغة، القبائل والأمم والطوائف والفرق، الأمثال، فهرس الكتب المذكورة في المتن.

تحقيق: وداد القاضي، بيروت: دار صادر ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

ج ١: ٢٦٤ص، م ٩ص، استدراكات ٢٤٩ — ٢٥٣.

ج ٢: ٢٤٢ص، تعليقات واستدراكات ٢٤٤ — ٢٥٣.

ج ٣: ١٨٦ص، تعليقات واستدراكات ١٨٩ — ١٩١.

ج ٤: ٢٤٦ص.

وبمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٣ — ١٠٧٧ أدب. ويضج أجزائها مصورة بالخزفة الزكية بدار الكتب برقم ١٠٣٣ و١٠٣٤.

المجلدان السادس والثامن من نسخة بخط نسخي واضح معجم كتبت سنة ٦٠٣هـ، وقولت على أصل المؤلف في مكتبة جابر الله باستانبول برقم ١٦٤٧ في ٢٥٢ ورقة ومسطرتها ١٤ سطراً وقياسها ٢٤×١٦سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨ أدب).

المجلدان الخامس والسادس (تبادل الرابع والسابع من المطبوع) في مكتبة الأمبروزيانا بميلانو برقم G 6 بخط واضح جميل كتبت سنة ٦٥٤هـ ومسطرتها ٢٢ سطراً وقياسها ٢١×١٥سم.

جزءان في مجلد واحد بخط دقيق في مكتبة جون ريلاندز بجامعة مانشستر برقم ٧٧٦ بخط دقيق جاء بآخر الجزء الأول منها أنها كتبت سنة ٦٠٣هـ، والمرجح أنه من خطوط القرن العاشر، ولعلها نقلت عن نسخة جابر الله في ٣١٥ ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٧×١٤سم. (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٩ أدب).

الجزءان الأول والثاني في مكتبة جامعة كامبردج برقم ١٣٤ (٥٢٨) من نسخة كتبها يوسف بن محمد الشهير بابن الوكيل كتبت سنة ١١١٧هـ ومسطرتها ٢٥ سطراً وقياسها ٢١×١٢سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٩ — ١٠٨٠ أدب).

الجزء السابع من نسخة كتبت سنة ٥٩٧هـ تعد أقدم نسخ (البصائر) في مكتبة كوبرهلي باستانبول برقم ١٢٣٤ مسطرتها ١٥ سطراً وقياسها ١٨×١٢سم.

نسخة تبدأ من أثناء الجزء السابع من تجزئة المؤلف بقلم نسخ نفيس من القرن السابع في ٢٧٢ ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ٢٤×١٥سم. في مكتبة رضا واسبور برقم ٤٢٥٣ (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٨ أدب).

طبعتها

عناية أحمد أمين والمسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٣٧٣هـ /

٧ - رسالة أبحرى إلى الوزير أبى عبدالله العارض، وزير  
مصمم الدولة البويهى.

٨ - رسالة إلى القاضى أبى سهل ، على بن محمد.

ونشرت «رسالة الحياة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى  
للدراسات العربية، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٣٨ص،  
١م ص نموذج مصور من المخطوط ، ٨ص: الأعلام، الأم  
والفرق والجماعات، الأمكنة والبلدان، أسماء الكتب،  
المصادر. نشرت ضمن كتاب بعنوان (ثلاث رسائل لأبى  
حيان التوحيدى).

وتحقيق كلود أودير، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات  
العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥م، ٥٠ص.

ودرسالة السقيفة

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى  
للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م،  
٣٨ص، م ١٠ ص ٢ + نماذج مصورة من المخطوط.  
نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).

ودرسالة فى علم الكتابة.

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى  
للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م،  
٢٠ص. نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان  
التوحيدى).

وبعناية فرانز روزنتال، مجلة الفنون الإسلامية Arts. Is-  
lamic، جامعة متشيجان، المجلدان: ١٣ - ١٤ (١٩٥٨م).

ودرسالة فى العلوم:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب،  
١٣٠١هـ / ١٨٨٣م، ٩ص، ٢٠٠ - ٢٠٨، طبعت تحت  
عنوان (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م، ١٩٨ص  
(معها الصداقة والصدق).

ج: ٢٢٨ص.

ج: ٢٥١ص استراكات ٢٥٢ - ٢٥٣.

ج: ٢٩٢ص.

ج: ٢١٠ص.

ج: ٢٢٦: ٩ص، دراسة فى (كتاب البصائر والذخائر)  
٢٢٧- ٣٠٥، منقول عن (كتاب البصائر  
والذخائر) لم ترد فيها وصلنا منه وجاءت فى  
المصادر الأخرى ٣٠٧ - ٣١٧.

ج: ١٠: الفهارس ٣٧٤ص. الأعلام - الآيات القرآنية -  
الأحاديث النبوية - الأحاديث القدسية - الأماكن  
والوقائع والأيام - القسائل والأمم والطوائف  
والجماعات والفرق - اللغة - القوافى - الكتب  
المذكورة فى المتن - الأمثال - الرسائل - الخطب  
- التوقيعات - الوصايا - مصادر الدراسة  
والتحقيق.

٥ - رسائل أبى حيان التوحيدى

توجد رسائل أبى حيان مفردة فى مكتبات تركيا.

مخطوطاتها:

المدينة ٣٦٠، شهيد على ١١٨٦، لا له لى ٣٦٤٥  
و٢٤٣٣ و٣٦٤٧، الإسكوريال ١: ٥٣٨.

طبعتها

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار طلاس للدراسات  
والترجمة والنشر، ١٩٨٥م، ٤٢٧ص، م ١٩٦ص دراسة عن  
لتوحيدى، ف ١٣ص: المصادر والمراجع، احتوى. والرسائل  
النشرة هى:

١ - رسالة السقيفة.

٢ - رسالة فى علم الكتابة.

٣ - رسالة الحياة.

٤ - رسالة فى العلوم.

٥ - رسالة إلى أبى الفتح بن المعيد.

٦ - رسالة إلى أبى الوفاء المهندس البوزجاني.

نشره الشيخ محمد أحمد أبى النصر الجراوى من علماء الأزهر مع رسالة العلوم عن النشرة السابقة، القاهرة: المطبعة العامرة الشرقية ١٣٢٣هـ / ١٩٠٦م، ١٩٧ص، طبع تحت عنوان كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق ويليهِ رسالة العلوم .

[٣٩٧٥ أدب]

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤، ٥٦٧ص، م ١٩ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ١٠ص: الأعلام، الأماكن والبلدان، الأمم والقبائل والطوائف، أسماء الكتب، القوافى، الموضوعات.

[٤٦٦٧١ ز  
٤٦٦٧٢ ز  
٤٦٦٧٣ ز]

تحقيق: على متولى صلاح، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها، المطبعة النموذجية، ١٩٧٠م، ٤٧٩ص، م ٤ص، نشرت مع (رسالة فى العلوم).

#### ٧ - مطالب الوزيرين:

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦١م. ٤١٣ص، م ١١ص + ٢ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٣٨ص: الأعلام، القوافى، البلدان، الأقوال والمناهب، أسماء الكتب.

[ح ٣٧١]

ونظر = أنشاق الوزيرين.

#### ٨ - المقابسات

وهو ١٠٦ مقابلة. ذكر فيه أبو حيان بعض ما وقع إليه من مذكرات علماء مشهورين كانوا فى بغداد يفتنون إلى مجلس صديقه وأستاذه أبى سليمان المنطقى السجستانى. وأكثر ما ذكره من محفوظه حيث كانوا يتفكرون فى موضوعات شتى فى الفلسفة والأدب وما وراء الطبيعة، وأكثرها على طريقة السؤال والجواب.

مخطوطاته

□ لندن ١٤٤٣، بلدية الإسكندرية ضمن مجموعة برقم ٢٤٩٠ - د، فهرس مكتبة بانكيسور بالهند ٢٣٣٧/٢١.

وبناية Marc Bergé، مجلة المعهد الفرنسى للدراسات العربية BEO، دمشق، المجلد ١٨، (١٩٦٣م - ١٩٦٤م)، ٤٣ص (٢٤١ - ٢٨٣)، م ١٤ص بالفرنسية + ٤ص نماذج مصورة، ف ٥ص: المصطلحات، المختصر.

وتحقيق على متولى صلاح، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها.

القاهرة: المطبعة النموذجية، سنة ١٩٧٢م، نشرت مع (رسالة الصداقة والصديق).

#### ٩ - الرسالة البغدادية:

هايلدبرغ، ١٩٠٢.

تحقيق عبود البشاجى، بيروت: دار الكتب، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ٤٦٤ص م ٤١ص، ف ٧١ص: المحتوى، الأعلام، فهرس جغرافى، فهرس عمرانى، فهرس الكتب والمراجع.

#### ٧ - الصداقة والصديق:

ذكر فى مقدمته أنه بدأ فى تأليفه سنة ٣٧١هـ بعد أن ذكر لأبى الخير زيد بن رفاعه شيئاً من موضوعه نقله إلى الوزير أبى عبدالله بن سعدان قبل شمله أعباء الدولة وتديره أسر الوزارة، فأعجب بموضوعه وطلب إليه أن يتم تدوينه ولكنه شغل عنه.

قال أبو حيان: ولما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربعمائة عثرت على المسودة وبضتها.

واستبدل ياقوت من ذلك على بقاء أبى حيان إلى ما بعد الأربعمائة.

مخطوطاته:

نسخة فى استامبول.

طبعاته:

دار الخلافة العالية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، سنة ١٣٠١هـ / ١٨٨٣م، ١٩٩ص، وطبع تحت عنوان (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

[٢٨٠٢ أدب  
٢٤٣ أدب ش]

## طباعة

### ١٠ - الهواميل والشواويل:

هى مائة وثمانون مسألة من الهواميل سألها أبو حيان التوحيدى، وأجاب عنها بالشواويل أبو على أحمد بن محمد ابن يعقوب بن مسكويه المتوفى سنة ٤٢١ هـ.

والهواميل هى الإبل السائبة يحملها صاحبها ويتركها ترعى، والشواويل هى الحيوانات التى تضبط الإبل الهواميل فتجمعها.

#### مخطوطاته:

نسخة فى مكتبة آيا صوفيا باستامبول كتبت فى القرن الرابع أو الخامس للهجرة عليها تملك باسم محمد بن إبراهيم مؤرخ فى سنة ٤٤٠ هـ، فى ١٦٩ ورقة (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨٩ أدب).

#### طباعة:

تحقيق أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناصر، ١٩٥١ هـ / ١٩٥١ م، ٤١٢ ص، ٣ م، ١٣ ص، ف ٣٠ ص: استراكات، الأعلام، القوافي، الأهم والفرق والجماعات، البلدان، الكتب، المسائل.

□ عناية الميرزا حسين الشيرازى، بومبي: طبع حجر، ١٣٠٦ هـ / ١٨٩٨ م.

□ عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩ م، ٤٩٩ ص.

□ تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠ م، ٥٩٩ ص، ٤٧ ص + ٢ ص نماذج مصورة من المخطوط. ف ١١٥ ص: مواد المقابسات، الرسائل والكتب، الأعلام، الألفاظ، التعريفات الفلسفية.

### ٩ - مناظرة بين أبى بشر متى بن يونس الفئاضى

#### وأبى سعيد السيرافى:

□ عناية مارجلوث، مجلة الجمعية الملكية الأسبوية، JRS، لندن، ١٩٠٥ م.

□ عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩ م، (فى مقدمة كتاب: المقابسات).

## الهوامش:

- (١) باقوت معجم الأدياء ١٥: ٥.
- (٢) يقول باقوت: لم أر أحداً من أهل العلم ذكراً فى كتاب (معجم الأدياء ١٥: ٦).
- (٣) محمد بن ثابت الطنجى: مقدمة أخلاق الوزين لأبى حيان، صفحة ح.
- (٤) الصغدي: الوافى بالوفيات ٢٢: ٤١.
- (٥) باقوت: معجم الأدياء ١٥: ٥، الصغدي: الوافى بالوفيات ٢٢: ٣٩، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٨٦، السبكي: بهية الرعاة ٣٤٨.
- (٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٥: ١١٣، الأسترى: طبقات الشافعية ١: ٣٠٧.
- (٧) السبكي: بهية الرعاة ٣٤٨.
- (٨) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧: ١٢١.
- (٩) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٨٦ - ٢٨٧.
- (١٠) Stern, S. M., Ed., art. Abū Hayyān I, 127, الوافى بالوفيات ٣: ١٦٥ - ١٦٦.
- (١١) أبو حيان: المقابسات ١٥٦.
- (١٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٨٧، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧: ١٢٢.
- (١٣) نفسه.
- (١٤) باقوت: معجم الأدياء ١٥: ١٣.
- (١٥) نفسه.
- (١٦) أبو حيان: أخلاق الوزين ٤٩٢ - ٤٩٤، باقوت: معجم البلدان ١٣: ٣٤.
- (١٧) ابن خلكان: وفيات ٥: ١١٣.

- (١٨) ياقوت : معجم الأدياء ٦ : ١٨٦ .  
 (١٩) أبو حيان : أخلاق الرؤسبين ٣١١ ، ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٢٢ ، ابن حجر : لسان الميزان ٦ : ٣٧١ .  
 (٢٠) أحمد أسن : مقدمة الهوامل والشوامل صفحة ٥ .  
 (٢١) ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٥ - ٦ .  
 (٢٢) نفسه : ١٥ : ١٨ .  
 (٢٣) ابن الجوزى : المنتظم ٨ : ١٨٤ ، الذهبي : سير أعلام النبلاء ١٧ : ١٢٠ ، السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٨ ، الصندي : الوافي بالوفيات ٢٢ : ٣٩ ، ابن حجر : لسان الميزان ٦ : ٣٦٩ ، السيوطي : بغية الوعاة ٣٤٩ .  
 (٢٤) الذهبي : ميزان الاعتدال ٤ : ٥١٨ .  
 (٢٥) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٧ ، الصندي : الوافي ٢٢ : ٣٩ .  
 (٢٦) ابن حجر : لسان الميزان ٦ : ٤٧٢ .  
 (٢٧) الصندي : الوافي بالوفيات ٢٢ : ٣٩ .  
 (٢٨) السبكي : طبقات ٥ : ٢٨٨ .  
 (٢٩) عبدالرحمن بدوي : مقدمة الإشارات الإلهية صفحات أ ، ب .  
 (٣٠) الصندي : الوافي ٢٢ : ٣٩ .  
 (٣١) ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٢٦ ، ابن خلكان : وفيات ٥ : ١١٤ ، الذهبي : سير ١٧ : ١٢٠ ، ابن حجر : لسان الميزان ٦ : ٣٦٩ .  
 (٣٢) الصندي : الوافي ٢٢ : ٤١ ، السيوطي : بغية الوعاة ٣٤٩ (٨) ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٢٦ ، ابن خلكان : وفيات ٥ : ١١٤ ، الذهبي : سير ١٧ : ١٢٠ ، ابن حجر : لسان الميزان ٦ : ٣٦٩ .  
 (٣٣) الصندي : الوافي ٢٢ : ٤١ ، السيوطي : بغية الوعاة ٣٤٩ .  
 (٣٤) الشيرازي : شد الأزار في حط الأوزار عن زوار المزار ، طهران ١٣٢٨ هـ ، ١٧ .  
 (٣٥) ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ١٦ ، السيوطي : بغية الوعاة ٣٤٩ .  
 (٣٦) السيوطي : بغية الوعاة ٣٤٩ .  
 (٣٧) ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٢١ .  
 (٣٨) نفسه : ١٥ : ٢٢ - ٣٢ .



# التوحيدى

محمود إبراهيم \*

## ١ - لماذا نهتم بالتوحيدى؟

(ج) لأنه كان ملماً إلاماً حقيقياً بعلوم عصره، على سعة هذه العلوم وتنوعها، ولا ننال إذا قلنا إنه كان موسوعياً، ومعرفة بعلوم عصره الواسعة، كانت معرفة متخصص؛ فهو يمثل أفضل تمثيل علماء القرن الرابع الهجرى الذى بعد قرن نضج المعارف الإسلامية. وقد أتاح له عمره الطويل القدرة على أن يلم بتلك المعارف.

(د) لأنه سافر إلى بلدان عدة، والسفر وسيلة من وسائل المعرفة والثقافة، واحتك بأنماط مختلفة من البشر، وقال فيهم ما أمله عليه إحساساته ومشاعره دونما مجاملة، ولأنه لم يكتم هذه الإحساسات والمشاعر، بل عبر عنها بصراحة ووضوح، حتى لو كانت مهينة لشخصه، جارحة لكرامته.

(هـ) لأنه لم يكن مجرد صوفي ترك الدنيا ولم يلتفت إليها، بل كان راغياً فى أن يأخذ من الدنيا أمتع ما فيها، وقد عبر عن ذلك بنفسه بأبلغ تعبير، وقارن بين آماله وتطلعاته وبين واقعه، وما أبدى الفرق بينهما.

(أ) لأننا نشعر أن التوحيدى لم ينل ما يستحقه، وأنه ظلم على الرغم من قدراته الفذة، ولأنه كان يشعر بما لحقه من ظلم، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأرجح. يقول الإنجليز: "We are always with the under dog"، فى إشارة لهم بأننا نتعاطف مع المظلوم أو المخلوب، وقد تعاطف معه قديماً قبل أن نتعاطف نحن معه.

(ب) لأن التوحيدى ترك لنا، فيما ترك، شيئاً يمكن الاستفادة منه فى وقتنا الحاضر؛ إذ ترك مصطلحات فى علوم عصره بالعربية، وهذه لا تحتاج إلا إلى التنظيم فى قوائم تختص كل قائمة بعلم من العلوم، ويستفاد منها فى وضع مقابلات عربية لما كان متوفراً فى أيام التوحيدى، مع إدراكنا أن مصطلحات قد جددت، وأننا مطالبون بإيجاد مقابل عربى لهذه المصطلحات الجديدة.

\* كلية الآداب الجامعة الأردنية، عمان - الأردن.



ودرس التوحيدى الفقه الشافعى والتفسير على القاضى أبى حامد المرزوى المتوفى سنة ٣٦٢ هـ، وقد نقل عنه الكثير وروى عنه، حتى إن ابن أبى الحديد يقول: «إن التوحيدى كان يسند إلى المرزوى ويقول: «وإنما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل، لأنه أنبل من شاهدته فى عمري، وكان بحراً يتدفق حفظاً للسير، وقياماً بالأخبار، واستنباطاً للمعاني، وثباتاً على الجدل، وصبراً على الخصام». وفى مادة فقه الشافعى، درس التوحيدى على أبى بكر محمد بن على القفال بن إسماعيل الشافعى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ، الذى قيل فيه إنه كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً.

ودرس أيضاً على القاضى أبى الفرج النهروانى المتوفى سنة ٣٩٠ هـ، وكان فقيهاً أديباً شاعراً وصفه ابن خلكان بأن له «أسنة بساتير العلوم»، وكان أهل زمانه يقولون عنه: «إنما حضر القاضى أبو الفرج، فقد حضرت العلوم كلها». ووصفه صاحب (الفهرست) بأنه كان «فى نهاية الذكاء وحسن الحفظ وسرعة الخاطر فى الجوابات».

ودرس التوحيدى على على بن عيسى الرامى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ، وكان إماماً فى اللغة والأدب وذو معرفة بعلم الكلام كما تدل على ذلك عبارة ابن خلكان: «جمع علم الكلام والعربية». وعنه باقوت فى طبقة أبى على الفارسي والسيرافي. وقال فيه ابن خلكان: «لم ير قط مثله علماً بالنحو وغزارة فى الكلام، وبصراً بالمقالات وإيضاحاً للمشكل، مع تآله وتنزه ودين وبقين، وفصاحة وقفاة وعفاة ونظافة». وقد كان للرامى باع طويل كذلك فى التفسير على طريقة المعتزلة، إذ وضع تفسيراً للقرآن، بلغ من قيمته أن قال صاحب بن عباد رداً على من اقترح عليه أن يصنف تفسيراً: «وهل ترك على بن عيسى الرامى شيئاً؟».

وقرأ التوحيدى على أبى محمد جعفر الخلدى المتصرف الزاهد، وأبى الحسين ابن سمعون التوفى سنة ٣٨٧ هـ الذى وصف بأنه وحيد عصره فى الكلام على الخواطر وحسن الوعظ وحلاوة الإشارة ولطف العبارة، وهو الذى وصفه ابن الجوزى بـ «الناطق بالحكمة»، بالإضافة إلى المامرى الفيلسوف، والنوشجاني، وأبى الخير اليهودى، وجماعة من مشايخ النصارى الذين كانوا متحرمين بالفلسفة ومحبين لأهلها، وأبى الوفاء المهندس المتوفى سنة ٣٧٦ هـ،

(و) لأنه - كما يبدو - كان يستطيع أن يسبر أعماق من يتعامل معهم ولا يأخذ بمجرد الظواهر الخارجية، ولعل هذا هو الذى جعل بعضاً من الكبراء يضيّق به ذرعاً، بل يفكر فى قتله.

(ز) لأنه ابتكر ألفاظاً - وعلى الأغلب هو الذى وضعها - للمرة الأولى فى موضوعات شتى، وبذا سعى للاحتقن ما يمكن أن يفيدوا منه فى أزمانهم اللاحقة.

(ح) ولأن قدرته اللغوية كانت مميزة بصورة خاصة، إذ استطاع أن يستخدم هذه القدرة بصورة فعالة جداً، وما كان يصعب عليه أن يجد لفظاً لكل جديد، فى مختلف الموضوعات التى كان له معرفة بها، وهى موضوعات تناولت كل علم من علوم القرن الرابع، الذى هو قرن نضج العلوم الإسلامية الأصلية أو المأخوذة عن الآخرين.

## ٢ - هل كان التوحيدى موسوعياً؟

نستدل على موسوعية التوحيدى من خلال كتبه التى دبرها، ومن خلال الموضوعات التى تطرق إليها، فضلاً عن الأسئلة التى درس عليهم، وكل واحد منهم إما أن يكون متخصصاً بفروع من فروع المعرفة أو بفروع عدة. فقد درس فى حياته الفلسفة والمنطق على أكبر عالمين فيها فى القرن الرابع، وهما يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ هـ، وأبوسليمان المنطقى المتوفى سنة ٣٩١ هـ. ويحيى بن عدى فيلسوف نصرانى قيل إنه انتهت إليه رئاسة أهل المنطق فى زمانه، وقد ترجم كتب أرسطو إلى العربية ولخص مؤلفات أستاذه الفارابى وشرح فلسفته. ولعل أثره فى التوحيدى يظهر بصورة خاصة فى كتاب (المقاييسات)، وكان أبو سليمان المنطقى من أعظم علماء المنطق، وقد اعتزل الرؤساء لعمره وإصابته بالبرص، فلزم منزله، ووقد عليه العلماء والطلاب حتى غدا منزله مقبلاً لأهل العلوم القديمة، وكان يجمع إلى العلم بالمنطق إلماماً بالأدب والشعر. وعلاقته بالتوحيدى كانت وثيقة كما تدل على ذلك عبارة الوزير ابن سعدان للتوحيدى: «... فقد بلغنى أنك جاور ومعاشره ولصيقه ومجاوره، وقافى خطوه وآثره، وحافظ غاية خبره»، بل إن القفطى تصور أن التوحيدى كان يمشى منازل الرؤساء لينقل أخبارها إلى المنطقى.

طابع فلسفي صوفي، فيها مشابه من بحوث كتاب (المقابسات). وفي (رسالة العلوم) تحدث التوحيدى عن الفقه وعلم الكلام والفلسفة والنحو واللغة والهندسة والبلاغة والتصوف، في معرض وصفه هذه العلوم ومحاولته الربط بينها، ولعلها مما ألف في حقبة متأخرة من حياته، كما يوحى بذلك أسلوبها.

أما كتاب (الهمائل والشوامل)، الذى ربما كتب حوالى سنة ٣٧٥ هـ، بعد مقتل الوزير ابن سعدان، فإنه يشتمل على أسئلة في مسائل فلسفية وكلامية وطبيعية ولغوية، يوجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه، ويحاول مسكويه أن يرد عليها بأجوبة يغلب عليها الطابع الفلسفى. وأما كتاب (الصداقة والصديق)، الذى نسخ ويضى عام ٤٠٠ هـ، وإن كان قد وضع بعد عودة التوحيدى من عند صاحب بن عباد سنة ٣٧١ هـ، فقد جمع فيه مؤلفه ما قبل من شعر أو نثر فى الصداقة والصديق، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث الرسول (ص) وآل بيته. وقد عالج التوحيدى فى كتابه هذا موضوع الصداقة معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية وتعرفه الفائق نوازع الإنسان وأحاسيسه، ويحتوى كتاب (الإشارات الإلهية) الذى كتب فى حدود سنة ٣٩٣ هـ مادة صوفية، يتوجه فيها التوحيدى بأدعيته ومناجياته الحارة إلى خالقه، بعد اليأس من الدنيا ومحاولته نبذها والفناء فى الله جل وعلا. وإذا كانت تطلعات الجسد ومطامح الإنسان قد اختفت فى هذا الكتاب، فإن تطلعات الروح التى تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، تقابل القارئ بلغمات حارة فى كل جزء من أجزائه.

فيذا جمعنا كتابات التوحيدى، مع عدم التطرق إلى أسانئده، تبين لنا أنه كان عالماً بالفقه والتعبير والحديث والأصول اللغوية والشعر والأدب والنحو والتصوف والزهد والفلسفة والهندسة والرياضيات وعلوم اليونان فى المحدثات والحسابيات والفلك والأدب والتاريخ والتعبير والحديث، والاجتماع، والفكر، والخطوط العربية. وبين بلغته فى (رسالة السقيفة) الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن

الذى كان من كبار علماء زمانه. وبلغ الخلل الأعلى فى الرياضيات، وكان أحد الأئمة المشاهير فى علم الهندسة وله فيها استنتاجات غريبة لم يسبق إليها، ويحد من كبار مترجمي وشرح إقليدس وديوفانتوس وبطليموس، وله كتب عدة فى المحدثات والحسابيات والفلك.

هذه الثقافة الموسوعية التى اكتسبها التوحيدى من جلة علماء عصره ظهرت فى كتبه ذات الموضوعات المختلفة؛ فكتاباه (البصائر والذخائر) الذى ألفه بين ٣٥٠ و ٣٦٥ هـ، هو كتاب أدب ولغة وتاريخ وتفسير وحديث. وقد وصفه كاتب حديث بحق أنه يمثل شخصية أديب وراق ورواية حافظ قرأ كتباً كثيرة، وسمع أحاديث جمّة، فاختار منها الغرر والميون والغرائب والأطالع، ثم جمعها بعضها إلى بعض فى هيئة كتاب. أما (مثالب الوزيرين) فهو تحفة أدبية ثمينة، أودعها التوحيدى على حد تعبيره نفسه الغرر، ولغظه الطويل والقصير. أما (الإمتاع والمؤانسة) الذى ألف سنة ٣٧٣ هـ، فهو بلغة العفقى:

«كتاب على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم، فإنه غاض كل بحر، وغاض فى كل لجة وما أحسن ما رأيته فى ظهر نسخة من كتاب الإمتاع بخط بعض أهل جزيرة صقلية، وهو : «ابتدا أبو حيان كتابه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وغتمه سائلاً ملغفاً».

وأما كتاب (المقابسات) الذى وضعه بعد أن تقدم به العمر، وربما كان ذلك حوالى ٣٩٠ هـ، فهو كتاب فلسفة واجتماع وفكر، روى فيه التوحيدى من محفوظة، وبلغته، آراء معاصريه بطريقة جدلية حوارية، وكان فى الغالب يمزو كل رأى إلى صاحبه. وتتضمن الأوراق التى تشكل (رسالة فى علم الكتابة) حديثاً طريفاً فريداً عن الخطوط العربية، من أقدم ما وصل إلينا فى هذا الباب، والأرجح أنها ألقت بعد عام ٣٧٤ هـ، بينما تمثل رسالة «السقيفة» الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن البويهيين. وواضح من محتوياتها أن التوحيدى أخذ بجانب أهل السنة، وقد تفتن فى الناحية البينانية من الرسالة. وأما (رسالة الحياة) فهى ذات

بالإضافة إلى ما قاله التوحيدى، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، من أنه لم يجد حوله طول عمره ولذا نجياً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريباً وتابعاً أدبياً، ورئيساً متنبأً. كما أنه لم يذكر عنه أى من القسماء أنه تزوج وأنجب. ويجب أن نذكر هنا أنه سافر كثيراً، واحتك بأصناف من الناس تتفاوت في قدرتها العقلية وفي مراكزها - والسفر ثقافة كما يقولون. فقد احتك أولاً بالوزير المهلبى في بغداد، قبل عام ٢٥٢هـ - وقد توفى المهلبى في هذا العام، وكان وزيراً مشفقاً يعطف على أهل الأدب والعلوم حتى قال فيه أبو إسحق الصائى: «كان أبو محمد (المهلبى) يطالب بالأستاذية». وقال مسكويه فيه: «إنه مات بموته عن الكتاب الكرم والفضل». وفي إطار تنقلاته وأسفاره، حج التوحيدى عام ٣٥٢هـ وتعرف في مكة على جماعة من كبار الصوفية، وأخذ منهم، ثم غادر مكة بصحبة عدد منهم سنة ٣٥٤هـ، وزار أسيهان وأرجان ونيسابور. وفي أرجان تعرف على أبى الوفاء المهنديس. وفي أسيهان حضر مجالس العلماء ومنهم أبو سعيد البسطامى، واتجه إلى الرى، وهناك تعرف على مسكويه خازن كتب ابن العميد وصاحب كتاب (تجارب الأمم) و(تهذيب الأخلاق)، فقامت بينهما صداقة ظهر أثرها في كتاب (الهوامل والشوامل). وخلال إقامته في الرى، كان يحضر مجلس رجل مشهور بالفلسفة هو أبو الحسن العامرى، فأخذ عنه فلسفة مزجوة بزرعة صوفية. ثم عاد إلى بغداد عام ٣٥٨هـ وأخذ يمارس مهنة الوراقة. وفي عام ٣٦٤هـ زار أبو الفتح ابن العميد بغداد ووسّع على علمائها، فدبج التوحيدى رسالة متأنقة في مدح الوزير الشاب، غير أنه لم ينجح، وترك الابن كما ترك الأب من قبل. وفي سنة ٣٦٧هـ توجه إلى صاحب، فكلفه صاحب أن يحمل ورقاً، وضاق التوحيدى بالصاحب، كما ضاق صاحب بالتوحيدى، حتى إنه هم بقتله، فعاد إلى بغداد سنة ٣٧٠هـ، وكتب (مثالب الوزيرين). وفي بغداد عين مراعياً لأمر مستشفى البيمارستان المعصدي بوساطة صديقه أبى الوفاء المهنديس، وكان يمارس الوراقة ويجتمع برجال العلم، خاصة بأستاذة أبى سليمان المنطقى. ثم ألحق بخدمة الوزير ابن سعدان بوساطة صديقه أبى الوفاء. وكان ابن سعدان يفتخر بالعلماء والأدباء من حوله: (ابن زرعة

اليوهيين، كما جمع في (الصداقة والصديق) ما قيل من شعر أو نثر، وما ترجم إلى العربية في هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث رسول الله (ص)، وعالج في هذا الكتاب موضوع الصداقة والصديق معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل في النفس الإنسانية، وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. وفي (الإشارات الإلهية) نلحظ تطلعات الروح التي تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، كأنها لفحات حارة في كل جزء من أجزائه.

وقد يسأل إنسان حديث: كيف يتسنى لرجل واحد، أن يجمع بين هذه المعارف كلها؟ لأن المسائل يفكر في علوم هذا اليوم وتتوغلها ودقائقها، ونسى أن العلوم في القرن الرابع كانت شاملاً يختلف عن علوم القرن العشرين، وأن التوحيدى قد عاش فترة طويلة، وأنه كان طلمة ذكياً شديد الملاحظة، لم تتعب زوجة ولا ولد في تأمين طلبات البيت، كما يعتز هو نفسه، فضلاً عن أنه كان - كما يبدو - غير ملتزم برأى، أو يتهنئ معين يقف عليه حياته ونشاطه، بل دليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠هـ على الأغلب، وذلك دليل عدم الالتزام بما ورد فيها، فضلاً عن أن اتشفاه بالنسخ والوراقة قد أتاح له أن يطلع على علوم مختلفة، ولو أنه ضجّ من الوراقة، كما يدل على ذلك وصفه لها بأنها «حرة النجوم». ورغم ذلك، فلنا أن نفترض أنها كانت بالنسبة إلى التوحيدى الذكى الطلمة المتعطش إلى المعرفة سبيلاً من سبل المعرفة، وأنها وصلته بأهميات الكتب العربية، وأقادته علماً وأسلوب كتابة وتعبير. وقد عمل في هذه المهنة مدة طويلة، حتى لو بالغ عندما قال: «إن وزن المداد الذى صرفه في تصانيفه أربعمائة رطل»، ولابد أنه استعمل كثيراً من هذا المداد في النسخ والوراقة، والمعروف أن التوحيدى اشتغل في الوراقة بعد أن عاد إلى بغداد من المشرق عام ٣٥٨هـ، وكذلك خلال إقامته عند صاحب بن عباد في الرى ما بين ٣٦٧ و ٣٧٠هـ، بعد أن عاد من الرى إلى بغداد واتصل بالوزير ابن سعدان عام ٣٧٠هـ، ثم بعد أن قتل الوزير عام ٣٧٥هـ؛ حيث تفرغ التوحيدى للدراسة ومجالسة أهل العلم والمعرفة، إلى أن فترت همته بسبب المعجز والشيخوخة ومشاعر اليأس،

فنون ترسم بالقلم وتبسط باللفظ، وذلك لطول  
الحدة وعلو السن، ونضوب ماء الوجه، وانفصاح  
متن الحال، ويبد قوى الطبيعة، وتهافت قوى  
الفطرة وخلوق... والبشرة، وعوارض آفات  
القرحة، وتباعد أقطار العبارة عن الحقائق  
المحدودة... .

وقول التوحيدى فى الضعف النفسى:

«ولكن أين البال الرخى، والفؤاد الذكى،  
واللسان الحليف والصديق المساعد، والمستمع  
الواعى، والطالب للراغب وآلتى الأمان من  
الخطأ، والسلامة على المنحنى؟» .

وفى كشفه عن وضعه لا يستحي أن يعترف بالمهانة،  
بل يعترف بها بجرأة فى «الإشارات الإلهية»، مع أنك تشعر  
أنه كان يحس بشعور محض بالفرقة منذ مبتدأ الحياة حتى  
نهايتها، وكانت له قدرة على استبطان الذات واستقصاء  
جوانب النفس، وأن مناجياته كانت ذات غور وعمق وأثر،  
يضعها فى سجعات غير مستقرة وجادة فى إشاراته الإلهية.  
ويجربى عبدالرحمن بدوى مقارنة بينه وبين الأديب الألماني  
فرازز كافكا، تكشف عن ما بين الرجلين من تشابه.

وباستطاعتنا القول إن التوحيدى كان محروماً،  
والمحرومون فى الدنيا كثيرون، ولكن ليس كل محروم قادراً  
على أن يعبر عن حزنه بمثل ما عبر التوحيدى، ولا سيما،  
كما ذكرنا سابقاً، أنه كان يتطلع إلى متع الدنيا، ولم يكن  
زاهداً فيها، ويمكن أن نلاحظ جوع التوحيدى العاطفى فى  
كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى  
مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع  
والمؤاتسة)، وفى (المقايسات)، وفى توجهه إلى الله، بشكل  
غير مباشر، حينما انتقد الأصحاب فى كتابه «الإشارات  
الإلهية». وقد لاحظ زكريا إبراهيم تغفل التوحيدى فى مشاعر  
الإنسان فى كتابه «أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة  
وفيلسوف الأبناء»، كما يتبدى ذلك واضحاً فى يأسه المعروف  
به فى «الصداقة والصديق»، وفى التوق العاطفى إلى المودة  
والصحبة فى «الإشارات الإلهية». وقد يتسائل متسائل: لم

الفيلسوف النصراني، ومسكويه، وأبى الفوفاء المهندس، وأبى  
سعيد بهرام بن أردشير، وابن حجاج وغيرهم، ولقى أبوحيان  
القبول فى مجلس الوزير ابن سعدان، ولكنه أحرقت كتبه عام  
٤٠٠ هـ أو قريباً من هذا التاريخ.

مزايا التوحيدى:

التوحيدى يهتم كثيراً بالإنسان؛ بمشاعر الإنسان  
وهواجسه وأشواقه وتجاربه وتطلعاته، لأنه شديد الإحساس  
بالحياة، كما كان شديد الالتفات إلى ذاته، منقياً عما دق  
وخفى من مشاعرها وهو قادر على استبطانها، وقد ساعده  
ذلك على تحليل مشاعره وأفكاره، وأفكار الناس ومشاعرهم،  
ومن ثم الإبانة عنها بالكلمة الدقيقة الموحية. وربما كان  
التوحيدى متأثراً بأستاذه أبى حامد المروروذى فى الميل إلى  
سير الأشخاص. وقد نقل عن المروروذى قوله:

«الزهد فى الدنيا لا يصح، لأن الإنسان خلق  
فيها وعمرها وسكن فيها، فلا سبيل إلى  
انسلاخه منها على ما يرى جفاة الصوفية وما  
يقولونه» .

وهو يقول:

«... لأن هذه العاجلة محبوبة، والرغامية  
مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة  
مطلوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة» .

وأعتقد أن هذا هو سر فشل أبى حيان وشعوره بالشقاء  
والتعاسة. فهو لم يترك الدنيا ترك غير أسف عليها ومتطلع  
إلى ما قد تعطيه، بل كان شديد الحرص على أن يتال منها  
كل ما يقدر عليه من متع، ولكنه لم يستطع، إذ إن كثيراً  
من الصوفية تركوا الدنيا غير أسفين على ما قد تعطيه، فى  
حين أن التوحيدى كان يطمح بكل ما يمكن لدنيائه أن  
تعطيه من عطاء معنوى أو مادى. ولذا، استطاع أن يعبر عن  
شعور الإنسان بالفشل والضعف والعجز. وقد عبر التوحيدى  
عن ضعف الإنسان الجسدى والنفسى حين قال واصفاً  
نفسه:

«وكان الكلام فيها يقسو مرة، وبلين أخرى،  
ويحمد طوراً وينقد طوراً، ولا يتألف اختلافاً، له

وهو يتطلع إلى متع الدنيا دونما زهد فيها، وبعد أن عرفنا الجوع العاطفى الذى أبرزه فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقاسبات)، إذ إنه يتوجه إلى الله بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب، وكذلك فى (الإشارات الإلهية)، إذ نجد أن شعوراً من اليأس المعترف به والتوق العاطفى إلى المودة والصحة قد تغلغل فى نفسه إلى مدى بعيد، وكذلك تجده فى سؤاله عن سر الخوف فى الإنسان!

ولكن، هل كان التوحىدى الشخص الوحيد الذى ابتلى بما ابتلى به؟ بالطبع لا، ولكن التوحىدى كان قادراً على أن يعبر بالكلمة البليغة عن أحاسيسه، واستعان بالصور الحية والمعنوية لتوكيد المعنى الذى أراد، بالإضافة إلى استشارة خيال القارئ؛ وقد استقصى ووازن وناظر، وهو يفعل ذلك، مع التوازم والإيقاع والترادف، واستعان كذلك بالتوضيح والتفسير والتفصيل والتقريب إلى الذهن والتصور، فقد كان إحساس التوحىدى بالغاً بالأشياء والأفكار، وهذا الإحساس البالغ دفعه إلى الإفراط فى الإبانة عنها، مستعيناً بالمعرفة الواسعة والثقافة الموسوعة المتشعبة، والثروة اللغوية الغزيرة التى مكنته من التعبير الفنى.

وصور التوحىدى فى كلامه، كما يقول إبراهيم الكيلانى، تركيبة واقعية أدبية، تحيط كلماتها القليلة بجميع خصائص الموصوف النفسية والخلقية والفكرية. وهو حين يسخر، يعود على الصفة الطيبة بمجموعة من أدوات الاستثناء والاستدراك والتضمنى والنفى، التى تنفى فى النهاية الصفة الطيبة، ولا تبقى منها إلا آثاراً باهتة، ولا عجب فى ذلك، فهو حاذق جداً فى استعمال اللغة، حتى إن مسكويه يخاطب التوحىدى بقوله: «أيتها الشيخ المصطفى» فى (الهوامل والشوامل)، وحتى إن الخوانسارى يقول فى (روضات الجنات) إن التوحىدى كان يعرف به أبى حيان النحوى. والتوحىدى نفسه يقول، فى مقدمة (البصائر والذخائر):

«لم نجد لغة كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج وألطف مخارج، وأعلى مدارج، وحرورها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوعلى، ومعارفها

كان التوحىدى محروماً مما يحتاجه أو يحسن إليه من معطيات الدنيا ومتعتها؟ هل كان الأمر لصراسته فى وصف من يقابله أو يستلكن به؟ لكن هذا القول ينقض أن التوحىدى كان أحياناً يتزلف ويتقرب من الوزراء والرؤساء دونما حرج؛ صحيح أنه كان يفتض بقول مايشعر به تجاههم بعد أن يعرفهم ويعرف مواطن الضعف فيهم، ولا يكون ذلك إلا بعد أن يلوى من حرمانهم أو عدم تقديرهم لمواهبه ما يستثيره، ولكن لم كان هؤلاء الرؤساء والوزراء لا يحتفلون ولا يباهون بفضبه؟ يخيل إلى أن الرجل كان مولعاً بتبيين وجوه العيوب فيهم، أكثر مما كان حرصاً على استرضائهم. ومن هنا يخلو من العيوب الدقيقة؟ ولكن التوحىدى، كما يبدو، كانت له معرفة خارقة بالنفوس البشرية وبما فى هذه النفوس من عيوب مستكنة، ولم يتردد أبداً فى أن يكشف عن هذه العيوب عندما كان يفتض. فابن العميد، وكذلك صاحب بن عباد، كانا من هؤلاء الناس، ولكن التوحىدى ركز على عيوبهما عندما غضب، وتناسى حسنتهما، وكأنه به يبحث عن هذه العيوب بحث مستقصى. زد على ذلك أن التوحىدى - كما يبدو أيضاً - كان من النوع التشاؤمى الذى ينظر إلى الحياة بمنظار أسود، فلا يجد فيها ما يمدح، ووجد فيها الكثير مما يذم، وكل باحث يجد فى ما يتطلع إليه، المبهج المسر، والمسيء المؤلم. وربما كان عدم زواجه وإحباطه من الأمور التى حرمته من الرقيق المؤنس فى حياته. ومع ذلك، أتحيل أن التوحىدى لو تزوج لكان مصدر نكد على زوجته وأولاده! والدليل على أن نفسية التوحىدى لم تكن نفسية متفائل، أنه قد أحرق كتبه عام ٤٠٠هـ، فلا يستفيد منها الناس، وقال فى ذلك ما قال، وهل نجد فى الناس الذين نعرفهم مثل هذا النموذج؟ لا شك أنهم موجودون ويملكون الصغائر القليل على الكبير الكثير عندما يطلون الأشياء على الرغم من ذكائهم ومعرفتهم، وإلا لما وجد متفائل ومتشائم، هكذا خلقهم الله!

والواقع أن مثل هؤلاء الناس قد يتهمون فى دينهم وبأسهم من رحمة الله. ولم يكن اتهام الخوانسارى أبا حيان بالكذب وقلة الدين بلا سبب، وهل مقارنة عبدالرحمن بدوى التوحىدى بالأديب الألمانى كافكا بلا سبب أيضاً؟ نقول ذلك بعد أن عرفنا أثر الحرمان على التوحىدى، لاسيما

أشمل، ولها هذا النحو الذى حصته منها حصة المنطق من العقل، وهذه خاصة ما حازتها لغة على ما قرع أذنانا وصحب أذهانتنا من كلام أجناس الناس.

والتوحيدى ذو عقل تساؤلى لنحو فى اللغة، كما يظهر فى سؤاله عن سر استعمال أدوات السؤال، إذ يقول: لم صارت أبواب البحث عن كل شئ موجود أربعة، وهى: «هل»، و«أما»، و«أى»، و«لم»؟ فى إطار أسئلته الكثيرة التى وجهها إلى مسكوبه فى (الهوامل والشوامل). وهو ذو إحساس عميق بالمفردة اللغوية، كما يتبين من قوله فى (الإشارات الإلهية):

«أين موقفى وتوقفى، وأين تصرفى وتصروفى، وأين تسمى وتفسفى، وأين تحرقى وتشوقى، ويباتى وتيباتى، وأين استباطى وخططى، وأين سقامى ومحتى، وأين أبى وأبى، وأبى وأبى، وأبى كوتى وعنى وعنى ومنى وكأتى».

والتوحيدى قادر على التمييز بين الكلمات ذات الدلالات المتشابهة، كالتشبيهية والطبيعة والنحية والفريضة والنحية والسجية والشيمة، كما يتبين من مطالعة كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتابه (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى)، وكتابه (الهوامل والشوامل). وهو قادر على أن ينطق أستاذة أبى سليمان المنطقى بحديث حول لون الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان، وهو قادر فى تخرير الأوصاف والنوع، حتى يكون موضوع النعت طريفاً جليداً. وهو قد استعمل تعبيرات لم يسبق إليها، وأعطى تعريفات موضحة لهذه التعبيرات، تميزت بأنها تعريفات حافظة بالصورة البلاغية مع حلالة إيقاع وتوالم أصوات، كما فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). وحتى الخط العربى، نظر إليه التوحيدى نظرة فنية جمالية واعتبره من أشكال الزخرف الإسلامى.

والتوحيدى قدرة مذهلة على انتزاع التشبيهات من مصادر مختلفة، وهو يحرص - عن وعى وإدراك - على أن يكون فى تشبيهاته ابتكار، كما يتبين من كتابه (ثلاث رسائل

لأبى حيان التوحيدى). ويتلمس التوحيدى النعت الذى يوافق المفردة أشد الموافقة، كما يبدو ذلك واضحاً فى كتابه (مثالب الوزيرين). وقدرة التوحيدى على الوصف عجيبة متنوعة متشعبة، تتناول المحسوس والمعلوم، والكبير الضخم، والدقيق الخفى، والشائع المعروف، والجديد غير المألوف، والفطرى، والعملى، والطبيع والأموال المرتبطة بمعايش الناس، كما يتبين فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة). ويتجاوز التوحيدى، فى قدرته على الوصف، الكلام إلى وصف الحروف والسطور، كما يتبدى فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى). والتوحيدى بمجّ السجع الذى يتحصف فيه صاحبه الإيقاع والتنعيم، يتحصف الألفاظ، كما يتبين من كتابه (مثالب الوزيرين). وأدعية التوحيدى فى الغالب مطولة، ولكن ذلك لا ينبغى عن عجز التوحيدى عن القول بالبلغ للموجز، وإنما كانت الإطالة فى تلك الأدعية وليدة ظروفها ومناسباتها، ومن أجل التأثير القوى. والتوحيدى أدرك العلاقات التى تقوم بين المفردات اللغوية، ومنها تلك التى تكون بين الأفعال والأسماء، وبين حروف الجر وما ترتبط به، وتستعمل معه من أصناف الكلم. وكتاباته تقدم أمثلة على استقامة نسبة الأفعال إلى الأسماء، وعلى معرفته بمعانى حروف الجر، ووجوه استعمالها، مع قدرة على التفريق الدقيق فيما بينها، وولع عجيب باستقصاء أنواعها.

وللكلمات أصوات تشى بمعانيها، ويفيد التوحيدى من غزارة اللغة ومن جميع ما محتويه من خصائص الترادف والتقابل والتناغم والتألف، فيؤلف من ذلك لحناً موسيقياً. وهو يقدم أثر المعرفة والقدرة اللغوية وحرارة النداء وبلاغة القول وتوازن العبارات على نحو فريد. وهو يفضل الشر على الشعر، ويقول فى ذلك، فى (الإمتاع والمؤانسة): «فالشعر أصل الكلام والنظم فرعاه. والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل». ويقول - فى (الإمتاع والمؤانسة) - «إن الكتب السماوية القديمة والحديثة كلها منثورة لا تنقاد للوزن. ولا تدخل فى الأعراس». ويقول كذلك:

«إن الوحدة فى (الشعر) أظهر، وأثراً فيه أشهر، والتكلف فيه أهدأ، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبية على شئ إلا إذا كان ذلك

وتحدث ابن خلدون عن نفاذ فكر التوحيدى وأصلاته وموسوعية ثقافته.

ويقول زكريا إبراهيم:

«إنه استطاع أن يصير بلغة أدبية عن أعمق المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية، التي كانت تقلق بال الفلاسفة في عصره، وإنه لم يكتف بأن أخذ من كل عالم بطرف، بل حاول أيضاً أن يضارب الآراء بعضها ببعض، وأن يولد الدهشة في نفوس الناس».

وقد حاول التوحيدى أن ينبه الناس إلى توعية الدقة في تمثيلاتهم اللفظية، وأدرك العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائماً بأسئلة لغوية، مع الاهتمام في الوقت نفسه بتجديد معاني الألفاظ تحديداً علمياً دقيقاً.

#### دين التوحيدى على اللاحقين:

قد يقول قائل: إن التوحيدى لم يكن الكاتب الوحيد الذى أثر في اللاحقين، فما بالنا نهتم به وننقد له مؤتمراً؟

لن أجيب عن هذا التساؤل نظرياً، فما أسهل أن يأتي الإنسان بنظرية تدعم حكمه ورأيه. وأنا أستاذ في الجامعة الأردنية وعضو مؤسس في مجمع اللغة العربية الأردني.

ولذا، فإن إجابتي ستكون ذات طابع عملي مستمدة من الممارسة دون الاعتماد على النظريات. ففي الجامعة الأردنية، كما في مجمع اللغة العربية الأردني، نحاول أن ننقل المصطلح من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، وبهعب علينا أحياناً أن نجد الكلمة العربية الملائمة. ونحن ندرك أن كثيراً من المصطلحات قد اخفى ولم يعد يستعمل في حياتنا الحاضرة، ولذا فإن ما نبحت عنه هو الكلمة العربية التي تقابل الكلمة الأجنبية التي لا تزال مستعملة في أيماننا هذه. وانطلاقاً من حاجتنا هذه، قد نتاج أحياناً إلى الكلمة العربية الاصطلاحية التي تؤدي المعنى المطلوب، ويفهمها الإنسان العربي المثقف ثقافة معقولة. ولذا، أليس من الممكن أن تعد قوائم بالمصطلحات الأجنبية التي تستعمل في زماننا هذا، وأن نجد لها المصطلحات العربية؟ قد يبدو الأمر صعباً. ولكن لم

دليلاً على حسن ذلك الشيء وبقائه وبهائه ونقائه».

ثم يستشهد بقول ابن كعب الأنصاري:

«ومن شرف الشر أن النبي (ص) نطق به أمراً وناهياً ومستخبراً ومخبراً وهادياً وواعظاً وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة الشر، وإلا لما فيه من النقص. ولو تساوى بالنطق بهما، ولما اختلفا، اختص بأشرفهما، الذى هو أجول في جميع المواضع، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع».

وفي لغة التوحيدى نقف على استعمال اللغة العربية استعمالاً حاداً في الجدل الذى يعتمد المنطق ويتكى على الفلسفة. وبكاد التوحيدى يتوحد مصطلحات أهل المنطق حين يورد هذه المصطلحات على لسان أبى سعيد السيرافي. وقد خاض التوحيدى في موضوعات ترتبط بعلوم الإحياء في كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، ووقف على اعتبار فكرة النسبية في مفهومها البسيط القديم بدقة وسعة موسوعيين، وبجدة وإبتكار، وقوة تمبير، وجمال أسلوب، في كتاباته التي لم تتوافر في مجتمعه لكاتب من القدماء.

لا عجب، إذن، أن يقول ياقوت في التوحيدى: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء ونطقاً وفصاحة ومكتة». وهو - كما قال ياقوت - كثير التحصيل للعلوم في كل من حفظه، واسع الدراية. وأن تقول عنه دائرة المعارف الإسلامية:

«إنه حمل لواء الطريقة الجاحظية كالمطابقة بين المعنى والمبنى، والوضوح والصفاء والدقة والطرافة، والمبدع من التكلف والتزيق المصطنع، يساعده على ذلك لغة مطواع غنية، بلغت حداً من قوة التعبير والمعق لا مزيد عليه».

ويقول فيه آدم متر: «أسلوب التوحيدى أروع آيات الشر العربى» (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى). ولم يكتب في الشر العربى بعد التوحيدى ما هو أسهل وأقوى وأجد تمبيراً عن شخصية صاحبه مما كتب التوحيدى.

عندما سموا مخترعاتهم الجديدة؟ كلكم يعرف أنهم قد فعلوا ذلك، وأفادوا عن سبقهم، فلم لا نفيد نحن من سبقونا؟

إن علمائنا الماضين كثيرون، وأحسب أننا لم نغد من تراثهم الكبير، وأضمتنا وقتاً كثيراً ونحن نتتبع المعاجم، لمعرفة الكلمات الاصطلاحية. واستعمالنا المعاجم ليس عبثاً، لكن لنقصرها على ما لا نجد له من قبل مقابلاً بالعربية نرضى عنه. لنجرب والله هو الهادي إلى الصواب.

لا نوظف أبحاثنا في الدراسات العليا لعمل من هذا النوع؟ وقد يكون من الأسهل عليهم أن توضع قوائم منفصلة، تختص كل منها بمعلم من العلوم، كي تسهل على أبحاثنا هذا العمل؟ ومعلوم أن التوحيدى ألم بأكثر من علم، وهذا يجعل مثل هذه التجربة أكثر فائدة لشمولها. وقد توسع التجربة، فنعمد إلى كل عالم من علمائنا القدامى فنضع له فى اختصاصه، إذا لم يختص إلا بمعلم واحد، وفى اختصاصاته إذا كان ذا اختصاصات عدة، ونفيد من جهده وتعبه؟ ألم يفعل الأوروبيون ذلك حين أفادوا من الجذور اليونانية واللاتينية،

## المصادر والمراجع

- (١) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٦.
- (٢) زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدى، أدب الفلاسفة، وفلسوف الأدباء، ط ١ القاهرة ١، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- (٣) إبراهيم الكيلانى: أبو حيان التوحيدى، من سلسلة تزيين الفكر العربى، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.
- (٤) عبد الرزاق محي الدين: أبو حيان التوحيدى، سيرته وأقاربه، الطبعة الأولى، مصر ١٩٤٩.
- (٥) المقدس المبرور بالشراى: أحسن التقاسيم فى معرفة أقاليم، الطبعة الثانية، مدينة لندن، مطبعة بريل، ١٩٠٩.
- (٦) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، طبعة القاهرة، ١٩٥٠.
- (٧) أبو حيان التوحيدى، الإصاح والمؤانسة، ثلاثة أجزاء، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- (٨) أبو حيان التوحيدى، البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٦٤. وكذلك تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.
- (٩) محمد كرد على: أمراء البيان، جزيان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧.
- (١٠) زيد أحمد بن سهل البلخى، وهو المظهر بن طاهر المقدسى: البدء والطابع، طبعة باريس ١٨٩٩.
- (١١) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى الشافعى: بهية الوعاة، فى طبقات اللغويين والنحاة الطبعة الأولى ١٣٢٦ هـ مطبعة السعادة.
- (١٢) تاريخ الحكماء: وهو مختصر الفرونى المسى بالمنتجب للقطعات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء. لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القطفى، بغداد، مكتبة المتن، ومؤسسة العالجهى بمصر.
- (١٣) أبو على أحمد بن محمد المعروف بمسكه: تجارب الأمم، جزيان، تحقيق: هـ. ف. أمبروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤ - ١٩١٥.
- (١٤) إبراهيم الكيلانى: ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى، تحقيق ونشر: طبعة دمشق ١٩٥١.
- (١٥) آدم مزر: الخطبة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة: محمد عبد الهادى أبى ربه، جزيان، طبعة القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٤١.
- (١٦) والطبعة الثالثة ١٩٥٧.
- (١٧) أبو الفتح عثمان بن جنى: الخصائص، طبعة القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ - ١٩٥٦.
- (١٨) دافرة المعارف الإسلامية.
- (١٩) ديوان الشريف الرضى، طبعة بيروت ١٣٠٧ هـ.
- (٢٠) الرزير أبو شجاع محمد بن الحسن الملقب بطهر الدين الروزبارى: فكل تجارب الأمم، تحقيق ونشر: هـ. ف. أمبروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٦.
- (٢١) محمد باقر لموسى الخراسانى: روحانيات الجفان، فى أصول العلماء والسادات، طبعة طهران ١٢٧١ هـ.
- (٢٢) ابن أبى الحديد: شرح فوج البلاغة، طبعة دار نشر الكتب العربية الكرى، ١٩٢٩.
- (٢٣) أبرحان التوحيدى: الصلابة والصلح، ويعلق بها رسالة فى الطوبى للتوحيدى كذلك. طبعة الأستة، مطبعة الجواب ١٣٠١ هـ وطبعة ١٣٢٣ هـ.
- (٢٤) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن قى الدين السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.
- (٢٥) أحمد أمين: طهر الإسلام، الجزء الثانى، طبعة القاهرة ١٩٥٢.



- (٢٥) موفى الدين أبو المباس أحمد بن القاسم بن خليفة المروى بابن أبى أسيمة: عيون الأثباء في طبقات الأطباء. شرح وتحقيق: نزار رضا، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.
- (٢٦) الوطواط، إبراهيم بن يحيى بن علي الكتي: غرر الخصائص الواضحة، وغرر التقاليف القاضحة. طبعة القاهرة، مطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ.
- (٢٧) ابن النديم: الفهرست، نشر المكتبة التجارية بمصر، طبعة للطبعة الرحمانية بمصر، ومكتبة خياط، بيروت.
- (٢٨) مصطفى بن حيدلله، المشهور بحاجي خليفة: كشف القنون عن أساس الكتب والقنون، تصحيح وطبع محمد شرف الدين وزميله. الطبعة الثالثة. طهران ١٩٦٧. المكتبة الإسلامية، والجامعة تيريزي.
- (٢٩) الحسين بن أحمد بن عاتق: ليس في كلام العرب، تحقيق: أحمد عبد الفتاح عطار، على نفقة السيد حسن شربل، دار مصر للطباعة.
- (٣٠) أبو حيان التوحيدى: عقاب الوترين. تحقيق: إبراهيم الكيلاني، نشر دار الفكر، دمشق، ١٩٦٦.
- (٣١) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسموي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، وضع القهارس ودفقها يوسف أسعد داغر. دار الأندلس للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ - ١٩٦٦.
- (٣٢) ياقوت الحموي: معجم الأدياء. مراجعة وزارة المعارف المصرية، الطبعة الأخيرة، مطبعة دار للمأثور وعيسى البابي الحلبي بمصر. نشر: أحمد فريد الرفاعي.
- (٣٣) ابن سعد المغربي، علي بن موسى، وأخرون: المغرب في حلى المغرب، تحقيق وتعليق: شوقي ضيف وآخرين، القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣ - ١٩٥٥.
- (٣٤) أبو حيان التوحيدى: المقامسات. تحقيق وشرح: حسن السندي. الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٦.
- (٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي: المصظم في تاريخ الملوك والأمم. الطبعة الأولى. دار المعارف المشقية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ.
- (٣٦) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.
- (٣٧) زكي مبارك: الشعر الفنى في القرن الرابع الهجرى، جزيان، طبعة مصر ١٩٣٤.
- (٣٨) أبو حيان التوحيدى ومسكره: الهوامل والموامل. نشر: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة. مطبعة التاليف والترجمة ونشر ١٩٥١.
- (٣٩) أبو المباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان: وليات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد. نشر: مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م، الطبعة الأولى. وكذلك طبعة القاهرة ج ١.



# التوحيدى المفكر الموسوعى

رشيد الداودى \*

فلربما كان من الموالى كما يرى أحمد محمد الحوفى وعبدالرحمن بدوى بينما يذهب محمود إبراهيم إلى أنه من أصل عربى<sup>(١)</sup>، على أن الآراء تتفق فى شئ واحد؛ هو قرنه من الفقراء والغرباء<sup>(٢)</sup>.

على أن التوحيدى، فيما ثبت، كان لا يهتم كثيرا بالبحث فى حياته العائلية لكونه عاش يتيما فى كفالة عمه الذى ييغضه وصى إليه.

ولذلك رأينا يجب ابن العارض بعدما سأل:

– أيهما تفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟..

فأجابه بقوله:

« لكل أمة فضائل ووزائل »<sup>(٣)</sup>

والتوحيدى يذكرنا بأشياء وأشياء..

○ يذكرنا بقدرته على النقل الدقيق وبجمال خطه، وبالحالة المادية الصعبة التى عاشها.

كلما تذكرنا أبا حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى تذكرنا القرن الرابع الهجرى، وتذكرنا أولئك المعالقة الكبار من رجال الفكر العربى الذين أعطوا المطابع الوافرة، وكان لهم شرف فى نشر العلم وإذاعته وجعله فى متناول الأغلبية.

وإن أبا حيان هو واحد من هؤلاء السابقين. وقد أسهم إسهاما كبيرا فى تحريك الذهنية العربية، وفى تنشيط المذاهب الدينية، وإخضاع الفلسفات للندفاع عن آرائها أو إخضاع الدين لهذه العلوم المستحدثة.

وتذكرنا حياته بالخييات والتشاؤم، كما تذكرنا حادثة إحراق كتبه بالمأسى الذاتية وبوجوه أدب الحرمان عند العرب.

وإذا كنا نعتز بهذا الرجل، فإن حيرتنا بقيت مستمرة لئلا أصله. وحتى ياقوت الحموى نفسه أشار إلى أنه يجهل هذا الأصل جهلا تاما<sup>(٤)</sup>. وكما يبدو من مؤلفاته أنه يجهل الفارسية، ولكن مع ذلك لا يثبت بالقطع أنه عربى<sup>(٥)</sup>.

\* باحث تونسى.

وسيطرت «شغب» وأم المقتدر» على ابنها الصغير هذا، وضعت تحت رحمة مطامحها، وأفسحت المجال للفسدة والخارجين عن القانون ليحكموا الدولة ويسوسوا الناس حسب شهواتهم. والغريب أن الفسدة تحكموا فى شعور الدولة، فكانوا ينجبون ويسلبون ويتمردون، وأصبح الخليفة يولى بلا حضور ويعزل بلا مشورة.

وتفشى فى هذا القرن الإرهاب السياسى والاضطهاد المذهبى، وكثر التنكيل بالمسؤولين فى السلطة ووصل إلى حد التنصية الجسدية<sup>(٦)</sup>. ومن صور ضعف الدولة المركزية فى بغداد، ظهور بوادر الانفصال عنها، ولذلك رأينا حرص أكثر الولاء على أن تكون لهم إمارات مستقلة، فنشأت دول فى مصر وخراسان وفارس وفى «ماوراء النهر» وأفريقية. ونشير هنا إلى مظاهر الفوضى والطبقية والانحلال التى سادت ببغداد أيضاً، فالوزير «ابن الفراء»، مثلاً، كان ينفق بسخاء على ملذاته؛ يأكل بملاعق من البخور، ولا يأكل بالمعلقة إلا لقمة واحدة، فكانت توضع على المائدة عند كل وجبة للاثون ملمقة. ويذكر الثعالبى فى «تجمة الدهر» أن الوزير المهلبى كان له نداء يجتمعون عنده فى الأسبوع مرتين، ومن هؤلاء ابن معروف والقاضى التوشى<sup>(٧)</sup>.

كان هذا هو عصر أبى حيان التوحىدى الذى ولد ونشأ فيه. وتعرض محمد كرد على فى كتابه (أمرأه البيان) إلى هذا العصر يقول:

«هو العصر العباسى الثالث... فسدت فيه عصبية بنى العباس، فلم تبق لهم كلمة مسموعة ولا رأى جميع<sup>(٨)</sup> ولا قوة نافذة، ولا كيان يرجى معه البقاء... تغلظت الأغاجم فى جسم الدولة، وتسلطت على الأمور، ومادخل القرن الرابع حتى رأيت الأمور تلتوى ودولة الخلافة تضلّ وتراجع.

وقد شمل الضعف معظم أوضاعها وعاش سوس الفساد فى ذلك الجسم العظيم، وتأثر عقد البلاد الإسلامية وانتقصت من أطرافها، والأوهاء مشتهة والنفس شعاع.

○ ويذكرنا بشراء الفكرة وعمقها، ويقرن المفارقات، وبصراعات المذاهب، وبنقاء العبارة وصفاء الأسلوب.

○ ويذكرنا بمناجاته الحارة إلى خالقها بعد مرحلة اليأس، وبالأبعاد المركزة التى تكشف لنا شخصية التوحىدى الإنسان والأديب والمفكر الموسوى الجرى.

وفى مجال تأطير شخصية أبى حيان التوحىدى، يستوقفنا القرن الرابع الهجرى الذى ولد وعاش فيه هذا المفكر المتميز.

### أضواء على القرن الرابع الهجرى

وإذا كانت الدراسات التى تنعى بالحضارة الإسلامية القديمة لا تغلو من التعرض إلى العهد العباسى، فإن التركيز كان أكثر على القرن الرابع الهجرى. وهذا فى رأى ساهم إلى حد كبير فى التعريف بالكثير من الأعلام الذين أضاعوا الطريق للأجيال من بعدهم، ومن هؤلاء ابن جرير الطبرى وأبو الحسين الأشعرى والباقلانى والماورى صاحب (الأحكام السلطانية) والجوهنى والغزالى ومسكويه وأبو فرج الأصفهاني والمعرى والشريف الرضى والجرحاني وابن النديم وأبو هلال العسكري، وغير هؤلاء من أعلام القرن الرابع الهجرى.

وإذا كان أكثر من مصدر أثبت أن هذا القرن شهد ازدهار حركة الفلسفة والنقل فى العراق، وعرف وفرة المجالس العلمية التى كانت تتعقد هناك، وأشار إلى الصراعات التى حصلت فيه بين المثقفين والعلماء حول ما استجد فى فنون المعرفة أو حول ما يؤخذ عنه أهل الصوفية أو الفقهاء، فإنه كان أيضاً عصرًا مليحًا بالتناقضات التى واجهت الحكم العباسى، خاصة بعد موت الخليفة المكتفى سنة ٢٩٥هـ؛ ففى هذا الطرف رأينا «مراكز القوى» المتمثلة فى:

– القادة من الأتراك.

– وفى «حريم القصور».

– وفى الوزراء وبعائتهم.

وكلها تتفق وتعلن – إثر موت المكتفى الذى عرف ببقاء واستغفاد الدولة من مشروعاته وإنجازاته – كلمتها حول صبي صغير لا يتجاوز عمره عشر سنوات فلقبه بـ «المقتدر».

وإن أوضاعه الاقتصادية فرضت أحوالا متدهورة كانت تنبئ بخراب السلطة المركزية؛ الأمر الذى ساهم فى تقسيم المجتمع إلى قسمين متمايزين هما: الأثرياء والفقراء.

والحياة الاجتماعية فى هذا القرن، هى الأخرى، كرمت لكي تبقى الطبقة الفقيرة تعيش فى الحرمان، وقدم أبو حيان التوحيدي صورا عدة عن هذا الحرمان، ووصف هذا الحرمان بقوله إن أصحاب العيال يسلكون سهلا وعرة قد لا تقبلها الأخلاق وكل ذلك من أجل توفير الكسرة اليابسة، والبقيلة النابذة، والقميص المرقع<sup>(١١)</sup>.

أما الأغنياء، فهم طبقة الملوك والأمراء والوزراء ومن يلود بهم؛ كبعض العلماء، والأدباء، والتجار.

ونتيجة لهذه الهيكلية الاجتماعية التضاضية، توفر لدينا نوعان من الأدب:

○ أدب الطرف: وأدباؤه صوروا حياة اللهو فى قصور الأمراء، وفى مجالس أصحاب المال.

○ وأدب الشكوى والحرمان: وأدباؤه عبروا عن أجواء الحرمان والبؤس والشقاء والغبن.

### أدب التوحيدى

والملاحظ أنه ليس من اليسر تنزيل أدب أبى حيان ضمن هذه الطبقة أولئك؛ لأن أبى حيان:

«من جنود الطبقة العامة فكان عالما بحالتها ومتحمسا لقضاياها، ولكنه باشر الخاصة: (طبقة الوزراء) وعاش جانبها مع وزراء عصره فتلون أدبه بأبعاد جديدة جعلته أدبيا متميزا فى القرن الرابع؛ ولعله كان يمر عن مطامح العامة المختلفة ويسجل استخفافه به (ففة النهاية) إلى جانب خضوعه فى أدبه لما تحليه عليه أجواء المجالس الأدبية التى تقدم فى إطار الخاصة»<sup>(١٢)</sup>.

ولو حاولنا فحص النصوص التى تحدثت عن التوحيدى؛ لوجدنا فى بعضها شيئا من التجاوزات، مثل اتهامه بالزندقة،

لم يكذب ينسب الرعب الأول من هذا القرن حتى استولى ابن رائق على البصرة وواسط، واستأثر البريدى به «الأهواز وأعمالها»، وذهب أبناء «بويه الديلم» إلى فارس والرى وأصفهان وطبرستان وجرجان وكرمان والجبل، وغدت «خراسان وما وراء النهر» بيد السامانية، والموصل وديار بكر ومصر ربيعة فى أيدي بنى حمدان، وانتقلت «مصر والشام» إلى الإخشيدية و«البحرين واليمامة» إلى القرمطى، و«المغرب وأفريقية» إلى القائم العلوى و«الأندلس» للناصر عبد الرحمن الأموى.

ولم يبق للطبقة العباسية غير بغداد وأعمالها والحكم فيها لابن رائق، وليس للطبقة وزير، وإنما كان له كاتب يدير إقطاعاته وإخراجاته القليلة<sup>(١٣)</sup>.

كما أورد محمد كرد على صورا عدة عن قتل الخلفاء وطمعهم، وذكر بالوضع السيئ للطبقة العباسية الذى أصبح بلا دور، وتكاد مهمته تنحصر فى المسائل الدينية، له القول وغيره الممثل. كما تحدثت عن حياة القرامطة فى (العراق والشام)، وأشار إلى تنوع المذاهب والملل؛ فكان «أهل البصرة، قنبرية وشيعية وحنابلة»، و«إقليم خوزستان»: معتزلة و«بغداد»، تجمع جميع النحل.

وأشار هذا المؤرخ إلى كثرة المناورات والدسائس، وإلى الخوف من السلطان والجهلة؛ لذلك احتفى بعض العلماء بأدب «التقية»، فكان ما كان من تأليف «المجالس السرية» الجامعة لأرباب العقول والفلاسفة، وكان التوحيدى واحدا منهم فى هذا المهد<sup>(١٤)</sup>.

وعاش التوحيدى أهدأ حياة خطيرة فى هذا العصر، كما أدرك الضعف السياسى الذى اعتري الدولة العباسية، وشاهد حركة الازدهار الفكرى التى انتمت فى المجالس والنوادر وفى حلقات التدريس أيضا.

ومادنا تحدثنا عن الإطار السياسى لهذا القرن، فيحسن أن نقول عنه أيضا: إن هذا القرن كان مليئا بالفتن والغرائب،

الهجرى فى كتابه (ظهر الإسلام) (١٨)، فقال عنه: «إنه من أشهر الكتاب فى العصر البوهمى»، كما أشاد بحق آرائه، وخصائص أسلوبه فى مقدمة (الإمتاع والمؤانسة).

ونأتى فى النهاية إلى آراء الناقد زكريا إبراهيم صاحب كتاب (التوحيدى) الصادر فى «سلسلة أعلام العرب»، فرى هذا الناقد يعنى فى دراسته بالنواحي الفلسفية وقد انتهى بها إلى أحكام منها:

أولاً: أن مجموع كتابات التوحيدى يمثل فكراً واعياً، ومسؤولاً ويترجم عن روح العصر وأوضاعه.

ثانياً: أسلوب التوحيدى قرب الفلسفة من الجماهير العريضة.

ثالثاً: اعتبار التوحيدى رائد حركة التنوير، ألم يكن هو أبرز أديب نقدى انطباعى فى القرن الرابع.

فهل فى هذه الآراء ما يمس خصوصيات «النص عند التوحيدى»، وما يؤكد تفوقه فى قرن المفارقات؟

### التوحيدى والنص الباقي

بالتاكيد، حينما نستوفى دراسة مؤلفات التوحيدى، نرى هذا المفكر ألف فى أغراض عدة، وكتب فى أكثر من قضية، وكتاباته عامة تتسم بهذا الأسلوب البنائى الذى يعطى للجملة هذا التمرد على السجع، وهذا الامتداد الصوتى الأليف.

والتوحيدى غزير الإنتاج، ولا عجب فى ذلك؛ فثارجل مثقف موسوعى، ولولا أنه أحرق معظم مؤلفاته فى أغريبات حياته لكنت الفائدة منها أهم (١٩). على أن ياقوت فى (معجم الأدباء) أورد ثبثاً بأسماء بعضها؛ كما أنشأ التوحيدى نفسه إلى بعضها فى ثانيا ما كتب، وقد نجد كتباً للتوحيدى لم يرد ذكرها، ولكنها طبعت بالفعل.

ولو حاولنا إعطاء فكرة عن كل مؤلفاته لتمرر علينا ذلك، لأن هذه المؤلفات لا يزال بعضها مخطوطاً وموزعاً على مكتبات العالم، وبعضها ضاع وأُتلف على أن من أهم مؤلفات التوحيدى هي:

ومعروف أن هذا الانهم لا يستند إلى أى دليل، ومصدره هو ابن الجوزى المتوفى سنة ٥٥٧هـ، وعن ابن الجوزى تمددت الروايات المختلفة وقيل. فى هذه القضية ما قيل وكذلك الشأن حينما اتهم بـ: «التزهد فى الحديث النبوى»... إلخ.

وبجانب هذه الآراء تستوقفنا آراء أخرى مضادة وكلها تنوء بمواهب التوحيدى، وبقدراته الفنية، ومن أصحاب هذه الآراء ياقوت الحموى الذى اطلع فى القرن السابع الهجرى على بعض مؤلفات التوحيدى ونقل منها الكثير.. فهذا المؤرخ ترجم له فى (معجم الأدباء) قائلًا عنه: «كان فيلسوف الأدباء، وجاحظياً يسلك فى مؤلفاته ممالك الجاحظ» (١٣)، كما عده السبكي من فقهاء الشافعية ومن المؤرخين الكبار اللامعين.

أما آدم متز؛ فهو وإن لم يتأثر بأحكام القدامى، لكنه أبهر بأسلوب أبى حيان، وأدبه وفكره، لذلك قدره فى زهارة ثامة قائلًا: «إنه أستاذ لكتاب القرن الرابع الهجرى» ثم عده فيما بعد «أعظم كتاب الشر العربى على الإطلاق» (١٤).

توالت الشهادات التقديرية فى التوحيدى وأدبه من طرف النقاد العرب المعاصرين، قرأنا زكى مبارك فى (الشر الفنى) (١٥) يصفه على رأس كتاب الآراء والمذاهب فى القرن الرابع الهجرى، كما صوره بأنه مثقف موسوعى وثابته عصره، ويرى هذا الناقد أيضاً أن التوحيدى كاتب موهوب متمكن فى فهم النزعات الفلسفية فى كتابه (المقابسات)، ومن رأيه أن التوحيدى ذو شخصيتين مختلفتين؛ فطورا يتمثل فى:

أ) شخصية الأديب. وذلك حينما يتحدث عن نفسه وعن عواطفه وهمومه.

ب) وفى شخصية الباحث الموسوعى لما ينقل من الصور المختلفة من ضروب الفنون (١٦).

وزكى مبارك أعجب أيضاً بأسلوب التوحيدى، فأشاد به قائلًا إنه «كاتب يمزج بين السجع والمزوجة» (١٧).

أما أحمد أمين، فإنه مدح التوحيدى أكثر من مرة، خاصة لما قدم دراسته عن الحياة الفكرية فى القرن الرابع

## ● الصداقة والصديق:

وهو كتب مهم قال عنه زكي مبارك: «إنه من أنفس ذخائر اللغة العربية»<sup>(٢٠)</sup>. وكما هو معلوم، فإن التوحیدی ألفه في أدق مراحل حياته، وما بلغت النظر في هذا الكتاب أسلوبه الشائق، حتى إنه يمكن القول بأنه تعبير عن خصائصه الأسلوبية، وهو في الوقت نفسه يعكس حال اليأس التي انتهت إليها.

## ● البصائر والذخائر:

والكتاب وضع فيما بين أعوام (٣٥٠: ٣٦٥) وهو مؤلف جامع؛ نجد فيه التفسير، والأدب، والحديث، والتاريخ، واللغة. والتوحیدی يكشف فيه عن ثقافته الموسوعية؛ وأما منه العملية؛ إذ تجده ينقل عن أرسطو، وأفلاطون والسيرافي؛ ورابعة المدونة وابن حنبل، وسواهم.

## ● أخلاق الوزيرين:

وفي هذا الأثر يشنع التوحیدی بالوزيرين وابن العميد وابن عباد، ونقى هذا التأليف في المسودة إلى سنة ٣٧١ هـ.

## ● الهوامل والشوامل:

وقد ألف حوالي سنة ٣٧٥ هـ بعد مقتل الوزير ابن سعدان، ويشتمل على أسئلة في مسائل فلسفية ولغوية؛ وكلامية، وجهها التوحیدی إلى صديقه مسكويه.

## ● الإشارات الإلهية:

ومثلما هو معلوم أن هذا الكتاب وصلنا بعد أن أحرق التوحیدی كامل مؤلفاته في سنة ٤٠٠ هـ، ويحتوي على مادة صوفية، وفيه أدعيته الحارة إلى الله بعد مرحلة اليأس.

## ● المقابسات:

وروضه حوالي سنة ٣٩٠ هـ، ويتناول فيه موضوعات فلسفية واجتماعية وفكرية، ووصفه المستشرق مايكوف قائلا إنه يحتوي على مائة مقابلة أو محاوراة بين العلماء، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطق والإلهيات وموضوعات أخرى<sup>(٢١)</sup>.

## ● الإمتاع والمؤانسة:

وبعد هذا الكتاب من أهم آثار أبي حيان إن لم يكن أهمها على الإطلاق. وصدر في القاهرة في ثلاثة أجزاء: سنوات: ١٩٣٩، ١٩٤٢، ١٩٤٤، وقام بتحقيقه: أحمد أمين وأحمد الزين، وقد وضعه التوحیدی في أوائل عهده بالتأليف يوم كانت نفسه - كما يقول عبدالرازق محيي الدين: «لا تزال طماسة للفنينا راغبة الصلة برجال السلطنة»<sup>(٢٢)</sup>.

فهذه أهم مؤلفات التوحیدی التي تبرزه عالماً وباحثاً ومفكراً موسوعياً. وفي رأي أن هذه المؤلفات أوضحت:

أولاً: ذلك المتزج العقلاني الذي يلوح مظهرًا مميزًا في معظم كتبه، إذ كما هو متعارف عن التوحیدی أنه حاول، استقصاء الأمور في مسامراته مع ابن سعدان، أو في «البصائر والذخائر»، وحتى في «الهوامل والشوامل» حيث يجده يسأل مثلاً عن «العقل»: «ما العقل... وما السبب... وما العلة؟». وهذه الاستفسارات تجدها تنقلب في (الإمتاع والمؤانسة) إلى حرص شديد على التوسع والإطباب. ولاشك أن كل هذا يبرز البعد العقلاني والتعاطي إلى الفهم بالرجوع إلى العقل.

ثانياً: أوضحت منهج التوحیدی في مادة التفكير المتعلق بمنزلة الإنسان، لذلك رأيناه يبحث فيما يبرنو إليه الإنسان، وما يحارسه ويعيشه.

يقول التوحیدی في هذا الشأن:

«وقد ظن قوم أن الذين تمنعوا من الشهوات ورضوا بالزهد في اللذات، خائفوا الناس وحالوا بينهم وبين حظوظهم، وجرمهم ماهر لهم. وصلوهم عن محبوباتهم، وهذا ظن خطأ، وأى مراد في هذا للوافظين والمزهدين، والذين وصوا وأشفقوا، وردعوا عن الخوض في لذات النفوس الفضية والبهيمية؟... والله ما كان ذلك منهم إلا على طريق النصحية والشفقة والإعذار والإنذار، إلا أن يكون الذين ظنوا هذا إنما ظنوه لأنهم رأوا بعض المزهدين، وراغباء، وبعض الناصحين غاشاء، وبعض الأمرين مخالفًا...» (الإمتاع والمؤانسة: ج٢، ص ٩١).

نشاهده فى مواقف مغايرة، وتبرز هذه المواقف فى صور التشكى من القهر والفقرو... نراه مثلاً يستجدى قائلاً:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أطلقنى من  
لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشتري  
بالإحسان، اعتدبنى بالشكر، استعمل لسانى  
بقنوت المدح...» (٢٣).

وفى بعض نصوص التوحيدى تجده يهاجم علماء الكلام  
ومتأخرهم بالخصوص، ويصفهم بأنذع الصفات... يقول عن  
أحد كبارهم وهو «الداركى»:

«إنه أتخذ الشهادة مكسبة، وهو يأكل الدنيا  
بالدين ولا يرجع إلى ثقة وأمانة، ولقد تهتك  
بنسايور قديماً وبغدا حديثاً، هذا مع القدامة  
والوخامة» (الإمتاع والمؤانسة: ج ١ ص ١٤١).

وهاجم التوحيدى أباً بكر الباقلانى صاحب (إعجاز  
القرآن) بقوله:

«إنه يزعم أنه ينصر السنة، ويفهم المعتزلة، وينشر  
الرواية، وهو فى أضخاف ذلك على مذهب  
الخرمية، وطرائق الملحدة...» (المصدر نفسه،  
ص ١٤٣).

وأبو إسحاق النصيبى، وكان من كبار المعتزلة، لم يسلم  
بذوره من هجوم التوحيدى الذى قال فيه:

«إنه يشك فى النبوات كلها، وقد سمعت منه  
فيها شيئاً، وكان من أفسق الفاسقين... لا أعلم  
قائذرة إلا أنها ولا خساسة إلا أظهرها وجاهر  
بها...» (مثالب الوزيرين تحقيق إبراهيم الكيلانى  
١٩٦١ ص ١٤).

### التوحيدى الناقد

ومن عجرات هذا الفكر الموسوى أنه أبدى رأيه فى الكثير  
من القضايا النقدية ومسائل علم الجمال. ولعل من أهم تلك  
القضايا قضية الشكل والمضمون.

ومن رأى أبى حيان أن جمال النص لا يتحقق إلا  
بمراعاة جانب اللفظ وجانب المعنى، لهذا أشار فى (الإمتاع

ثالثاً: وأبرزت أن التوحيدى فى كتاباته بنى نوعية خاصة  
من التفكير؟ حيث تجده مرتبطاً بكامل الارتباط بواقعه ومن  
هذا الواقع كان يستمد تأمله ونقده ووصفه.

رابعاً: بينت العلاقة بين الفلسفة والتشريعة؛ لذلك  
وجدنا نصوصاً عدة فى (الإمتاع والمؤانسة) تتردد فيها أسئلة  
التوحيدى لأبى سليمان عن «السكينة».

خامساً: ونزلت الإنسان منزلة تغلب عليها المادة؛ فالإنسان  
- كما يرى أبو حيان: فى (الهوامل والشوامل) حائر فى فهم  
نفسه وإدراك مقاصده: «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»  
(الهوامل والشوامل: المسألة عدد ٦٨ ص ١٨٠) والتوحيدى  
يعرف الإنسان بقوله:

«والإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا  
يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ يده  
وإدراك لإرادته، وبين السعى فى طلب المنزلة عند  
ربه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على  
حدود أمره ونهيه؛ فإن صفق وجهه وقال نعمل  
تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار؛ فهذا (المنزبد)  
الذى لا هو من هذه ولا من هذه. (الإمتاع  
والمؤانسة: ج ١ ص ١٥-١٦).

وحيرة أبى حيان حول منزلة الإنسان آثارها أكثر من مرة،  
وطرحها حتى على مسكويه، ففى (الهوامل والشوامل) تجده  
يتساءل:

- ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟  
(المسألة السادسة).

- لم غضب الإنسان من شر ينسب إليه وهو فيه وما سبب  
غضبه من شر ينسب إليه وهو ليس فيه؟ (المسألة ٣٢).

- لم ذم الإنسان ما لم ينله ولم عاذى الناس ما جهلوا؟  
(المسألة ٧٥).

- ما سر قولهم: الإنسان حريص على ما ماته؟ (المسألة ٦٤).

فالإنسان عند التوحيدى «مصدر تأمل؛ لذا وجب أن نوليّه  
عناية خاصة لأنه مخلوق منقوص.

وفى النص نجد التوحيدى مرة معتدا بنفسه حينما يذكرنا  
بالتسامى والمروءة، وبالسعى إلى استكمال ثقافته. ومرة

## الخلاصة

وفى نهاية هذه المناخلة، يمكننى أن أقول عن هذا المفكر الموسوعى إنه:

- مفكر جريء وطموح، وقد أضاف إضافات كبيرة للمفكر العربى والثقافة الإنسانية؛ على الرغم من كونه ولد من أبوين فقيرين، وحرّم فى طفولته من كل مظاهر العطف.
- قهّب من الفقراء، فاق أعلام عصره فى: الأدب والنقد واللغة وعلم الكلام، والنحو والفلسفة والحديث، والفقه، وبرع فى تصوير الشخصيات وإبراز العيوب الخلقية والاجتماعية.

○ وإتته تفاعل مع عصره، «فتأثر وأثر». ولم يكن مجرد ناقل لثقافة العصر ففى كتابه: «الإمتاع»؛ لمسا أن صاحبه كشف عن الأبعاد الخطيرة للبنية الاجتماعية بسفاه الفكرة وعمقها، وأنه مستميت فى الدفاع عن القيم والمبادئ الثابتة.

○ ولمسا أيضا: أن التوحيدى ناقد وأنه من أنصار «النقد التأتري»؛ وله آراء وفلسفة أخلاقية، مؤمن بالزعة الإنسانية فى الأدب، وهى زعة تجد جذورها تمتد إلى الجاحظ، وجاء التوحيدى قوطلتها حينما أرجع الأدب إلى معينه الأعلى وهو «الإنسان».

○ وأنه نقم على الملوك، وعلى البطالة؛ لأنه عاشرها فى مجالس الوزراء وعبر نوابها؛ لذلك حمل عليها، وأعلنها حربا على عصره ومعاصره.

○ وإن هذا المفكر حينما تحدث عن الطوائف، وعن السلبيات والإيجابيات، واتخذ منها مواقف، كان جزاؤه الجود والصمت المقصود.

والمؤانسة): «لا تمشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ» (٢٤).

ولم يكف التوحيدى بهذا بل وجه نظره إلى ضرورة الموافقة «بين المعنى والبنى»، وأشار إلى هذه القضية بقوله:

«أحسن الكلام مارق لفظه، ولطف معناه، وتلاؤ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم» (الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ ص ١٤٥). وعن موقفه من القديم والحديث أشار أكثر من مرة إلى أنه لا يميز للزمن وزنا فى تفضيل شاعر على آخر. فقيمة الشاعر تتجلى فى إبداعاته فحسب. وحتر أبو حيان الأدباء والشعراء فى كثير من المرات من الغرور، ومن الاستبداد بالرأى؛ لأن «العلم بحر لا ساحل له». وعند «الصدق الفنى» توقف التوحيدى وأعطى شروحا «فى الواقع والصدق الفنى وأشار فى النهاية إلى «أن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق» (٢٥).

ومن عميزات هذا المفكر «المبالغة» سواء إذا أراد التعظيم أو التحقير إنه دائما متطرف ولا «وسطية» عنده، سواء فى فرحه أو عند غضبه وكثيرا ما يستعمل «إسم التفضيل» و«ما الزائدة»، وكان أيضا مكثرا فى استعمال «الجمال الدعائية» لاسيما إذا ما أراد أن يخاطب أحدا ممن يحترمهم شخصا. وأورد التوحيدى أمثلة فى كتاباته من هذه الجمل، فهو لما خاطب أبا الوفاء المهندس قال له:

«أيها الشيخ أطال الله بذك فى الخيرات، وزاد فى همتك رغبة فى طلب اصطناع المكرمات، وأجراك على أحسن الصائنات فى تقديم طلاب العلم وأهل البيوتات». (المقابسات، ص ١١٨).

## الهوامش:

- (١) باقوت الحمرى: معجم الأدباء، ج ١٥، طبعة الدكتور فهد وقاضى ١٩٣٨ ص ٥.
- (٢) زكريا إبراهيم: أبو حيان، ص ١٤.
- (٣) فخر محمود إبراهيم: لبرحان التوحيدى فى تعليل الإنسان واللغة والعلوم.
- (٤) نظر الإشارات الإلهية والأفلاسي الوضائية: - تحقيق عبدالرحمن بدوى. ط ١٩٥٠. ص: ج.
- (٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١، ص ٧٣ - ٧٤.



- (٦) الطابع الإسلامي للعبادة، ج ٤، ص ٢٦.
- (٧) راجع التالي: هجعة الدهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج ٢، ص ١٠٦.
- (٨) الجميع جند للفرق.
- (٩) أنظر محمد كرد علي أفراد البيان، ط ١٩٩٣، بيروت، ص ٤٤٥-٤٤٦.
- (١٠) المصدر السابق، ص ٤٤٨ وما بعدها.
- (١١) التوحيدي: الإنصاف والموازنة، ج ٢، ص ٢٢٧.
- (١٢) كمال عمران والنصف الجزار والباحي القسري: أبو حيان بين الفكر والوجدان، ط تونس، ص ١٠ و ١١.
- (١٣) معجم الألفاظ، ج ١٥، ص ٥.
- (١٤) أنظر آدم ستر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف والنشر، ط ج ١٩٥٠، ج ١، ص ٤٢٩.
- (١٥) أنظر زكي مبارك: الفكر الفني، ج ٢، ص ١٦٧.
- (١٦) المصدر نفسه ص ١٦٧.
- (١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٠.
- (١٨) أنظر أحمد أمين: طهر الإسلام، ج ١، ص ٢٣٢، ط القاهرة، ١٩٥٧.
- (١٩) زكي مبارك، الفكر الفني، ج ١، ص ٢٠٤.
- (٢٠) زكي مبارك، الفكر الفني، ج ١، ص ٢٠٤.
- (٢١) أبو حيان بين الفكر والوجدان، ص ١٧.
- (٢٢) عبد الرزاق محي الدين: أبو حيان التوحيدي، مكتبة الخاشي، ١٩٤٢، ص ٢١٩.
- (٢٣) الإنصاف والموازنة، ج ٢، ص ٢٢٦.
- (٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠.
- (٢٥) التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ٤٠٠.



# أبو حيان التوحيدي

## أو العالِمى الفرد

خوان أنطونيو باتشيكو بانياجوا \*

ذاتية فى مستوى أنشطته المعينة، وهى عالمية تماماً على مستوى تطلعاتها وتنتاجها. وعبر مؤلفاته التى تنضوى تحت كلمة «أدب»: تاريخ الأدب، والجدل، والتصوف، يمكن للتوحيدي أن ينعت بـ «العالِمى الفرد»؛ ذلك النعت الذى طبقه سارتر على أديب ضخم من أدباء الرومانسية الفرنسية؛ إنه الفرد العالمى باعتباره عضواً فى تاريخ يتربع على قمته، وهو الفرد باعتباره فردية التى تعرضها مشاريعه الفكرية مشيرة إلى نظام عالمي<sup>(١)</sup>.

تلك العالمية الفردية لأبى حيان التوحيدي ومؤلفاته تبدو واضحة فى ملمحين أساسيين:

أ - إرادته الدائمة من خلال منهج معرفي يتحد تماماً بالتيارات العامة للأوساط الفكرية فى عصره.

ب - إرادته القديرة، كذلك، على تذليل الظروف القائمة والمعارضة فى المجتمع، لكي تنفس المعرفة كاملة غير منقوصة. جلى أن «طريقة» Tarea يمثل هذا التراحب لا يمكن أن تستوفى إلا بإجزاء الثمن مبهماً، وإن كان فعالاً، ووجودها ممزقاً أليماً. وفى كتابات أبى حيان إشارات عدة إلى

يقول أبو حيان التوحيدي فى كتابه (الهوامل والشوامل): «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». وهذه العبارة الواردة فى سياقها ينداح معناها إلى التواصل الإنسانى الشام؛ فتكتسب بعداً عالمياً تتحدد معه، وهى فى الوقت ذاته متحدة بالكاتب، وبكل مؤلفاته الفكرية. إن فكر التوحيدي مترع باقتراحات ونواشجات من كل ضرب، ترتكز فى مفترق طريقين: الإنسان بوصفه فرداً، والفرد باعتباره كائناً اجتماعياً. ويتلاقى الموقعين المعرفيين، بنجم الفعل الفردى فى محيطه الثقافى من جهة، ومن جهة أخرى بنجم تأثير ذلك المحيط فى الفرد، داخلاً فى صراع القوى التى تختانه، وفى الوقت ذاته يجعله عالمياً.

أبو حيان، على بن محمد بن عباس التوحيدي (٣١٠ / ٢٠ / ٩٢٢ / ٣٢ - ٤١٤ / ١٠٢٣)، وكتبه المعروفة التى تتجاوز خمسة آلاف صفحة مطبوعة، تعرض لنا سيرة ثقافية

\* أستاذ الأدب والحضارة، إسبانيا.  
ترجمة عبد اللطيف عبد الحليم، كلية دار العلوم بالقاهرة.

الرباع / العاشر، من جهة الثبات والتحول لكل مفكر مسلم تقتضيها هويته مثل القرآن والحديث، وانطلاقاً من هاتين الركيزتين، فاقبل بمثابة الفصيل والمثيق فى العقيدة. ومن جهة أخرى فهو النور الدانى للنفس الإنسانية بالمعنى الذى قال به المسترلة. ليس فى الوسم أن ننسى أن مؤلفات التوحيدى تندرج داخل الدائرة الفكرية والثقافية الخصبة التى تفتح وتتغلق متوالية على: الفارابى (توفى ٣٢٩ / ٩٥٠)، وابن سينا (توفى ٤٢٨ / ١٠٣٧) فى تلك الحقبة كما نعرف؛ فقلّة بفناد الفكرية لا تقعات فحسب من التوحيدى بل من أمثال مسكويه، وأبى الحسن العامرى، والنوشجاني، وعيسى بن على، وأبى سليمان السجستاني، وفوق ذلك كله ليس فى وسعنا غضى الطرف عن أن فى تلك الدائرة اللامعة يلدو المترجمون بترجمة فلاسفة الإغريق. ومن لم، فالمنهج الفلسفى الذى يأخذ به التوحيدى نفسه لا يغفل هذه التيارات الأخيرة الدائرة فى إطار أرسطوطاليسى تماماً، وهو يشير إلى المصدر الرابع من مصادر معرفته «التجربة».

وأرسطو فى مستهل كتابه (الميتافيزيقا) يشير إلى ضرورة الخبرة (التجربة) بوصفها مصدراً من مصادر المعرفة:

«تولد من التذكار خبرة البشر، يؤدى تذكر الشئ كثيراً إلى تكون الخبرة. وتولد الخبرة، بشكل أو بآخر، شبيهة بالعلم والفن، بيد أن البشر يكتسب العلم والفن عبر الخبرة»<sup>(٢)</sup>.

إن التأثير المعرفى العميق الذى صنعت مؤلفات أرسطو فى كل الفلاسفة، لا يمكن إلا أن نلحظه فى مؤلفات التوحيدى. ورغم أنه ليس فيلسوفاً بالمعنى الضيق، فإنه فتح نوافذ عقله لتأثير الفكر الإغريقى، كما يشير فى نهاية الفقرة التى استشهدنا بها آنفاً. فى الحقيقة أن جانباً ضخماً من عالمية الفكر المتطلع لأبى حيان يبدو أنه يشورك على نظام معرفى فى التراث الهيلينى، كما سترى بعد قليل.

من هذا الإطار المنهجي الذى يلدو به التوحيدى مرواحاً بين العقل والنقل، يلح أبو حيان فى مرحلة خصبة، يبلغ بها نضجه ما بين سنتى ٣٨٦ - ٩٩٦ / ١٠٠٩. يكتب فى تلك السنوات (المقاسبات) تأريخاً لحياة بفناد الثقافية،

هذا الثمن، ربما كان بوسعنا أن نقول إنه من أول كتاباته أبى حيان الشربة (البصائر والذخائر) حتى يضر كتاباته الأخيرة (الصلداق والصدق)، نلاحظ مسيرة محددة ذات نسبتين متغايرتين: نسبة وعيه الفكرى تشرب دائماً إلى العالمية، وخبرته اليومية بالأحداث الاجتماعية تفرقه فى هاية من التشاؤم، وتعلق الصفحات الآتية على هذين المنطويين.

فى كتاب (البصائر والذخائر)، وهو مجموعة من الحكايات والأوابد، ونظم خبرة التوحيدى ما بين سنتى ٣٥٠ - ٣٦٥ / ٩٦١ - ٩٧٥، نستطيع أن نلاحظ منهج المعرفة الذى التزم به المؤلف طوال حياته؛ إنه منهج المعرفة الذى هو بدوره محبة بتقبلها كل مشفق أنك، هكذا فى وسعنا أن نطالع:

«وأنا ضامن لك أنك لا تخلو فى دراسة هذه الصحيفة من أمهات الحكم، وكنوز الفوائد. أولها وأجلها ما يتضمن كتاب الله تعالى الذى حارت العقول الناصعة فى وصفه وكتلت الألسن البارة عن وصفه...

والثانى، سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها السبيل الواضح...

والثالث، حجة العقل، فإن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه فى كل حال عارضة...

والرابع، رأى العين، وهو يجمع لك بحكم الصورة، واعتراف الجمهور، وشهادة الدهور، نتيجة التجارب، وقائدة الاختيار، وعائدة الاختيار، وإذهان الحى، وقرار النفس، وطمانية البال، وسكون الاستبداد، هذا سوى أطراف من سياسة المعجم، وفلسفة اليونانيين»<sup>(٣)</sup>.

القرآن الكريم، والحديث النبوى، والعقل، والتجربة، والسياسة والفلسفة، كلها بالنسبة إلى التوحيدى الخطى المتعاقبة للمضى فى طريق المعرفة، ليصل إلى (قمة) العالمية الممكنة. بمنهج المعرفة هذا، أو بتدريج مصادر المعرفة، يمكننا أن نشهم اللطيف الضرورى لكل إنسان مشفق فى القرن

الذين يستغلون الفرص لزعة السلطة المستقرة. بهذا المعنى، يبدو كما لو أن التوحيدى تأمل مسألة السلطة، وصلتها بالرية، من جهة قصة قال بها من قبل الفارابى فى كتابه (المنبئة الفاضلة). هذا المفهوم بالنسبة إلى متالب مدينة فاضلة وصالحة على طريقة سقراط، يلزم أن يحظى الحاكم بسلسلة متصلة من الفضائل والقيم: كالعلم، والعقل، والشجاعة، والرحمة، وإلا فالمدينة غير فاضلة. وبالعكس، فالتوحيدى توقف لدى أهمية العلاقة بين الحكومة والأمة، ولدى الكفائات، والبنائات لمراتب الكمال المتعددة. الفارابى، متقبلاً أفلاطون، قال إن أهل المدن غير الفاضلة، الذين يحظون بتدبير حسنة تقيسها الأفكار الحسنة، يهبطون لدرجات سعة نتيجة الأفعال الرديئة، وتلك المراتب الرديئة، متحدة بالحسنة تأبى بالفساد الأكبر. يشهر التوحيدى فى كتابه (الهمال والشوامل) بمزاج الطبقة النبيلة المتوارثة<sup>(٦٦)</sup>، لأنه مما جرت به العادة أن ينسل من العظيم الجواد الشجاع: الولد، الذئع، الأسافل، والعكس بالعكس. ويخلص متسائلاً عما إذا كان العلم عبارة عن بيان الرجال المتساوين، انطلاقاً من وجهة نظر النبالة، دون أن يوضع فى الاعتبار اختلافاتهم:

«هل يجوز أن تكون الحكمة فى تساوى الناس من جهة ارتفاع الشرف دون تباينهم؟

فإنه إن كانت الحكمة فى ذلك لزم أن يكون ما عليه الناس إما عن قهر لا فكاه لهم منه، أو جهل لا حجة عليهم به.

ولست أحنى التساوى فى الحال وفى الكفاية، وفى الفقر والحاجة؛ لأن ذلك قد شهدت له الحكمة بالصواب؛ لأنه تابع لسوس العالم، وجار مع العقل.

وإنما عنت تساوى الناس من جهة السبب؛ فإن التطاول والتسلط والازدراء قد فشا بهذا النسب. والحكمة تأبى وضع ما يكون فساداً أو خربة الإفساد؛ ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم: (المؤمنون متكافؤ دماؤهم وسحمي بدمتهم أذانهم، وهم يد على من سواهم)<sup>(٦٧)</sup>.

وهى مصدر أساسى لمعرفة أعمال أبى سليمان المنطقى السجستاني، بجانب هذا الإبداع العظيم. ففى شهر رجب من عام ٤٠٠ هـ، فبراير من عام ١٠١٠م، يكابد التوحيدى أزمة روحية تدفعنا إلى تذكر معاناة الأشعرى فى القرن السالف، وأزمة الفزائى إثر سبيل تتضوأ بنور العقل؛ إذ إن ميزة الفردية الوجودية أنها تعلن عن حقوقها، هكذا كان إحراق كل كتب التوحيدى فى شهر رمضان من ذلك العام يحمل دلالة رمزية. أحرق التوحيدى كتبه خوفاً كما صرح هو نفسه بأنه أحرق نفسه بطريق الممارسة لحظة مراجعة وأزمة، بعد أن بات فى الضياع، وهى أزمة أليمة لكل كتاب عميق، ملتزم بما هو على يجب أن يكابد.

كذلك، ليس بإمكاننا إغفال حياة التوحيدى الخاصة، التى اقترنت بها اتهامات خطيرة. وكما نعلم، كانت تحوم شبهات حول عقيدته، وهرطقته، وعدائه للإسلام، وكان جو بغداد فى زمنه يفرخ مثل هذه الاتهامات، تؤججها المناهضات بين القضاة والفقهاء والفلاسفة، يشعلها بغرضها القابضون على السلطة لأرب ذاتية. وفى الوقت ذاته، كان التوحيدى يسمح بتفادته المتجاسرة التى لم يسفها جيداً من وجهته إليهم، فجاهه الوليد فى الأوساط الأدبية، وشهرته المستقلة مادياً وفكرياً، أولجته فى طرق الظروف المعاكسة. فى وسط كل هذا، وأمام فردية الضربات المنيعة والخاصة، تجاوز التوحيدى واستعلى على التخوم، معطياً صيغة للتأمل فوق السلطة، ومهمة للمتقين يجب أخذها فى الحسبان.

### فردية أبى حيان التوحيدى

فى رأى التوحيدى، فإن قاعدة القوة التى تسيطر على المجتمع هى سلطة الحاكمين. هذه السلطة تشكل ملاحق القوة، والجبر، والهوى، والزهو، واللذة والفساد<sup>(٦٨)</sup>. وكما نعلم إثر إجابته إلى بغداد، تأمل أبو حيان تغو القوة أمام محاوره الوزير ابن سعدان الذى نلم لتدخله العامى فى شؤون الحكم وهو ليس من اختصاصه، قدم التوحيدى إجابة بذمها ملاحم محددة للأستقرابية الفكرية<sup>(٦٩)</sup>.

هذا الجمهور غير المنظم يشكل إصراراً تقليداً بالنسبة إلى الحاكم الذى عليه أيضاً أن يواجه مخاطر حماقات الأشرار

إمكان قيام صداقة ليست قائمة على السلطة، بل بتبادل الاحترام والمساواة الفكرية. تلك الأمور لم تشجع مطامحه، فابن عباد استخدم التوحيدى ناسخاً، وإن كانت تلك الوظيفة من - جهة أخرى - تخطى بأهمية كبيرة. وبعد أمد قليل يس الثرى بين الوزير وأبى حيان فى حدود سنة ٣٧٠ - ٩٨٠، ويمكننا أن نرى نظيراً لذلك إذا أقرأنا الطرف بهيئاً لنرى صعوبة الممارسة بين السلطة والفكر: قديماً عند أفلاطون مستشار طاغية Siracusa، ولاحقاً مع ابن رشد فيلسوفاً فى بلاط الموحدين بهراكش<sup>(١٠)</sup>.

### العالمى النموذج

مروراً فوق كل طوارق حياة أبى حيان كان يطفو دائماً نفس مثالى. وفى حالته تلك، كان الأساس ذا طابع أخلاقى دائماً، ولصياغته اتخذ أبو حيان صورة سقراط الذى نعرف أنه حظى بإعجاب كثير من المفكرين العرب<sup>(١١)</sup>. ومن خلال الفيلسوف الإغريقى شرح أبو حيان فكره الخاص عند إلهائه عن أهمية سقراط عبر العدالة للضرورة مثلاً للملوك الاجتماعى الملأهم، وقبل ذلك عدم إكترافه بموارىء الحياة المادية:

«تزعج أنك من شبعة أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس، أو كان هؤلاء يضمنون الدرهم على الدرهم، والدينار على الدينار، أو أشاروا فى كتبهم بالجمع والمنع، ومطالبة الضعيف والأرملة بالصف والظلم؟

والعجب من يخل هذا الرجل ونفالتسه، مع تفلسفه، وتكثره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ومحبته لهم، مع علمه بأن القوم قد تكلموا فى الأخلاق وحدودها وأوضحوا خفاياها، وميزوا ذاقها، وبينوا فضلها، وحشوا على التخلق بها، وساقوا ذلك كله على الزهد فى الدنيا، والقناعة باليسير من حطامها، وبلى الفضول منها للمحتاجين إليها والمتجعنين بسببها، والاقتصار على ما تملك به الرمز من جميع زخارفها، وتحصيل السعادة العظمى

حاول التوحيدى التواء مع مناطق السلطة فى بغداد، ويعترف صراحة بصعوبة ولوجه إليها:

«وقل من يجهد جهده فى التقرب إلى رئيس أو وزير، إلا جدد فى إبعاده من مرماه كل صغير وكبير، وهذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود، وجفا عن القيام بوظائف الدنياات وعادات أهل المروعات، لأمر شرحها بطول»<sup>(٨)</sup>.

إن المورد المصدور عنه لم يعد سوى نوع من العزلة الاجتماعية وبحث عن السلام فى وحدة السعادة التى ينشدها الفلاسفة، كما لاحظ أبو حيان:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مرّة فكهة ولكنها فقيرة إلى البلغة وصيانة النفس، حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها وفاشية تمددها، وترك خدمة السلطان غير الممكن ولا يستطاع إلا بدعن متين، وروحية فى الأخيرة شديدة، وغطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحو والحامض يلف»<sup>(٩)</sup>.

لقد كانت هذه محاولة قام بها أبو حيان فى إحدى لحظات حياته، باحثاً عن حماية الفتح بن العميد (ابن العميد الشاب)، حيث كان آنذاك الوزير الجوهري بالرى شمال إيران. لقد كان ابن العميد فى بغداد عام ٣٦٣ - ١٤ / ٩٧٤ - ٥. وحضر التوحيدى مجالسه، آملاً أن يدخل فى معية مستشاريه، وهى مهمة تستلزم مزايًا فى الاطلاع والعلم، والبلاغة، والخبرة، وكلها حظى بها أبو حيان. ومنذ هذه الزلفى الأولى واجهت حياة أبى حيان طائفة من الأحداث التى جعلته يتراجع لإزاء موارد القوة. ولإزاء خبرته الفردية جنى أبو حيان ثمرة القدرة العليا والعامة. فى البداية، أعجب الرجل إعجاباً عميقاً بابن العميد، إلا أن هذه الصلة بين الرجلين انتهزت بصورة عجيبة؛ فالوزير الشاب تكالبت عليه الزبائا، وكان مصيره الإعدام، ومع ذلك فشهرة أبى حيان فى حاشية الوزير أزلفته إلى الصحاب ابن عباد خليفة ابن العميد على الرى.

ومع ذلك، حين قبل أبو حيان أن يكون فى كنف الوزير الجديد، فإنما كان يبعثه عالمياً إثنائياً، يلجئه إليه فقد

«إذا كان الأمل يساهم في تحقيق الأعمال الطيبة في هذه الدنيا، فكيف يمكن قمعه والحد من قدرته؟ ليس ثمة صيغة لتحقيقه إلا اطراح الأمل على الله وفي الله»<sup>(١٥)</sup>.

### الصدقة خلقاً إنسانياً

ما بين التقنيين، يطرح التوحيدى تحدياً للواقع الحى، وهو الحياة الدنيا، والحياة الباقية التى تتال باسمو الأولى. ثمة درجة وسطى تحتقب، حسب رأيهم، الملامح الإنسانية فى عالميتها الأخلاقية العليا، هى الصدقة.

كل ملامح السمو الخلقى الفردى والسلوك الاجتماعى المتزن تبدو محتقبة فى سلوك الصدقة. وبالنسبة إليه، فإن الصدقة والصدق يمثلان ملمحاً أساسياً فى حياة أى حيوان: صداقته بالسجستانى. هذه الصدقة، من جهة أخرى، بما أثمرته فكراً وأدبياً، تسمح لنا بإشارة إلى الثقافة والفكر الإغريقى: صدقة سقراط وأفلاطون. هذه الصيغة ذاتها التى يضمها مصدر أساسى لمعرفتنا بحياة سقراط وكتبه نراها فى مؤلفات أفلاطون، نرى مثلها فى مؤلفات التوحيدى الأساسية فى معرفتنا بفكر السجستانى، فضلاً عن أن الموازنة تمكن من استنباط ما هو داخل فى النوادر، إذا أضدنا فى الحسبان كثرة الحكايات التى تروى الوفاء الطبيسى للسجستانى، وهو ما نرى نظيره فى حياة سقراط. وكذلك، فى موضوع الصدقة والصدق التى وصلت إلينا بأستانفة فى كتاب «الصدقة والصدق» للتوحيدى، نطلع إشارات وافرة من الفكر الإغريقى وكتابه، مقترنة بأعمالهم السابقة كما نرى فى التوحيدى<sup>(١٦)</sup>.

من وجهة نظر الحياة الشخصية، معلوم أن التوحيدى نقب دائماً عن الصديق والصدقة المثالية، وهكذا كانت إختلافات قصده للمثالية. هذا الأمل المبهض. يسمو به الكاتب - رغم ذلك - إلى نطلع خاص للوحدة الصوفية، وأية ذلك صفحته الراقية فى «الإشارات الإلهية»<sup>(١٧)</sup>. وعلى كل، فهو أمر ذو دلالة على الحماسة التى دفعت التوحيدى إلى تصنيف كتابه عن «الصدقة والصديق»:

برفض الشهوات القلبية والكثيرة فيها، والإحسان إلى الناس وغير الناس بشير امتنان ولا اعتداد، ولا طلب جزاء ولا استحسانه<sup>(١٨)</sup>.

هذا الشاهد، من جهة أخرى، ينطوى على إلماعة مهمة إلى العلم تكاد تناصى نبوة المفكرين الإغريق التى تبدو واضحة فى السطرين الأخيرين من الاقتباس السالف. ومن جهته، فطلب الفكر الفلسفى الإغريقى رخص للتوحيدى أن يقيم عقائده الفكرية فوق التباين بين الفطرة والعرف الاجتماعى، وهو الضمان الأخير لكل أخلاقى عالمى. ولهذا، يشير أبو حيان إلى فطرة الحياة فى مقابل القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية التى تقمها وترشدنا، هذا التنازع بين الفطرة والعرف الاجتماعى ينشئ عن التنازع الاجتماعى والجدال الفكرى. وإقامة التوازن، لابد من الالتجاء إلى الأنبياء والحكام، وإلى المخطوطات والمخازن. ومع ذلك، فالكاتب يتساءل: إذا كان حب الحياة العاجلة غلباً فى أحماق الفطرة الإنسانية، فماذا يجب أن نعمل لاستصلاحه<sup>(١٩)</sup>؟ إجابة هذا التساؤل ينجم منها طاقة أخرى من المشكلات. كيف نفهم أن فرضة واجبة تناقض الفطرة؟ كيف لا ننزع المرء إلى ما يطلب المسرة، ويميل إلى مايسبب له الحسرة؟ فى هذا الإطار، لا يبدو التوحيدى بعيداً عن مساوئ الصوفية الإغريق الذين طرحوا التناقض بين قانون الفطرة وقانون الاجتماع. ومع ذلك، فلا يمكن اعتبار التوحيدى صوفياً فى عصره، لأنه - بخلاف الصوفية الإغريق - يدع نافذة مفتوحة للأمل، وكما هو بالنسبة إلى المتصوفة الإغريق، فالتناقض بين الفطرة والمجتمع يطوره الأثران الأخلاقى. وبالنسبة إلى التوحيدى، هذا التناقض الراديكالى يجد حلاً له بسبيل الأمل: حب الحياة بوصفه فطرة إنسانية يتجسم فى الواقع إلى أمل متجدد ومستمر: «لماذا يتعش الأمل بقدر شيخوخة الجسد؟ ما علة هذا؟ أى معنى مستر فى هذا الصنيع»<sup>(٢٠)</sup>.

رفض الأمل القفوى وقمعه بالنسبة إلى التوحيدى هو الصيغة التى يسمو بها الأمل القفوى لبولوج الخير الأسمى، والنباعة، والإنسانية الكاملة للفردية الإنسانية فى الأبد:

ومع ذلك، فربما يكون أهم ما فى كتاب التوحيدى قصده المحدد أن يبعد عن موضوع الصداقة، متكاملاً على قبول الموقف ذاته فى الفلسفة الإغريقية. فى المقام الأول، صنف لنا التوحيدى بانوراما تاريخية من آراء حول الصداقة، بدءاً من تاريخه، بصداقة أبى بكر وعمر، مستشهداً بأحداث عدة، وفى المقام الثانى يبدو أن التوحيدى يستأهل ما نمت به بالوقت: «فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة».

ومع أننا لا ندرى هل كان كاتبنا يعرف اليونانية أو استعان بالترجمات العربية للفكر اليونانى الذى كان فى أوانه بدور فى الأساطير الفكرية فى بغداد، فمن المؤكد أنه فى كتابه (الصداقة والصديق) تبدو قراءة عميقة ومتخلطة لفلاسفة الإغريق، ومعالجة ماهرة لآرائهم<sup>(٢٠)</sup>. وهكذا، على امتداد صفحات (الصداقة والصديق) نرى تواتر آراء أرسطوطاليس، وديوجينيس، وTeofanes وAnaxagores وTemistio وآخرين، بوصفها مصادر للتوحيدى عن الصداقة، وحول هذه المصادر كتب مارك بيرجيه دراسة جيدة<sup>(٢١)</sup>.

ولبيان هذا التناقض الظاهرى البعيد الذى حاول التوحيدى أن يأخذ به فى معالجة موضوع الصداقة والصديق، يجب أن نشير إلى ما فعله حين ارتأى أن عبارة أرسطو الدائمة عن الصداقة – التى ذكرناها آنفاً – دقيقة فى تعليق رجب. وقد نقل المؤلف هذا التعليق الذى كتبه أبى سليمان السجستاني عن الموضوع، وهو يرى أن عبارة أرسطو تحاول أن تقول: بما أن الإنسان فرد باعتباره إنساناً، كذلك هو فرد من خلال الصديق بوصفه صديقاً. وإذا، ففى الصداقة الحققة والحميمة، والصداقة، تمتزج العادات والتقاليد لكليهما فى عادة وتقليد واحد، والإرادتان تتصهران فى وحدة الانفاق المشارب. فى هذا الجهد الدائب للاعتماد عن الموضوع، محاولاً علم لإنهاء رأيه الشخصى، يبدو أن أبى حيان يريد تجاوز فردية الفعل، صاعداً إلى عالمية الرمز، متصافياً فوق حوادث الإحباط التى تشتمل فقدان الأصغاء الحقيقيين. يرى التوحيدى اعتبار الصداقة حافظاً راسخاً فى الطبيعة الاجتماعية للإنسان، شارحاً رأى أرسطو عن الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً بالطبيعة، ويدعو أنه يريد أن يقول لنا إن الإنسان هو الكائن النازع إلى الصداقة بالطبيعة.

«كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف... وكأنى بفورك إذا قرأها تقبضت نفسه عنها، وأمر تقده عليها، وأتذكر على التطويل والتوهيل بها... وإنما أشرت بهذا إلى غيرك، لأنك تبسط من المعنى ما لا يوجد به سواك، وذلك لعلمك بحالى... ولأنى فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق... فقد أسيئت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت»<sup>(١٨)</sup>.

وتسلأ ظلمة الحماسة هذه صفحات الكتاب من أوله إلى آخره، مستهلاً إياه بتحديد أرسطو الشهير للصديق: «الصديق شخص آخر هو أنت». وعرض لنا التوحيدى فى مقدمته المهور المنوى الذى تركز عليه الدراسة، ويتألف حقل هذا المعنى من مصطلحات عدة يمكن أن نوزعها على هذين المعنيين:

وفاق = خلاف، هجر = صلة عتب = رضا، مئق = إخلاص احتجاج = استكانة، اعتذار = رثاء = نفاق، حيلة، خداع، وكل ألفاظ الخداع فى مقابل الاستقامة. وفاق كل هذا لفظ الصداقة بكل معانيه لاعتبارات متعددة تكون المصطلحات الكثيرة التى تفصل النعوت المتباينة عن الصداقة، لأن الكاتب فى النهاية يقدم وجهة نظر متشائمة ذاتية، وهو ما يشير إليه منهجه بداية: «فقبل كل شئ نحن متفقون على أن الصديق غير موجود، ولا أحد يستأهل هذا الوصف»<sup>(١٩)</sup>.

لتأكيد هذه الموقلة السلبية، يورد كاتبنا طائفة من الآراء المتباينة عن الصداقة لكتاب وشعراء وأدباء عرب مثل: جميل بن مره، والثورى، وابن كعب، والصائى وآخرين. وفى معرض آرائه، يضع لنا التوحيدى كذلك مايشبه مصحفاً جيداً حين يحاول التمييز – بما فى وسعه من احتمال – بين دلالات المترادفات المتعددة، ومصطلح الصداقة والصديق باعتباره مصطلحاً مفرداً. هكذا، يذكر من قبيل المترادفات للصديق: الرفيق، واللعل، والصاحب أو الأخ، لكنه يذكر الظلال الفارقة بينها. وفى أحيان أخرى، يستخدم المصطلحات كأنها مترادفات تماماً، كأنما يريد أن يفهمنا أن المصطلح ذاته تكمن فيه أشباح ذات مستويات.

الدينامية يسعى الإنسان إلى اكتماله، ويرمز نمط اجتماعي يميز بوضوح بين وصف طائفة وأخرى؛ طائفة يبلب عليها الحب، وأخرى ينظر بها البغض. إن تلك الخلاصة، جليلة، آخذين في الاعتبار النظرية التي استعملها التوحيدى؛ تولد الصداقة من التواصل الاجتماعي بصفة ضرورية. وبالمثل، فالصداقة عالمية تتحكن بغاية عما هو حادث خاص، هذه الخلاصة لا تدع - من جهة أخرى - وصفها بالتشائم في حقيقتها، حيث تفضل القصد الذي يتضمنه الفكر الأرسطي عن: الصديق الذي هو شخص آخر هو أنت؛ إذ ينسب إلى التوحيدى الكلمة للنوشجاني<sup>(٢٤)</sup>، لكنه بوضوح يتحدث عن نفسه هو، وعن وسطه الفكرى، ورفضاً إمكان الإنسان أن يتحمل المسؤولية من خلال علاقة الصداقة، محافظاً على جوهر الآخر. في إطار هذا المعنى، فإن رأى أرسطو - بالنسبة إلى كاتبنا - يحمل فقط فكراً مثالياً من ناحية العقل.

#### خاتمة

منذ عام ١٩٧٥ كتبت م. بيرجيه تحليلاً للدراسات التوحيدية<sup>(٢٥)</sup>. مرت عشرون سنة منذ ذلك التاريخ، كتابات كثيرة تمت خلالها عن أبى حيان التوحيدى، وبقيت كتابات كثيرة لم تكتب بعد. إن فردية حياته ومؤلفاته تبدو باستمرار متجاوزة إطار الوجد المحدود إلى آفاق عالمية طرح المشكلات و حلولها التي تتمثل، في صورة مركزية، في حقبة الفكر الإسلامى الكلاسيكى.

وكما يشير ظافر القاسمى، فرؤية الصداقة بوصفها دافعا غريزيا بقول به أبو حيان، لم تكن مطروحة قبله لدى أحد من الكتاب العرب، وهو في الوقت ذاته طرح أساسى فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية<sup>(٢٦)</sup>. فإذا كان ابن خلدون، محتذياً أرسطو، قد ارتأى أن الإنسان اجتماعى بالطبع، فإن التوحيدى قبل ذلك بكثير قدم تحليلاً اجتماعياً للطبيعة الإنسانية:

«لا يخلو إنسان من جاره، لو من أقرباء، أو من أصدقاء، أو من رفاق، أو من أحبباء، أو من أصحاب، أو شركاء، كما لا يخلو من خفى الأعداء، أو من حساد، أو من منافقين، أو من معارضين، أو من معتدين. قال السلف إن الإنسان كائن اجتماعى بالطبيعة ثلاث كلمات مطبوسة... حيث لا يستطيع أحد أن يشعر بالكمال فى عزلة، كما لا يستطيع، ولا جدال فى ذلك، أن يد نفسه حاجته»<sup>(٢٧)</sup>.

بالنسبة إلى التوحيدى، يقدم المجتمع حدثاً مزدوجاً: الصداقة، والمداوة، وبين تصارعهما تنمو الشخصية الاجتماعية. قبل ذلك بأمد سحيق، قرر إمبردوقليس أن الحب والبغض هما عماداً الواقع فردياً أو عالمياً. التعاون الاجتماعى بالنسبة إلى التوحيدى ضرورة تثير حماسة التعاون الإنسانى، لكنها أيضاً تحرك التناقضات والخصام، ونور الصداقة يسامح نقيضه: ظلام المداوة، ومن خلال مواجهتهما

## الهوامش:

(١) Sartre, J. P., *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Gallimard, Paris, 1972, p. 2.

(٢) أبو حيان التوحيدى. *الصفات والأحوال*. تحقيق: إبراهيم الكيلانى. دمشق، ١٩٦٤، ج١، ص ٦.

(٣) Aristoteles, *Metafisica*, I, p. 981a.

(٤) انظر:

(٥) أبو حيان التوحيدى. *الصفات والأحوال*. تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦٤، ج١، ص ٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٦.

(٦) *Essai sur la pensée islamique*. Paris, 1984, p.88.

(٦) أبو حيان التوحيدى. *الهوالم والشواغل*، ج ٣، ص ٢٦٦. نقلاً عن محمد أركون فى:

(٧) Ibid., No 82, p. 199.

(٧)

(٨) أبو حيان التوحيدى. *الإمتاع والمؤانسة*. تحقيق: أحمد أسن، القاهرة، ١٩٣٢ - ١٩٤٤، ج ٢، ص ١.

(٩) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣.



Pacheco, Juan Antonio, "Los filósofos hispanoárabes en la corte almohade de Marrakes", *Revista marroquí de Estudios Hispánicos*, (۱۰) No 2, 1991, p. 87.

Ilai Alon, *Socrates in Medieval Arabic Literature*. Leiden, Brill, 1990.

Arkoun, Op. cit, p. 113.

Ibid., p. 113.

Ibid., p. 114.

Édités par A. Badawi en El Cairo, 1950.

Al-Sadaqa wa-l-oudiq, p. 11.

Ibid., p. 12.

Bergé, Marc, *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abu Hayyan al-Tawhidi, Styliste et humaniste arabe du IV/ X* (۱۱) siècle, Lille, 1974.

- (۱۱) انظر  
(۱۲) أبو حیان التوحیدی. أخلاق الوزراء، تحقیق: محمد بن ثابت الطنسی، دمشق، ص ۳۲۴، ص ۳۶۸.  
(۱۳) انظر  
(۱۴) انظر  
(۱۵) انظر  
(۱۶) أبو حیان التوحیدی. الصداقة والصدق، تحقیق: إبراهيم الکیلائی، دمشق، ۱۹۶۴.  
(۱۷) انظر  
(۱۸) انظر  
(۱۹) انظر  
(۲۰) طاهر القاسمی، «الصداقة والصدق لأبي حیان التوحیدی» فی مجلة المعرفة، ج ۶، سنة ۱۹۶۷، ص ۴۲.  
(۲۱) Bergé, Marc, *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abu Hayyan al-Tawhidi, Styliste et humaniste arabe du IV/ X* (۱۱) siècle, Lille, 1974.  
(۲۲) طاهر القاسمی، مرجع سابق، ص ۴۹.  
(۲۳) للمرجع نفسه، ص ۷۰.  
(۲۴) أبو حیان التوحیدی. المقامسات، تحقیق: م. توفیق حسنین، بغداد، ۱۹۷۰، ص ۴۴۹.  
(۲۵) انظر Bergé, Marc, *Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965*, en *Arabica*, XXII, 1965, p. 267.



# تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى

سالم حميش\*

«العالم يوجد لكى يلقى إلى كتاب بهي»  
ملازمى

«الكتابة ضرب من الصلاة»  
كافكا

متفتحاً ربطت فيه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة، والقول  
بالبلاغة. كما أنها استجابت - خلافاً للفلسفة العربية  
المشائية - لأهم مكون فى نمط الإبداع الفكرى العربى،  
المتجلى فى «المقطعية» أو «الشذرية»، التى يجسدها البيت فى  
الشعر، والآية فى القرآن، والحديث فى الخطاب النبوى،  
والفتوى فى الفقه، والشطحة فى التصوف، والحكمة  
والمقابلة فى الفلسفة، وأخيراً الخط والسيفساء فى الفن  
والمعمار.

لقد أقر ابن سينا فى مقدمة (منطق المشرقيين): «فهو  
المشائى المسلم، مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع  
فيها عقله». كيف اهتدى التوحيدى، المتفاعل وجودياً مع  
عصره وموسوعياً مع ثقافة السلف والأحياء، إلى أفكار متألفة  
نيرة، كانت له فى صياغتها اللاتسقية مهلة يراجع فيها عقله،  
كما يراجع حسه الجمالى ووجدانه؟ هذا هو السؤال المركزى  
فى عرضها.

## تقديم

لعل أحد شروط استعفاف الاهتمام بالفلسفة العربية  
والكلاسيكية يكمن فى توسيع دائرتها المرجعية إلى الفلسفة  
الأدبية التى من أقطابها التوحيدى وأستاذة الجاحظ وزميله  
مسكويه (محاورة فى «الهوامل والشوامل»)، وسواهم من  
أمثال المعرى وابن عربى وابن حزم. إن مما يثير العجب، حقاً،  
ذلك التهميش المشوب بالاستخفاف الذى يخصص به مؤرخو  
الفلسفة العربية التراث الأدبى عموماً والفلسفة الأدبية خاصة،  
هذا فى حين أن هذه الفلسفة مع أولئك الأعلام، وعلى  
رأسهم التوحيدى، تستحق مكانتها بين الفلسفات الوجودية  
واللاتسقية، وذلك لأنها - عدا الإلهيات التى اعتبرتها معضلة  
عريضة - قد اجتهدت، هى بدورها، ووقفت فى تسليط الفكر  
على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة فى هذا طريقاً تساؤلها  
\* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط.

## أولاً: عن تجربة التوحيد

### ١ - الترجمة الغائبة

كيف نتحدث عن وجودية التوحیدی ومعرفتنا بمنحى حياته تكاد تكون متقطعة، إما بسبب إهمال صاحبنا التعريف بنفسه وبأطوار وجوده، وإما بسبب تقاعص معاصريه عن الترجمة له في مصنفاتهم المخصوصة، حتى إن ياقوت الحموي (وهو من القرن ٦ - ٧هـ) استغرب لكون أي مؤلف «لم يذكر التوحیدی في كتاب، ولادمج ضمن خطاب»<sup>(١)</sup>. فالروايات حول مسقط رأسه ومآله وحول تاريخ ميلاده متضاربة متعارضة؛ سوى من معلومات قائمة على نوع من الترجيح والاستنتاج. أما هل أحب الرجل وتزوج وأنجب، وهل كان له نصيب في عشرة النساء، وهل جال في الأرض وكيف شب، إلى غير هذا من العناصر البيوجرافية، فذلك كله حكم الغيب والمجهول. وشأن التوحیدی في أغلب هذه القضايا كشأن كثير من الشخصيات الفكرية في التاريخ الإسلامي.

وهي شخصيات قلقة وحتى «كارثية» (كما نمتها لوى ماسينيون)، كالنظام وابن الراوندي والرازي والحلاج والمعري والسهريدي، وغيرهم من الأعلام الباعثين لأنظمتهم الثقافية صوراً دالة عن حقيقتها ومعناها.

لا حاجة بنا، هنا في هذا المقام، إلى استنتاج ما هو معروف عن حياة التوحیدی ومتداول بين الدارسين في باب «مولده ونشأته وشيوخه».. إلخ، وحسبنا أن نستشف من كلام أبي حيان عن نفسه - وهو قليل - ما يتسم بصفة البوح والاعتراف، ويتشاور بالتالي مع مقارنتنا لوجوه وجوديته.

### ٢ - حياة ختامها حرق

إن لوقائع إحراق الكتب وإتلافها تاريخاً في الثقافات عبر مختلف العصور والأمكنة. وللثقافة العربية - الإسلامية في ذلك التاريخ حصّة ما زالت تنتظر من يبحث فيها من حيث هي موضوع قائم بذاته وظاهرة كلية غنية بالدقائق والدلالات. ويدخل التوحیدی في هذه «الحصّة» على نحو متميز خاص (له فيه سلف تذكر عينة منهم بالاسم)، يدخل

من باب إقدامه هو بنفسه - أي بمحض مبادرته وفعله مع سبق الإصرار - على حرق كتبه ومحوها من الوجود. وهذا النحو الذي يبدو أن السلطة السياسية ودوائر الحقنة والتفتيش لم يكن لها فيه دخل مباشر، إذ إن صاحبنا، حسب زعمه، أوحى إليه بذلك في المنام. هذا النحو في الإتلاف الذاتي والانتحار الرمزي، يستحق منا وقفة تحليل ونأمل، لاسيما وأن فاعله ترك لنا رسالة كان بعثها إلى القاضي أبي سهل على بن محمد يدفع بها عن نفسه أسباب كل لوم وتعتيب<sup>(٢)</sup>.

بدا، تجرأ الإشارة إلى أن التوحیدی حرق رسالته وقد بلغ، حسب تعبيره، «عشر النسخ» (أي في ٤٠٠هـ، وقبل ١٤ سنة من وفاته). وفي هذا العمر المتقدم يكون المرء نزاهاً إلى كشف حساب الحياة، متوخياً - بعد انقشاع الخدع والآمال - قول الحق، كل الحق، ولأش غير الحق. وما قال التوحیدی في هذا الباب يمكن - اختصاراً - رده إلى عناصر ثلاثة تقوم مقام أسباب حرقه لكتبه وغسلها بالماء.

### ١/٢ الشعور بالخذاء

إذا كان البعث هو ما يفسره الوجوديون بالعرضية والمجاهية واللامعنى، ويمثلون عليه بأسطورة سيزيف المعروفة، فلا مراء أن الشعور به قد عالج التوحیدی بشمخات متفاوتة طوال حياته، أي حتى قبل أن «تبلغ شمسه رأس الحائط» وبشكل يده من ماء الحياة. ففي السنة التي وضع فيها كتاب (المقابلات) [٣٦٠هـ] نسجه يقول: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى عشرين حجة، وقد أنصاع أكثرها، وقصر في باقيها»<sup>(٣)</sup>. وقبل هذا التاريخ وبعدة، أي أثناء إقامته بالري، قوى شعور الرجل بالبعث من جراء ممارسته القسرية لمحنة «الورقة أو النسخ، وهي - حسب تسميته، «حرقه الشؤم» التي فيها «ذهاب العمر والبصر»، ويكتب عنها بمداد المرارة:

«لقد استعول على الحرف وتمكن منى نكد الزمان، إلى الحد الذي لا أستزق مع صحة نقل، وتقيد خطي، وتزويق نسخي، وسلامته من التصحيف والتعريف، بمثل ما يستزق البليد الذي ينسخ النسخ، ويمسح الأصل والفرع»<sup>(٤)</sup>.

هذا المقطع حيث يظهر التوحيدى مرتديا عبادة «المسترويا»  
للمتوحنة النافرة:

«والله لربما صليت في الجامع، فلا أرى إلى  
جنى من يصلى معي، فإن اتفق فيقال أو عصار  
أو نلاف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جاني  
أسدنى بهنائه وأكرنى بهتنه، فقد أمسيت  
غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة،  
غريب الخلق، مستأثرا بالوحشة، قائما بالوحدة،  
متعادا للصمت، ملازما للحيرة، متحملا للأذى،  
يأسا من جميع من أرى»<sup>(٦)</sup>.

في «الصدقة والصدق»، كما في «الرسالة» التي نحن  
بصددها، وهي نصوص من ثمرات تجربة العمر أو عمر  
التجربة، لا بد من توضيح أن صاحبها لم ينشأ عنده اليأس من  
الناس نتيجة إصابة ما بداء الفصام (سكيزوفرينيا) أو تبين  
للمذهب فلسفى قبلى، بل بعد فشله في بحثه عن الصدقة  
والصديق ونجبة أملة في أرباب الجاه والسلطة وروعة الأدب  
والأدباء. فالغربة التي اعترته، كما يشير النص، هي من فعل  
صيرورة وإساءة، كما أنها ليست جزئية أو فرعية، بل جامعة  
وكلية، أى في الحال واللفظ والنحلة والخلق، حتى إنه  
عاشها كحالة انهيار وجودى، لا نجد أبلغ من كلماته لوصف  
أعراضها الجسمية والنفسية:

«من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتعاود  
العمال على، وتخاذل الأعضاء منى، فقد كل  
البصر، واتمقد اللسان، وعخذ الخاطر، وزهب  
البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع  
الناس»<sup>(٧)</sup>.

ولعل حديث التوحيدى عن الغربة قد بلغ أوج عمقه  
المضمونى وتوجهه الجمالى فى الإشارات الإلهية - وهو أيضا  
كتاب من الدور الأخير فى حياته - فيروى شعرا، منه هذا  
البيت:

لم التعلل لا أهل ولا وطن

ولا نديم ولا كس ولا سكن

وكان تكليفه بالنسخ بأية بصيغة الأمر حين يصدر عن أحد  
حكام الوقت، كالمصاحب ابن عباد الوزير البيهقى لمؤيد الدولة  
وفخر الدولة.

للمعمر بالميت، إذن، حضور تجربى فى إدراك التوحيدى  
للحياة وتصوره الأشياء والملاقات. لهذا نراه فى رسالته  
الموسومة أعلاه يملئ منطق الهشاشة والزوال دينيا وفلسفيا، إذ  
يقول مخاطبا لاكمه وعاذله:

«عجبت من انزواء وجه الممر عنك فى ذلك  
كانك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل:

«كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه  
ترجعون»، وكانك لم تأبه لقوله تعالى: «كل من  
عليها فان»، وكانك لم تعلم أنه لا ثبات لشيئ  
من الدنيا وإن كان شريف الجوهر، كريم المنصر،  
مادام مقلبا بيد الليل والنهار، ممرضا على  
أحداث الدهر وتعاود الأيام.

وأقرب إلى المحسوس من هذه التحليلات النظرية المجردة،  
تقوم الحجة - الممر عند التوحيدى، وهى المتشكلة فى هذه  
الهوة المتناقضة بين المعمل والعلم، وفى صدور الناس عن هذا  
واكتشافهم من ذلك بما لا يحتاج إلى معرفة ولا طلب  
فوائدها. لاجدوى العلم، بل عيشته فى محيط الناس والمصر،  
هذا ما حدا بأبى حيان إلى حرق كتبه حتى لا تفسد بفساد  
الزمان، وتصور بين أيدى العابثين حججا مادية عليه، تنتهمه  
وتدنه.

## ٢/٢ شعور الغربة أو اليأس من الغير

لمفهوم الناس أو الغير حضور بارز فى تجربة التوحيدى  
الوجودية. فلما مشيخته وأصدقائه الأقلاء الذين هم فى الواقع  
شركاؤه فى العلم والفكر، يحكم القول بأن ذلك المفهوم كثير  
المروج إلى التطير وسوء الظن والتلقى، بحيث إن كلمة سائر  
«الأخر هو الجحيم» تصدق عليه من كل الوجوه. وفى  
نصوصه مقاطع بلخية مؤثرة، منها ما أتى مثالا فى مؤلفه  
«الصدقة والصدق» على سبيل الافتتاح: «وقبل كل شئ  
ينبغى أن نتق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه بهصدق»<sup>(٨)</sup>، ثم

كما يكتب:

«وأغرب الغرائب من صار غريباً في وطنه (...).  
بهذا: الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا  
إلى الحق زجر: الغريب من إذا أسند كذب، وإذا  
تظاهر عذب...»<sup>(٨)</sup>.

### ٣/٢ شقاء الوعي بالعالم

عند هيجل في (ظاهرة الروح)، كما عند فلاسفة  
الوجود عموماً، نصب كل تعريفات الوعي الشقي في كونه  
وعياً متمزقاً أو منشطاً بين اللامتناهي الذي يصبح كلا من  
المطلق والفكر الذي يرمي إليه، وبين المحدودية التي هي قوام  
الذات في عالم المحسوس والتجربة. وشقاء الوعي، إذن،  
مصدره التناقض بين الطاقات الفكرية (الحدس والوجدان  
والعقل) من جهة، وبين الفكر والواقع من جهة ثانية؛ كما  
أن مصدره الملازم هو مصابشة ذلك التناقض وسعانة آثار  
اعتماله وتجلياته. إن هذا التعريف الفلسفي العام للوعي  
الشقي يصدق بشكل أو بآخر على وعي التوحیدی بالعالم؛  
أي بمحيطه الاجتماعي – السياسي وبفترته التاريخية  
المحصورة. فكيف ذلك؟

### ١/٣/٢ «زمان تدمع له العين»

استقراء لنصوص أبي حيان، لا يمكننا أن نستعين إلا  
بأحاديثه عن معيشة المسير المتوتر الذي كثيراً ما يقدمه كحجة  
له على تصدع العالم وتداعي أحواله. وهكذا نراه في رسالته  
«الذاتية المذكورة أعلاه يخاطب مراسله قائلاً:

«إن زماناً أحوج مثلي إلى ما يملكك [عن إحراق  
كتبي]، لزمان تدمع له العين حزناً وأسى،  
وتقطع له القلب غيظاً وجوى...»<sup>(٩)</sup>.

إن كلمة «أحوج مثلي» لاندع شكا في شعور التوحیدی  
للتأجيج بفرديته أو بأناه قبالة العالم وفي مواجهته. وما يؤكد  
بالملموس هذا الشعور هو إحساس صاحبه المتواتر بالشرخ  
القائم بين صورته الذاتية الإيجابية وبين زمان سلبى وناس  
يعيش علاقته بهم كجرح مفتوح أو كمصدر تعب وإحلام.  
ومن هنا هذا الإدراك المباشر للعالم عنده من حيث هو عالم

مختل، يذل على اختلاله شعوره هو بتلقى مصير مجهف  
وغير مستحق، حتى لقد تولد لديه بالتدرج وغير محاولات  
اندماجية فاشلة، ذلك الإحساس بالغربة (كما وصفناه)،  
الذي ما كان لتساعد حده إلا أن يؤدي به في ختام المطاف  
إلى التصوف من حيث هو موقف رفض للعالم كما تسير،  
ومجاهدة لمغرياتنا بالرغبة في عالم مغاير (أو «الدار الأخرى»)  
يسوده جمال العدل والهرمونية.

لقد كان التوحیدی يستمد أسباب احتجاجه على عصره  
من واقع معيشه وزخمه، فبراهها فوق كل تجريد أو حكم  
مسبق ماثلة في قفزه وسوء حاله، كما في (مثالب الوزيرين)  
– ابن العميد والصاحب ابن عباد – وتكالب الأيام عليه. وإن  
هذا ما يفسر إصراره على تبرة ساحت من حرقة كته وتذكير  
لائمه بما لاجدوى من تناسيه أرضى الطرف عنه:

«وأحوال الزمان بادية لعينك، بارزة بين مسائل  
وصباحك، وليس ما قلته بخاف عليك، مع  
مفرقتك وفطنتك وشدة تنبئك وتفرغك، وما  
كان يجب أن ترتب في صواب ما فعلته  
وأبته»<sup>(١٠)</sup>.

إن رسالة التوحیدی التي نحن بصدها تدخل حقا في  
أرقى وأعظم الأدبيات الاعترافية التي طورها – جنس كتابيا –  
مفكرون وأدباء مسيحيون؛ من أشهرهم القديس أغسطينوس  
وجان – جاك روسو. ولا أدل على قولنا في مقطع فيها ما  
قرأنا أبلى منه صدقا وأقوى معنى ودلالة؛ إنه مقطع اعترافي  
لا يمكن أن نغفزه إلا لحظات التجرد واليقظة والوضوح في  
استكناك الفكر بمعمق الوجود، يقول:

«ولقد اضطرت بينهم [الناس] – بعد الشهرة  
والعروة – في أوقات كثيرة إلى أكل الخضد في  
الصحرى وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة  
والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى ما  
لا يحسن بالحر أن يرمسه بالقلم...»<sup>(١١)</sup>.

ليس شعور المرارة الكاسح هو وحده الذي يخترق هذا  
الاعتراف المؤثر، وإنما أيضا شعور فادح بالندامة على أفعال  
اضطرابية (التسول والتكدي عند الخاصة والعامة – بيع الدين

والمرودة)، أقوال كان مردودها هباء منثورا وعيثا لا يجتر بالحر أن يكتبه.

هذا، إذن، ما يمكن رصده اختصاراً حول شهادة أدب - مفكر محته عصره في معيشته ومعاشه وطبع رؤيته للعالم بتشاؤمية ظلت، رغم تجفرتها وقساوتها، مفتوحة على الحياة من باب السخرية والهزل، وباب (الإمتاع والمؤانسة)، كما سنرى في معرض تحليلنا لتجربة الكتابة عند التروحيدي. كيف تتضح معالم تلك الشهادة على محك التاريخ الواقعي.

## ٢/٣/٢ تصدع وإقطاع

إن فترة أزمة الخلافة العباسية التي بدأت منذ عهد الخليفة المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين، لتعطي عن العالم الإسلامي خريطة تعترها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمارة بني بويه في ٣٣٤هـ / ٩٤٥م (وهم من شيعة الديلم في فارس ومن الأتباع عشرة المعتدلين) سجلت منعرجاً حاسماً في تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسية. فقد عرفت هذه الخلافة مصهم، بصفة رسمية، نظام الإمارة واعترفت بهم كحماة شرعيين لهذه السلطة الجديدة التي بدأت بفرض ذاتها مستبدلة الخراسانيين في الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها في إقبال الأمير معز الدولة على خلع الخليفة المستكنفي وتعيين ابنه المقتدر خلفاً له، ملقياً إياه بالمطيع لله.

إن الأمراء، نظراً لكونهم لم يصلوا إلى الحكم إلا بفضل قوتهم السياسية والعسكرية، كانوا يسمون دوماً إلى الإبقاء على الخلافة ورعايتها حتى يحسنوا استغلال سلطتها الشرعية، وبالتالي التحكم من ترسيخ الحكم الأميري. ومنفذ قامت ثنائية الحكم بين الخلافة وإمارة الأمراء كأمر واقع، وصارت مصدر آلام كبرى في حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية، كما تجلت عواقبها في تسمات نطاق الحملات الإقطاعية والإكراهات الجبائية وفي سوء مردودية الأراضي المقسمة لقواد الجيش. وقد وصف مسكويه هذه الحال في عهد البويهيين وصفاً دقيقاً شافياً<sup>(١٢)</sup>. والحياء السياسية لم تكن أقل سوءاً، وذلك لأن الخلفاء والأمراء دخلوا في حلقة صراعات شائكة، حيث تعمى وتبرر غلبة أخذ الحكم كلياً أو جزئياً كل الوسائل والإمكانات.

في هذا الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات أصبحت مصالح الطبقات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم تعد تسمى إلى تلك الطبقات إلا لسحق تمردها وتفاضاتها، أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير مسكويه. وهاتان المهمتان التجمعتان كانتا موكولتين إلى مصالح «صاحب المؤونة» و«صاحب الشرطة» تحت حكم الإمارة البويهية، أي إلى الجيش الذي كان التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسيين: الديلمي والتركى المدعومين على التوالي من قبل الشيعة وأهل السنة، فكان على تلك الطبقات المنهكة بأوزة القرن وكوارثه الطبيعية أن تتحمل تبعات ذلك التنافس الذي كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتواء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الديلمية، كما يبرز ذلك مسكويه عن معز الدولة الذي كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص:

«فأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المناقصة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك بزيادة تقريصهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب الصراف العناية إلى هؤلاء ووقوع التقصير في أمور أولئك، ففسدت النيات، وفسد الصرفان. أما الأتراك فبالطبع والضرورة. وأما الديلم فبالصبر والمسكنة، فاشربوا إلى الفتن...»<sup>(١٣)</sup>.

ولعل في هذا تأكيداً لما لاحظته الجاحظ من قبل عن الجندي التركي أن «له أربعة أعين»، وأن الترك:

«صاروا في الحرب كالغولانيين في الحكمة وأهل الصين في الصناعات... وكأل ساسان في الملك والياسة»<sup>(١٤)</sup>.

كل ما يمكن إضافته حول ظاهرة التصدع والإقطاع في القرن الرابع يسير في اتجاه تصديق شهادة التروحيدي الوجودية، أو على الأقل إمدادها بما يكفى من نقط الدعم

الصريح للعلن، كما تشهد أحداث حصلت له مع «الوزيرين»، نذكر منها مثلاً:

«طلع ابن عباد على يوما في داره ، وأنا قاعد في كسر رواق أكتب له شيئا قد كادني به، فلما أبصرته قمت قائماً فصاح بحلق مشقوق: اقم، فالوراقون أحسن من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لي الزعفراني الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيق، فغلب على الضحك، واستحال الغيط تمجيباً من عفته، لأنه قال هذا وقد لوى شلقه، وشمع أنفه، وأمال عنقه، واهترض في انتصابه، وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك مجنون، قد أقلت من دير حنونه<sup>(١٨)</sup>.

أى تهاق للإهانة والغيط أجمع من تهاق السخيرة وهالبارودياه اللاذعة! وفي حادثة سأل الوزير نفسه: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تضرع.

٣ / ١

بالطبع، لا يصح الاكتفاء برد التنافي والجفاء بين التوحیدی وأهل زمانه إلى أسباب ذاتية أو مزاجية صرفة، بل إن هناك عوامل عقدية ومذهبية تفسر ذلك أكثر وتنبئه. وخلافاً لمن يدعي من الباحثين أن أبا حيان كان غير ذي مذهب فكري واضح المعالم<sup>(١٩)</sup>، فإن من اليسير - استناداً إلى نصوص كثيرة - نعت مذهبه بالأعزالي - الصوفي القائم على نهج فلسفي متفتح لا نسقي، وذلك رغم ما يكتنفه في بعض المواضع من غموض ناتج عن إعمال مقصود للتستر والتقية. ولو كان صاحب هذا المذهب مشتت الاختيار أو حتى تلفظي النزعة، لما اتهم بالزندقة ومعاداة الشيعة، ولما نفى من يغفلد على يد محمد المهدي وزير ممر الدولة، أو لما أبعد عن بلاط الري من طرف ابن العميد وابن عباد. والراجح أن كراهية هذا الأخير للتوحیدی يفسرها أساساً كونه «يحب العلوم الشرعية ويخض الفلسفة وما يشابهها من علوم الكلام والآراء البدعية»<sup>(٢٠)</sup>. وأكثر من هذا كله، فقد ظل بعض كبار الحائلة والمحدثين، كابن عقيل وابن الجوزي والذهبي،

والتميز. ولو لم يضع ما يظهر أنه ألفه في مجال التاريخ، لكنا توغرنا على وجه آخر لتلك الشهادة، وجه يربنا كيف يؤرخ التوحیدی للتاريخ عامة ولواقعات زمانه خاصة.

## ثانياً: عن تجربة الكتابة

### ١ - مدلول الكتابة

لم يعرف للتوحیدی نشاط في السياسة ولا دوران في مصالح الدولة ومطابخها. إنه من بين النماذج الكثيرة التي تدلل على صحة ملاحظات متشابهة أبداه مستشرقون كثرة، نذكر منها واحدة فقط ليولوس فلهوزن:

«إن بني العباس أخضعوا في الناس روح الاهتمام بمسائل السياسة، بعد أن كان هذا من قبل جزءاً من الدين، وأفلحوا في إضمار هذا الاهتمام أكثر مما أفلح الأمويون ٥٥٠، فاندحروا (أي الناس) إلى ميدان الصناعات أو الاشتغال بالعلوم والفنون، لم يكونوا يستطيعون أكثر من التأمير سرّاً»<sup>(٢١)</sup>.

وطبعاً سار على نهج العباسيين بنو بويه، وأضافوا ما يقويه... ولو أن صاحبنا حاول - بحكم الفاقة والعوز - التلازم مع دواليب الدولة ونظام الحماية الإقطاعية، إلا أن مكونات شخصيته وورثته للعالم كانت تحيط ذلك وتصد عنه، ومنها:

١ / ١

شعور التوحیدی بفرديته وأناه، عبر اقتناعه بتميزه العلمي والأدبي الذي لم يكن يوازيه إلا إحساسه بالحرمان وسوء الاحتراف، وهذا الشعور، كما أسلفنا، لا يتوافق مع سنة التبعة والزلفى، أى الوجود الذليل، وهي السنة السائدة في علاقات مجتمع الإقطاع.

٢ / ١

لا توافق الرجل مع ساسة عصره وعاداتهم، كما تدل سيرته وروى مترجموه فهو «غز» لا هيئة له في لقاء الكبراء ومحاوره الرزاة<sup>(٢٢)</sup>، وهو «صوفي السميت والهيئة»<sup>(٢٣)</sup>. إن اللائق ذاك كان يذهب أحياناً كثيرة إلى حد التنافر

التصوف حين بدأ له هذا كسبيل تكيف وتحمل يعلم  
التقشف والتوكل، وكتاب مفتوح على سيرة المنتهى ونداء  
المطلق. أما قبل تحوله الصوفي، فقد كان أبو حيان يرى أن:

«هذه الماجة محبوبة، والرافية مطلوبة، والمكانة  
عند الوزراء بكل حول وقوة مطلوبة، والدنيا  
حلوة خضرة، وعذبة نضرة»<sup>(٢٥)</sup>.

لذا، قد تصح عليه قوله الجيد الشهيرة:

«ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن  
الجوع وترك الدنيا وقطع المأكوفات  
والمستحبات».

إن تصوف التوحیدی لمن ذلك الصنف الذي تقوم به  
وبين المجتمع علاقات تنافر وتجاذب، ويظهر معه وجه  
التصوف كمؤشر من المؤشرات الاقتصادية، من حيث إن  
سلوكه التقشفي يترتب على حالة القلة والندرة المنحدرة من  
توزيع غير عادل للموارد والخيرات، كما يعمل على إسقاط  
الوسائل والغايات المحسوسة، حتى يخلو المجال للمطالبة  
بالمطلق كمطالبة لا أعظم منها ولا أبهى، وذلك وإن لزم  
الفقراء «الحج العقلي إذا ضايق القضاء عن الحج الشرعي».  
وقد نرى في دعوة التوحیدی هاته تأثرًا ما بالحلولية  
الحلاجية، خصوصاً أنه يكتب في أحد ابتهاالات: «يا من الكل  
به واحد؛ وهو في الكل موجوده»<sup>(٢٦)</sup>، لكن الأسبق على هذا  
التأثير (وحتى على تأثير نظرية الفيض الأفلوطيني) قد يكون  
بالأحرى حاجة صاحبنا إلى فكرة وحدة الوجود من حيث  
هو متتصف بحياة الضيق والانقباض، هذا المتنفس الذي لم  
يبحث عنه في الربط والخواص الصوفية، بل في (الإشارات  
الإلهية والأنفاس الروحانية)، فضلاً عن أقوال سادة العلم  
والحكمة، شيوخه وأساتذته، وهم - من معاصريه: أبو سعيد  
السيرافي، وأبو سليمان السجستاني ويحيى بن عدي وعلى بن  
عميس الرمانى.

## ٢ - دال الكتابة

ليس التوحیدی أول ولا آخر من جرب الوجود عبر  
مسالكه الوعرة ولحظاته الحرجة، إلا أنه يدخل في صنف

يتناقلون الكلام عن أن زنادقة الإسلام ثلاثة: الراوندى  
والتوحیدی وأبو الملاء المصرى. وقالوا: «إن أشدهم على  
الإسلام أبو حيان، لأنهما صرحا ولم يصرح، أو لأنه مجمع  
ولم يصرح»<sup>(٢٧)</sup>.

عاش التوحیدی في فترة صعود السنية الأشعرية،  
المصحوب بالدعوات إلى غلق باب الاجتهاد، وهي أيضاً فترة  
انتكاس المتزلة السياسى (بعد محتهم أيام الخليفة التوكل)  
وانصهار نهضتهم الثانية، مع المعتزلىين تحت الإمرة  
البويهية، في قضايا الميتافيزيقا الخالصة والمنطق والفلك  
والطبيعيات، بعيداً عن حلبة السياسة وعن «الأصول  
الخمسة»، فلم يبق في مقدور أولئك إلا طلب «كشف  
الحساب» للمعتزلى والغرض في إظهار المسائل في الخلاف  
بين البصريين والبغداديين، كما فعل أبو رشيد النيسابورى.  
ومع أن التوحیدی لم يحد عن تلك القضايا ولم يدع إلى  
إعادة إحياء «الأصول الخمسة»، إلا أن مبدأ نفي الصفات  
عن الله (أو «التعطيل») ظل عالماً به كتهمة لا بد له من  
تحمل صكها وعواقبها. لكن يبدو أن صاحبنا بقى معتزلياً، لا  
من حيث مضامين الأفكار التي قال بها أعلام المذهب في  
القرنين الثاني والثالث، بل من حيث روح الاعتزال المتجلية  
في ممارسة النظر والتناظر حول المسائل العقلية وحتى الدينية  
الأكثر عمقاً وجديرة، ومنها على سبيل التمثيل فقط في  
(المقاسبات): «في عجب شأن أهل الجنة وكيف لا يملون  
النعيم والأكل» (المقابلة ٣٥)، «في أن الإنسانية أفق  
والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع» (المقابلة ٣٧)، «في معرفة  
الله تعالى أضرورية هي أم استدلالية» (المقابلة ٤٣)، «في أن  
بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام»  
(المقابلة ٥٥)، «في هل يقال إن البارئ تعالى لا شيء»  
(المقابلة ٣٠)، «في أن اسم العقل يدل على معان كثيرة»  
(المقابلة ٨٣) .. إلخ؛ وكذلك هذه الأمثلة من كتاب شيق  
آخر في مسألة الانتحار<sup>(٢٨)</sup>، أو في توقاف الزندقة وفعل الخير  
وليشار الجحيم<sup>(٢٩)</sup>، أو في «ما وجه الحكمة في آلام  
الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان»<sup>(٣٠)</sup> .. إلخ.

أما التصوف، فإن التوحیدی في تقديرنا قد جاء إليه  
من معاناته حالة الفقر، رغم أن يظن ميله إليه قد شجها فيه منذ  
سن الشباب شيخه أبو سعيد السيرافي. نقول بأنه جاء إلى



بین أبی سعید السیرانی ومتی بن یونس القناتی (٢٨)، التي أظهر أبو حیان في روايتها ميله إلى موقف معلمه السیرانی القائل بضرورة الربط المضوی بین اللغة والفكر والنحو والمنطق. أما البلاغة فما هي إلا العلاقة السعيدة الجميلة بین اللغة وأشياء العالم ومعانيه، وهذه العلاقة هي بالأساس علاقة مطاوعة وتناسب وتوافق. وكم كان التوحیدی ملهما على هذا الجهد حتى ينزه البلاغة عن محسنات البديع من جناس وسجع وعن كل زخارف التكلف التي يمجها ويفضحها عند ابن المعید وابن عباد:

«والذي ينبغي له أن يبرأ منه، ويتباعد عنه، كما يكتب، التكلف. فإنه مضحكة، وصاحبه مزحوم، ومن رسم به مقف، ومن اعتاده سفوف. والتكلف، وإن كان هكذا في كل ما دخله وتخله، فإنه في البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأبجح سمة، وأشنع وصمة» (٢٩).

وإذا كان أبو حیان يصف التكلف بكل هذه النعوت القدحية، فلا يخفى يرى فيه، سواء مع اللفظ أو مع المعنى، شكلاً من أشكال العبودية أو التسبب خارج الدائري الطبيعي والعقلي؛ وهكذا يسجل في مايمكن اعتباره بيان الكتابة أو دستورها عنده:

«ومن استشار الرأي الصحيح في هذه الصناعة الشريفة، علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاته اللفظ الحرلم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرراً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حرراً، فقد جمع بين متنافين بالجوهر ومتناقضين بالمتنصر» (٣٠).

حرية اللفظ والمعنى إن هي، إذن، إلا تحررها من طبقوس التبرج والبهرجة، ونزوعهما إلى امتلاك سر السهل المتعنى في ترجمة التجربة الوجودية إلى تجربة الكتابة الخصبة المسؤولة:

«والسر كله، كما يسجل، أن تكون ملاطفاً لطبعك الجيد، ومسترسلاً في يد العقل البارع،

هؤلاء الأحياء الأقلاء الذين وفقوا في تحويل تجليات الوجود ورجائه إلى عمل أدبي ناضج بالبصيرة كما ببلاغة التمييز والإيصال. كيف يتم هذا التحويل عند كاتبنا، وبأي أشكال لفظية أو دالية؟

## ١ / ٢ - وعى بلاغي متوهج

لم نجد بين من نسبيهم مع كرد على «أمرأ البيان» أحداً تألق وعيه بالبلاغة وتوهج مثل أبى حیان التوحیدی وأستاذة في هذا الباب المخصوص الجاسط. بل إن الأول عبر غير ما مرة عن وعيه ذاك بالتظهير كما بالممارسة. ولعل أهم عامل في ذلك ما آلت إليه الخطابات الكلامية والفلسفية المثالية في القرن الرابع من توحش في الألفاظ والمعاني ومن لغة عويصة متمسكة، وذلك كله في طرق أبواب مغلفة وملفات مستحيلة كالإلهيات، أو في الحديث عن النفس من حيث جوهرها العقلي... إلخ.

مع التوحیدی، يمكن الحديث عن منعطف في تاريخ النثر والفكر العربي، صارت بمقتضاء الفلسفة من دون بيان لا تنساع، وصارت الشفافية تأشيرة مرور العقل إلى مناطق الفعل والتواصل. لذا، نسمعه يقول بصيغ متعددة ما قاله في هذا المقطع الثاقب:

«فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو، كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعاني أقدر، وازداد بصيرة في قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء في أمر. فإن شداً، بعد ذلك، شيئاً من المنطق، فقد سبق جميع الناطقين» (٣١).

إن اللغة في تجربة الكتابة ليست مجرد وسيلة أو أداة تمييزية تخضع غاية مضمونية ما وتصبر إليها، بل هي عالم في حد ذاته، شديد الالتحام بعالم النفس والإدراك؛ إنها فضاء الكلمات التي تأتي معها الأشياء إلى الوجود، وحتى المقولات المنطقية والذهنية الخاصة. والتوحیدی كان عارفاً بهذا، كما تشهد نصوص كثيرة لعل من أهمها تلك المناظرة الشهيرة

الشئى أن يكون عنده أكثر من سواء، ذا تأثير بلغ وفعالية ناعمة، من حيث قدرته على ليقاط الوعي وإذابة صقيع الفللة والضجر.

على صعيد نظرى عام، فرضيتنا أن إيمان التوحيدى بالفرد وبفكرة النجاة هو الذى حدا به، فى حقل الكتابة، إلى إدراك إمكانات الشفرة التصويرية ونماذجها التبليغية، وذلك ربما بحكم أن الشفرة والفرد كلاهما مقطع. وإن كان أبو حيان قد تألق فى تلك الكتابة، فلأنه عرف كيف يدير انصواءه الإيجامى الخلاق فى أهم محرر كنمط الإبداع الشفائى العربى، وهو المحرك الذى عمل بقوة وفاعلية، سواء فى القرآن والحديث والفقه، أو فى الفلسفة الحكيمية والشعر والتصوف والمعمار والخط والأرياسك أو العرصة ... ونعلم أن كل هذه العناصر والمعطيات قد اعتمدها بعض المستشرقين كأولبرى وورينان وماكونتال وجيب، للقول على سبيل التفتيش بلربة الذعنية العربية وفقدانها معنى القانون والنسق. ومع أن هذا الزعم ينم عن مبالغة وتطرف، فإننا فى مجال الإبداع نرى أن تلك المعطيات والعناصر نعمة كان التوحيدى من أكبر مستحرمى طاقاتها ومدخراتها إلى جنب أعلام كالحلاج والرومى والنفرى والسكندرى وابن عربى، وغيرهم.

### ٣- دلالة الكتابة

إذا كانت الدلالة فى تطوير السيمولوجيا هى تظهري الخطاب فى العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، فإن التوحيدى كان شديد الإدراك لها بوصفها بؤرة التقاء وانصهار بين صفتين من التضمنين، بلاغى وفكرى، كما يدل عليه أكثر من مقطع، فهو الناصح: «ولا تمتص اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ»<sup>(٣٣)</sup>، وهو القائل:

«وكانت الكلمة الحسناء أشرف عند (الإنسان) من الجارية المنزلة والمعنى المقوم أحب إليه من المال الحكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويحظى بجنة الخلد»<sup>(٣٤)</sup>.

إن دلالة الكتابة التوحيدية، رغم ما يمتورها أحيانا من فرضى الموضوعات (كما فى «البصائر والذخائر» على وجه

ومعتمداً على رقيق الألفاظ، وشرف الأغراض مع جزولة فى معرض سهولة، ورقة فى حلالة بيان، مع مجانية المخطب، وكراهة المستكره»<sup>(٣٥)</sup>.

### ٢/ ٢ الكتابة بالشفرة

«الشفرة - كما نقرأ فى (لسان العرب) - قطع من الذهب يلفظ من المعدن من غير إفالة الحجارة، وما يصاغ من الذهب فرائد يفصل بها اللؤلؤ والجواهر [...] وقيل: الشفر هو اللؤلؤ الصغير وأحده شفرة. ولعل فى هذه الصور والتشبيهات الحسية ما يعبر مجازاً عن كنه الكتابة الشفرية وطبيعتها. إنها قطع وفرائد تلتقط أو تصاغ من معدن كريم وطاقة الإنسان الخلاقة، ألا وهو الفكر. ويصيف (لسان العرب): «تفلورت الناقة إذا رأت رها يهرها فحركت برأسها مرها وفرجها». وكذلك شأن الكتابة الشفرية فى حقول الفكر اللانصى؛ حيث تجد مرزمتها الطبيعى وهواها الضرورى. إنها فى صراع الأفكار والملاهب لا تخشى إلا التشفر، أى النشاط والسرعة من حيث هى أسلوب ومزاج، تصل بالتحرك السريع الماخطف، وتقوم على ذاكرة وحساسية خاصتين يعقد الوجود الإنسانى، وبمكامن الذات ومضاميرها. لذا، كانت على مرتفعات المتن والحمولات تغطى وتهرب من فراغ كل حشو وكل إطناب، لتحكم التركيز والاقتصاد فى مايتسنى لها وصفه واستجماره على صعيد الكينونة والأغراض»<sup>(٣٦)</sup>.

إن كل هذه الصفات للكتابة الشفرية تنطلى بالأساس على كتابة التوحيدى الذى لم يكتب من مساحة جرحه ويوزن غصته إلا شرات أثت غالباً فى شكل مقابسات وأسئلة ورسائل وأدعية وانبهالات، أو فى شكل نمرات حوارية وطرائف حكمية، كالتي أثت لىالى (الإمتاع والمؤانسة) الأربعين. قفى خضم الأسئلة الوعة وقضايا الوجود الشائكة، كان فكر التوحيدى مطالباً بتحمل أعباء المسؤولية الثقافية، التي ألزمتها بانخراطات حيوية واجتهادات على جبهات عدة متواصلة. وبالتالي، لاشئ كان يهر الكتابة عنده إلا قيامها بالتعبير عن عز وخصاصة، أو للمل إلى تعويض الشرات والثوب فى حياته ونفسه. وهنا، بوجه خاص أمكن للحديث

## كلمة ختامية

لا صلاح لهذه الكلمة إلا فى الإشارة إلى حداثة التوحيدى. فأعمال هذا المفكر - الأدبى تعطينا الدليل للملحوس على خطأ تصور الحدائق ضمن زمنية «دياكرونية» أى عمودية خطية تجعل الجدة والجدارة حكرًا على اللاحق دون السابق، والخلف دون السلف. فكما وقف ماركس بمبادئه التاريخية متعجبًا أمام قدرة فن النحت اليوناني على مداومة الانفعال الجمالي فى نفوس المشاهدين من كل العصور المتعاقبة، فكذلك شأن وقوفنا على نصوص كثيرة للتوحيدى وغيره من كبار المبدعين العرب الذين ما زالت تربطنا بهم علاقات تواجد وتواصل تخترق الحقب وتحيا فى زمنية «سكرونية» اتلافية. إن الحدائق معهم عنوان وصنو لتاريخ التجليات والإشراقات الإبداعية عبر كل العصور والأزمنة.

فى سنة ١٤١٤هـ توفى أبو حيان التوحيدى بعد دخوله فى مرحلة صمت واستتار، دامت أربعة عشر عامًا، مرحلة تعددت فيها الروايات وتضاربت، وإن كانت رواية باقوت الحموى أنسب عندنا وأرجح، إذ تخبر أنه صار إذ ذاك «عمدة لبني ساسان»<sup>(١)</sup>، وهم فرقة من المتسكمين المتسولين. وأما ما كان فى نهايته، فإننا اليوم أمام ثمرة عمره ووجوده وقد استحالت إلى نصوص متألقة، تنبض حياة وحدانية لكونها - إذ نريد أن نشير إلى مقاطعها الأكثر قوة وجذبًا - تأخذ فى الإشارة إليها كلها، أو إلى أغلبها. وقد نقول عن صاحبها ما يقوله شبرون عن بوذا وشونهاوز بأننا لا نقرأه اليوم من دون أن ننمضغ الوردى.

التوحيدى، لامتياز فى الغالب الأعم بحسن المعالجة والطرح، المرفقين باهتمام موسوعي جميعي (لمله الرد للمرفى على واقع التصددع السياسى القائم)، كما بتسديد لثمة (أو ما يسميه بارت «لغة النص») من حيث هى سنة حياة وتواصل بين المبدع وثقافته المحصلة وتصوصه الموضوعية، كما بين المبدع ومتلقى نتاج إبداعه. والمتعة عند التوحيدى لا تخطب ولا تقتصر لمجرد التلهي وترجئة الوقت، بل لأنها «عربون» البعد الجمالي بوصفه البعد الأجدر والأبقى، ولأنها كذلك ترهاق لما كان يهيم على القرن الرابع كشبح مخيف، أى «الهم [الذى] يهيم البدن، ونفص العيش، ويقرب الأجل»<sup>(٢)</sup>، أى السأم والضجر، الماثلان عند كاتبنا، كما عند أستاذة الجاحظ من قبل فى عوهم للسائل ومستقلها، كما فى طريق العلماء الذين كانت كتابتهم ثقيلة لكثرة صافيتها من الجدة وإظهار العلم<sup>(٣)</sup>، هذا فى حين أن التوحيدى يربط الحديث والمحادثة والقول والمثاقفة بالحاجة الوجودية إلى الهزل والنشوة وانتشراح الصدر: إن فى المحادثة، كما يكتب «تلقينا للعقول وترهاق للقلب، وتسرحا لنهم، وتثيقا للأدب»<sup>(٤)</sup>.

المتعة دليل للكتابة ودلائنها، لا يمكن أثناء حصولها إلا أن تؤزم كل دوجمالية وتمطل أسباب تشنجها. وذلك «لأن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه فى كل وجوهه»<sup>(٥)</sup>، لم لأنهم «زمانيون، مكانيون، عياليون، وهميون، ظنيون»<sup>(٦)</sup>، كما تفل على ذلك أحوالهم ومقالاتهم.

## الهوامش:

- (١) ياقوت الحموى، معجم الأديباء، القاهرة ١٩٣٦، ج ١٥، ص ٥.
- (٢) راجع الرسالة فى رسائل أبي حيان التوحيدى، نشرها إبراهيم الكيلاني، ١٩٨٥، ص ٤٠٤ - ٤١٤.
- (٣) المقليات، تحقيق حسن السنوسى، القاهرة ١٩٣٩، ص ١٣٥.
- (٤) ياقوت الحموى، معجم الأديباء، للرجع للذكر، ج ١٥، ص ١٣.
- (٥) الصلابة والصلب، دمشق ١٩٦٤، ص ٩.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٦.
- (٧) رسائل...، ص ٤١٢ - ٤١٣.
- (٨) الإشارات الإلهية، تحقيق ولاء القناصى، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٢ - ٨٣.
- (٩) رسائل...، ص ٤١١.

- (١٠) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.
- (١١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (١٢) مسكويه، تجارب الأمم، نشره... د. أمبروز، القاهرة ١٩١٥، ج ١، ص ٩٧ - ٩٩. إن بروز العسكر في الحكم كان معناها، تحت حكم البويهيين وفي عهد السلاجقة بصفة أشمل، عن تحول النظام الاقتصادي القديم القائم على مفاهيم بيت المال (التي كان يرميها بنفق بنسبة ما في أداء أجور الجنود وبقى مستخدماً للدولة) إلى نظام إقطاعي عقاري تقتطع بمقتضاه أراض وضعت لتصنع، مدى الحياة، إلى الضباط الذين يقومون في مقابل ذلك بحمل رجالهم في خدمة الحكم المركزي. وقد كان سبب ذلك التحول راجعاً أساساً إلى تدهور مفاهيم الضراب وسوء الحالة السياسية والمالية.
- (١٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٠.
- (١٤) رسائل الجاحظ تحقيق، ج. هارون، القاهرة ١٩٦٤، رسالة في مناقب الترك، ج ١.
- (١٥) بوليس طهوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله عن الألمانية عبدالهادي أبو ريدة وحسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٣٩.
- (١٦) ابن عسكلكان، ولغات الأعيان، القاهرة ١٣٩٩، ج ٢، ص ٥٨ - ٥٩.
- (١٧) باقرت الحموي، معجم الأديباء، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) مطالب الزهريين، نشره الكيلاني، دمشق ١٩٦١، ص ٩٩.
- (١٩) انظر مثلاً الكيلاني، رسائل...، ص ٩٥. ومن أغرب ما يصرح به هذا الباحث للتخصص: «إن هذه القصص كلها جعلت من المقابلات كتاباً غامضاً في كثير من أبحاثه، فضيل النفع والفائدة [١] (ص ٩٤). وهناك أحكام أخرى عده لا تمت إلا إلى سيكولوجيا بدقية جامدة»، من صنف الكلام عن الاعتلال طبع التوحيد» (ص ٥٩) «ومركب نقص في نفسه» (ص ٦٣). (فيج.
- (٢٠) ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة ١٩٣٣، ج ١١، ص ٣١٥.
- (٢١) انظر رواية السبكي ودفاعه عن التوحيد في طبقات الشافعية، بيروت (د) ط ٧، ج ٤، ص ٣٠٢.
- (٢٢) التوحيد، مسكويه، الهواميل والفتايل، نشره أحمد أسن وأحمد صقر، القاهرة ١٩٥١، المسألة ٥٦، ٥٧.
- (٢٣) المرجع نفسه، المسألة ٧٧.
- (٢٤) المرجع نفسه، المسألة ١٧٣.
- (٢٥) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، بيروت (د.ت)، ج ١، ص ١٣.
- (٢٦) المقابلات، ص ١١٣.
- (٢٧) رسالة في العلوم، ضمن رسائل التوحيد، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.
- (٢٨) انظر في الإمتاع... ج ١، ص ١٠٧ - ١٢٨.
- (٢٩) رسالة في العلوم، ضمن رسائل التوحيد، ص ٣٤٠.
- (٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٤٠.
- (٣١) البهائم والذخائر، تحقيق الكيلاني، دمشق ١٩٦٤، ج ١، ص ٣٦٥.
- (٣٢) أنظر مؤلفنا كتاب الجرح والحكمة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨ (ط ٣).
- (٣٣) الإمتاع... ج ١، ص ١١٥.
- (٣٤) رسالة فيهما، ضمن رسائل التوحيد، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- (٣٥) الإمتاع... ج ٣، ص ١٥٣.
- (٣٦) آدم مزر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٤١، ج ١، ص ٢٩٥.
- (٣٧) الإمتاع... ج ١، ص ٢٦.
- (٣٨) المقابلات، لقائبة ٦٤.
- (٣٩) الإمتاع، ج ٣، ص ١٩٥.
- (٤٠) باقرت الحموي، معجم الأديباء، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.



# الاغتراب

## عند أبي حيان التوحيدي

### دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي

حسن محمد حسن حماد\*

#### تمهيد: حول الفلسفة والاغتراب

ترتبط الفلسفة بظاهرة الاغتراب ارتباطاً وثيقاً، بل يمكن القول إن الفلسفة هي نتاج للاغتراب. ونستطيع الاستدلال على هذا الافتراض من خلال قرائن عدة: فالفلسفة كما تعلمنا وليدة الدهشة، والدهشة وليدة الغربة، والغربة وليدة الإحساس بالمسافة بيني وبين الأشياء. ولنستعد مرة أخرى مقولة هيجل: «إن المعروف مجهول لأنه معروف»، فالدهشة - وفق هذا المعنى - هي أن نرى الأشياء كأننا نراها للوهلة الأولى. إن آلاف الأشياء التي تمر أمام الإنسان العادي ولا تلفت انتباهه قد تبدو واحدة منها شديدة الغرابة بالنسبة إلى الفيلسوف. وهذا ما يجعله يفصل عن تيار الوعي اليومي كي يقف متأملاً وحائراً ومتسائلاً تجاه أية ظاهرة من تلك الظواهر التي لاثير انتباه الإنسان العادي. لماذا؟ لأن روح الفلسفة هي الانفصال والعزلة، فلا يمكن أن نمارس التأمل الفلسفي ونحن مستغرقون في الأشياء الجزئية، ومتطابقون مع الواقع القائم، ومستسلمون لسلطة الدهماء أو الحشد، ولهذا،

\* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الرقازيق.

فليس غريباً أن يكون ألد أعداء الفلسفة هم الدهماء، وليس غريباً أيضاً أن يكون موقف الفلاسفة من الجماهير أو عامة الناس موقفاً سلبياً، وعدائياً في بعض الأحيان. وهكذا كان موقف هيرقليطس من الجماهير في عصره، فلجأ إلى الإلغاز في الكتابة حتى لا يفهمه إلا الصغوة، وكان احتقار أفلاطون للجماهير يقترب من النزعة الفاشية. أما ابن رشد الفيلسوف العربي المسلم، فيجعل التفكير العقلي الفلسفي قاصراً على الخاصة ويحرم منه عامة الناس، خوفاً من ضلالهم وانحرافهم عن صحيح الفكر والدين. والفلسفة الوجودية، بشكل خاص، تجعل من التمرد على سلطة الحشد شرطاً ضرورياً من شروط التحرر الإنساني، فهذا هو كيركيجور في كتابه (المعصر الحالي) الذي كتبه في عام ١٨٤٦ يعلن كراهيته الشديدة للحشد، ويهاجم النزوع الحديث نحو المساواة بوصفه نتيجة لهيمنة الرأي العام وثورة الدهماء، ويرى أن الخطر المباشر لانتصار المساواة هو سيادة الكل المجرد فوق الفرد. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى التضحية بالفرد من أجل قوة مجردة هي قوة المجموع، ومن ثم فهو يؤكد أن النضال ضد الجمهور لا يقل أهمية عن النضال ضد أي نوع من أنواع الاستعباد أو

خلقها وصياغتها - تماماً كما يفعل الفنان - بصورة تتسق مع قيم العقل والنزوع الإنساني نحو الكمال. وهذا النزوع في حد ذاته نوع من التمرد على اللحظة الراهنة، وثورة دائمة للذات على ذاتها وعلى النقص الكامن في قلب الوجود. والذات لاستطيع أن تفعل ذلك إلا بعلوها على وجودها الجزئي ورفضها الإذعان لسلطة السائد والمألوف من الأشياء.

وغنى عن القول أن هذا الاغتراب الفلسفي اغتراب إيجابي، لأنه في نهاية الأمر يصب في تيار الطموح الإنساني الذي يستهدف خلق الفردوس الأرضي، حتى ولو كان في النهاية ضريماً من ضروب اليوتوبيا.

### أولاً: الفلاسفة المختربون

إن تحليلنا السابق لعلاقة الفلسفة بالاغتراب يؤدي إلى نتيجة مؤلحاً أن كل الفلاسفة مختربون، وقد يكون هذا صحيحاً إلى حد ما، أو على الأقل يمكن القول بشكل عام إن التفكير الفلسفي تفكير اغترابي بالمعنى الذي سبق إيضاحه، لكن علينا أن نفرق بين ثلاثة مستويات فيما يتعلق بالفلاسفة المختربين:

١ - للمعنى العام الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة، يعني أن الموقف الفلسفي هو موقف يتجاوز، وبالتالي موقف انفصال واغتراب، ولو بشكل مؤقت.

٢ - الفلاسفة الذين بحثوا ظاهرة الاغتراب ولكنهم لم يعيشوا الاغتراب من حيث هو تجربة وجودية ذاتية. ومن هؤلاء نذكر: هيجل وماركس وليريك فروغ، وإن كان هذا الحكم أمراً بالغ الصعوبة، لأننا لاستطيع أن نجزم مثلاً أن هيجل لم يكن مخترباً عن عصره، ولكن المعنى الذي نبنيه هو أن هؤلاء درسوا الظاهرة على أنها أمر خارجي وموضوعي، ولم يتعاملوا معها بوصفها تجربة وجودية، أو درسوها بنوع من التأمل الذاتي أو الاستبطان.

٣ - الفلاسفة الذين عاشوا الاغتراب بوصفه تجربة خاصة، وعبروا عنها من خلال كتاباتهم الفلسفية وتأملاتهم الذاتية. ومن هؤلاء نذكر: أبو حيان التوحيدي وكيركيجور ونييتشه. ولعل أهم هؤلاء، فيما يتعلق بقضيتنا من وجهة

ضد حكم الأمراء والباباوات. إن النضال ضد الجمهور، كما يراه كيركيجور، هو نضال ضد الزيف، ضد البعث والحقارة الوحشية، ضد ضياع الحقيقة، والسبيل الوحيد أمامنا هو أن نفرض على ذواتنا العزلة بوصفها الطريق إلى الحقيقة<sup>(١)</sup>.

وموقف نييتشه لا يقل ضرراً عن موقف كيركيجور؛ فهو يمجّد الأقلية الأرستقراطية ويحترق الكثيرة الضميفة التي ينبغي أن تظل في رأيه مستعبدة<sup>(٢)</sup>. وسارتر برغم ميوله الاشتراكية لم يتردد في وصف الآخرين بأنهم «الجميم». قد يعترض البعض على هذه النظرة بالقول بأن الصورة ليست قائمة على هذا النحو، وأن هناك فلسفات لم تبدأ من العزلة ولم تفصل عن قضايا الواقع؛ مثل الفلسفات المادية والتجريبية والماركسية. والأخيرة، بشكل خاص، لا ترى الحقيقة في الانفصال عن الجماهير وإنما العكس، من خلال الالتحام بنضال تلك الجماهير. وبالطبع، لا توجد قاعدة مطلقة لأية فكرة. ونحن في النهاية نمارس التسلف، بمعنى أننا لا نصل إلى آراء نهائية أو آراء لها طابع الحقيقة، ولكن الذي أعنيه بموقف العزلة أن الإبداع الفلسفي هو نتاج موقف عزلة، نتاج مسافة بين الفيلسوف والواقع. إنني لا أقصّر أن ماركس كتب (الإيديولوجيا الألمانية)، أو (رأس المال)، وهو جالس بين مجموع البروليتاريا. والصورة الدرامية التي يصور بها بعض الكتاب سارتر وهو يؤلف كتبه ومسرحياته على أحد مقاهي باريس، إنما هي صورة ساخجة، لأن العزلة التي نمنها ليس معناها أن الفيلسوف وجل يجلس في برج عاجي وفي عزلة كعزلة الراهب، إن عزلة الفيلسوف هي عزلة سيكولوجية، وانفصاله انفصال يتم عبر دائرة الوعي، وليس خارج دائرة الواقع.

إن الذي يؤسس عزلة الفلسفة أو «الاغتراب الفلسفي»، إن جاز التعبير، هو موضوع التفكير الفلسفي. والتفكير الفلسفي في صورته المختلفة ينزع دائماً إلى «المثال»، وبالتالي فهو يتجاوز لكل ماهو جزئي وعارض. ومن ثم، فإن مهمة الفلسفة كما يرى هربرت ماركيز هي صون الحقيقة من الضياع، وإلهابة العقل بوضعه الواقع الأصل للمقابل للواقع اللاإنساني الزائف<sup>(٣)</sup>. بمعبارة أخرى، إن المثال ينزع عن الأشياء طابعها المؤقت ويحطم قدسيته الزائفة ليميد

الشخصي، وهو جانب من الصعب أن نطمس في «الإمتاع والمؤانسة» وفي «المقاسبات» أو «الصداقة والصديق»، وهذا الاستقلال الروحي دليل قوى على النضوج وغنى التجارب في حياة يستمر منحنى التطور فيها على نحو مطرد<sup>(٦)</sup>.

والكتاب ليس فيه أدنى إشارة إلى أحياء أو أحداث. والشخص الذي يشير إليه التوحيدي في بعض الأحاديث، أغلب الظن أنه شخص خيالي، أعنى الآخر المتخيل كي تتم دائرة الحوار النفسي أو المناجاة<sup>(٧)</sup>. وهذا مايمكس مدى إحساس التوحيدي بالاغتراب والتوحد مع الذات. والنبوة الغالبة على معظم ابتهالات أبي حيان في (الإشارات) هي نبوة النبي داود في مزاميره، خصوصاً حينما نراه يعمد إلى معابة الذات الإلهية بغشوع وذلة، فيقول:

«لهنّا! إن ذكرناك نسيتنا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن اعترفنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أشرقنا، وإن توجهنّا إليك أبعدتنا»<sup>(٨)</sup>.

ويبدو أن التوحيدي قد كتب (الإشارات) في مرحلة متأخرة من حياته لذلك نجد:

«... فيه صرخة أليمة لأمل غائب تكسرت عليه نصال الغيبة بمد الغيبة، وفيه عزوف رقيق، ولكنه عميق، عما يربطه بالمعالجة، واستدعاء متوسل لكل مائلوق منه بوارق الأجلة، وفيه شعور بهوة هائلة تغفر فاهها في نسج الوجود، وفيه طعم الرمد يتلوقه المرء في كل عبارة وإشارة»<sup>(٩)</sup>.

أخيراً، يلتقي هذا الكتاب في أوجه عدة مع كتاب كيركيجور (الخوف والشميرة)، وأيضاً مع كتاب بول تيليش (زراعة الأساسات) فكل منها يحمل تلك الروح المستسلمة الخاضعة، وكل منها يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهما صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة في الانتماء والخلاص، لكن دون تجاوز جدران الذات.

نظري، هو: أبو حيان التوحيدي، لأنه من ناحية عايش الاغتراب بوصفه تجربة، وعبر عنه بصورة فلسفية رائعة، من ناحية أخرى. ورغم أن كيركيجور، ونيتشه قد عايشا تجربة الاغتراب بطرق متشابهة مع التوحيدي، إلا أننا لن نجد عندهما تحليلاً مفصلاً لتجربة الاغتراب، على النحو الذي نلقاه عند فيلسوفنا العربي.

## ثانياً: لماذا يمد التوحيدي وجودياً

هناك أسباب عدة تخمّلنا على وضع أبي حيان التوحيدي ضمن دائرة مايسمى بالفلسفة الوجوديين، ويمكن حصر تلك الأسباب فيما يأتي:

١ - إن الوجودية كما يذهب عبد الرحمن بدوي من أقدم الاتجاهات الفلسفية، لأن المصّب الرئيسي لهذه الفلسفة هو أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود. والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها في تجاربه الحية وفي مواقفها الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثاني، فهي تأمل مجرد للحياة من خارجها ودراسة الوجود من حيث هو موضوع. ومن هنا، يمكن لنا أن نعر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا الحياة بوصفها تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور، ونذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر: سقراط في العصر اليوناني، والحلاج والسهورودي والتوحيدي في العصور الوسطى الإسلامية، وأوغسطين في العصور الوسطى الأوروبية، وبسكال في مستهل العصر الحديث<sup>(٤)</sup>. وكيركيجور نفسه قد جعل من سقراط المفكر الوجودي بلامنازع في بلاد اليونان القديمة<sup>(٥)</sup>.

أبو حيان التوحيدي يتبنى، إذن، إلى هذا التيار المتسع الذي لا يمارس التفلسف بوصفه فعلاً عقلياً مجرداً وإنما بوصفه تجربة حية معيشة، وهذا ما نلمسه بشكل خاص في أهم كتبه وأعنيها وهو كتاب (الإشارات الإلهية)، وأسلوب الكتاب - كما يقول عنه عبد الرحمن بدوي:

«... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدي وإته يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب

٢ - الوجودية كما يعرفها ماكسوري هي: «... أسلوب في التفكير، أسلوب يمكن أن يؤدي بمن يمتنقه إلى مجموعة من الآراء شديدة التباين حول العالم وحياة الإنسان فيه»<sup>(١٠)</sup>، والسمة العامة التي تتميز بها هذا الأسلوب في التفكير: إنه يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، والذات عند الفيلسوف الوجودي ليست هي الذات المفكرة بالمعنى الديكارتي، وإنما هي الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزاً للشعور. ولهذا، فإن هذا الأسلوب في التفكير يبدو في بعض الأحيان مضاداً للأسلوب العقلي والوجودي، يفكر بطريقة انفعالية كمن اندمج في الوقائع الفعلية للوجود<sup>(١١)</sup>. وهذا ما يعبر عنه «ميجل دي أونوا مونو» بقوله:

«... إن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام وهو يخاطب أناس من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل مايريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذي يتفلسف»<sup>(١٢)</sup>.

إذا رجعنا إلى فيلسوفنا العربي، منجد أنه جعل من الوجود البشري محور تساؤله وأساس تفلسفه، فتجده في كتبه المختلفة يدرس الإنسان في جوانبه كافة: اللغة، الألم، المعرفة، السأم، الضحك، القلق، أو كما سماه التوحيدى «الخوف بلا مغيث»، الزمن، الحرية، الانتحار<sup>(١٣)</sup>. ولنتوقف عند هذه الظاهرة الأخيرة لتتصرف طريقة التوحيدى في فهم تلك الظواهر الإنسانية. فهو يملق على مشاهدته رجلاً وهو يتنحى في الطريق العام هرباً من رجال الشرطة بقوله:

«من قتل هذا الإنسان؟ فيأخذ قلناً: قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول؟ فإن كان أحدهما غير الآخر فكيف توصلنا مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك فكيف تفصلنا مع هذا الاتصال؟»<sup>(١٤)</sup>.

وكل هذه الأسئلة تنم عن عقلية وجودية تفسر الانتحار من خلال التناقض والتناحر القائمين داخل النفس البشرية.

٣ - تسمائز الوجودية من حيث هي اتجاه فلسفي بالموضوعات التي تدرسها. والموضوعات التي تتكرر لدى فلاسفة الوجودية في معظمها تنسم بالطابع السلبي والمأساوي مثل: الموت، الخطيئة، الحب، الاغتراب، اليأس، الألم، السأم، التناهي، العدم، والشر... إلخ. وأظن أن التوحيدى من أكثر فلاسفة اهتماماً بهذه المشكلات. وليس هذا فحسب، بل إن التوحيدى كان متشاكماً إلى أقصى حد. فهو كما يقول زكريا إبراهيم:

«لم يكن التوحيدى من التشمسين لقدرة الإنسان، وقوته أو علمه، وعمله، وشئ مظاهر نشاطه الإبداعي، بل كان - على العكس من ذلك - أعرف الناس بمجزره وقصوره، وجهله، وتوايه، وشئ مظاهر نقصه»<sup>(١٥)</sup>.

ولعل كتابه «الإشارات الإلهية» خير شاهد على اهتمام التوحيدى بتلك القضايا، فالكاتب من بدايته إلى نهايته يقطر بأساً ويغض عذاباً.

٤ - شخصية أبي حيان التوحيدى ذاتها شخصية وجودية، بمعنى أنها تنسم بطابع درامي حاد، وتتملئ بمشاعر التناقض والتمزق والضياع وتسيح في جو من القنامة والإحساس باليأس واللاجدوى. ويبدو أن نشأة التوحيدى نفسها نشأة غريبة لامعقولة، فمن غريب الأمر أن التوحيدى الذي أرح للفلسفة والأدب في عصره لم يؤرخ لنفسه<sup>(١٦)</sup>، فهو يتجاهل سيرته الذاتية تماماً، فلم يذكر لنا شيئاً عن ماضيه أو أسرته أو طفولته أو علاقته بوالديه، لهذا فلا أحد يعرف على وجه اليقين من هو؟ وما أصله؟ هل هو فارسي؟ أم عربي؟ أم...، ومن أين جاء، ومتى جاء؟ وأين عاش؟ وهذا الغموض جعل زكى مبارك يقول:

«لانسألنى متى ولد، ولا أين ولد، فذلك رجل نشأ في بيئة خاملة لم تكن تطلع في مجد، حتى تقيد تاريخ ميلاده»<sup>(١٧)</sup>.

على أى حال، نشأ التوحيدى نشأة محرومة وخاملة، فقد انحدر من أسرة مغمورة، لم يكن من عليه القوم أو من



كل نفاحة، الطاهر وفي طهره فقر الحياة،  
المستقيم وفي استقامته البساطة الزائفة. نعم ! في  
هذا السرداب تنفجر عيون الخطيئة، لكن الوجود  
خطيئة، وتضطرم الشهوات، لكن الشهوة سر  
الحياة، ويسود اللامعقول، ولكن اللامعقول هو  
المنطق الأكبر<sup>(١٩)</sup>.

وقد اختتم التوحيدي حياته بموقف وجودي عيشي  
وعلمي تماماً، فقد قام بإحراق كتبه في آخر عمره، ويبدو أنه  
أحرقها «لقلّة جدواها» كما يقول ياقوت في (معجم  
الأدباء). وهو أيضاً بهذا الفعل يقتدي بأئمة كبار مثل: داود  
الطائي الذي ألقى بكتبه في البحر، والصوفي الكبير أبي  
سلمان الداراني الذي أحرق كتبه ثم قال: «والله ما أحرقتك  
حتى كدت أحرق بك»<sup>(٢٠)</sup>.

### ثالثاً: أحوال الغريب

من أمتع ما خطه يرّاع أبو حيان التوحيدي في  
(الإشارات) تلك السطور التي راح يصف فيها أحوال  
الغريب، فكلماته تحمل مرارة ولوعة وعذاباً لا حدود  
لوصفها. ويبدو أن الغريب الذي يصفه التوحيدي هو  
التوحيدي نفسه، فكثير من الأوصاف والسمات التي ينسبها  
التوحيدي إلى الغريب تنطبق عليه هو ذاته. ووصف  
التوحيدي الغريب ليس وصفاً عقلياً موضوعياً وخارجياً  
بارداً، وإنما هو وصف باطني ومعاشي للظاهرة، ولأنه يتحدث  
عن نفسه، فهو يتحدث بكل كيانه، بعقله ومشاعره ولحمه  
وعظامه (على حد قول أوانامونو).

وسنحاول في عرضنا أحوال الغريب عند التوحيدي، أن  
ندعه يعبّر لنا بنفسه عن أحوال هذا الغريب، ولن نتدخل  
نحن إلا قليلاً بحسب ما تقتضي ضرورة التحليل والتوضيح.

### ولنبداً بالسؤال: من يكون الغريب؟

يبدأ التوحيدي كلامه عن الغريب بالفرقة بين نوعين  
من الغربة: غربة مكانية وغربة نفسية مأساوية.

طبقة البلاء، وإنما جاء من قاع المجتمع، كان أبوه بائعاً  
للتمر، أما هو فقد امتهن «الوراقة» بدلاً من بيع التمر،  
والوراقة مهنة صعبة للطموحين من المثقفين الفقراء<sup>(٢١)</sup>.

أما عن شخصية التوحيدي، فقد كان كثير التجوال،  
قليل الحظ والرزق، كثير التمرد والتبزم من الحياة، دائم  
الشكوى، مازوخي الطبع، سوداوي الشخصية، مظهره  
الخارجي وأسماله توشى بالتشفيش والزهد، لكنه محب نهم  
للحياة، وعاشق للمال والجاه، حاد الذكاء واسع الثقافة،  
شديد الطموح، دفعه طموحه ذات يوم إلى التقرب من ذوي  
الجاه والسلطان، لكنه فشل مع المحاولة الأولى فارتد خائلاً  
ناقماً على كل شيء، حتى على هؤلاء الذين مدوا له يد  
العون.

شخصية عجيبة حقاً، أقل ما يقال عنها إنها تجسيد  
حي وواقعي لشخصية «اللامتعي» في الفلسفة الوجودية،  
شخصية مليئة بالتناقض، قلقة، معذبة، مشتتة الذكاء، ليس  
الذكاء البارد المتبلد، ولكنه ذكاء الإحساس والمشاغرة، ما أقره  
إلى تلك الشخصيات القلقة التي يذخر بها تاريخ الوجودية  
(كيركيجور، نيتشه، كافكا)، وما أقره أيضاً إلى عالم  
دوستوفسكي الروائي الذي تموج أعماله بتلك النماذج  
الإنسانية الرائعة في غرائبها، والعميقة في غموضها: إيفان  
كرامزوف، وراسكولينيكوف. إن التوحيدي يشبههم جميعاً،  
ويشاركهم تقريباً المصير نفسه، إنهم جميعاً نتاج عالم القهر،  
عالم الخطيئة والانسحاق الإنساني. إنهم جميعاً مهززون،  
ومتقربون، وهاربون، ملاذهم الوحيد هو ذاك السرداب النفسي  
الذي يتحدث عنه دوستوفسكي، والذي يصفه عبد الرحمن  
بلوى في كلمات موجية فيقول:

«هذا السرداب المستقيم المستوحي الذي تتبعت  
منه روائح منفرة لكل شعور حي بمعنى الحياة  
ومدلول الوجود، هذا السرداب الذي هو مجال  
الشعور في باطنه الحر اللامعقول، الثرى  
بالانفعالات الكابية والشهوات المتضاربة الشرسة،  
الملئ بالظلمات والأمواء المندفعة المهربة، مما هو  
في تعارض حاد مع الظاهر الصافي، وفي صفاته

### (أ) الغريب من الخارج ومن الداخل

يحاول التوحيدى أن يعطينا صورة صادقة وكاملة للغريب، لهذا فهو يمسك برشته ليرسم لنا صورة فنية للملامح الغريب ومسلكه فى الحياة من ناحية: مظهره، ملبسه، أكلته، شرابه، لونه وجهه، كلامه، صحته، حيرته، ضعفه، خضوعه، قلة حيلته، ذنوبه، نحوله. إلخ. ويدون الصفات التى أراد بها التوحيدى وصف الغريب من الخارج تعبر فى الوقت نفسه عن باطن الغريب، وعن أعماق ذاته، وما يتخلج فيها من عذاب وضناح. يقول التوحيدى فى وصف الغريب:

«الغريب من لبسته خرقه، وأكلته سلقه، وهجته غفقة»<sup>(٢٤)</sup>. «.. قد علاه الشحوب وهو فى كن، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شئ». إن نطق نطق حزننا منقطعاً، وإن سكت سكت حيران مرتدعاً، وإن قرب قرب خاضعاً، وإن بعد بعد خاشعاً، وإن ظهر ظهر ذليلاً، وإن توارى توارى عليلاً، وإن طلب طلب واليأس غالب عليه، وإن أسكك أسكك والبلاء قاصد إليه، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السر من هوائك الستر، وإن قال قال هاتياً، وإن سكت سكت خائياً؛ قد أكله الخمول، ومعه الذبول، وحالفه النحول»<sup>(٢٥)</sup>.

ويؤكد المعنى نفسه، فيقول:

«الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبته وعذله وأغرب فى أقواله وأفعاله، وغرب فى إدباره وإقباله، واستغرب فى طمره وسرياله. يا هذا! الغريب من نطق وصفه بالهتة بعد الهتة... الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً. الغريب من إن رأته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه»<sup>(٢٦)</sup>.

• الغريب: هو من يشاركك فى الغرب أو النهم.  
• الشئ: سلطان القربة.

النوع الأول من الغربة، أو الغربة المكاثية، يعتبرها التوحيدى غربة مؤقتة أو مرهونة بارتحال الغريب وهجرته عن أهله وذويه. ويذكر فى هذا المعنى بيتاً من الشعر يعبر عن هذا النوع من الغربة فيقول:

بم التعلل! لا لأهل ولا زمن

ولاندبم ولا كـلى، ولا سكن

وفى التعليق على هذا البيت يقول:

«هذا وصف لرجل لحقته الغربة، فتمنى أهلاً يأس بهم، ووطناً يأوى إليه، وتنبهاً يحل عقد سره معه، وكأساً يتشهى منها، وسكناً يتوادع عنده»<sup>(٢٧)</sup>.

أما النوع الثانى، وهو الذى يوليه التوحيدى مزيداً من العناية والاحتمام بوصفه الغربة الحقيقية وهى غربة دائمة عميقة، مريرة؛ فالغريب الذى يعنيه التوحيدى غريب فى وطنه، وغريب وهو بين أصحابه وأحبابه، إنه يحمل الغربة فى داخله، ولذلك فهو متهم دائماً متمرد على المكان رافض للاستيطان. وما هو يسأل صاحبه المتخيل أو ذاته فيقول:

«فأين أنت من قرب قد طالت غربته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيبته وسكنه؟! وأين أنت من غريب لا سبيل له إلى الأوطان ولا طاقة به على الاستيطان؟!»<sup>(٢٨)</sup>.

ويزداد إلحاح التوحيدى وإصراره فى تأكيد التفرقة بين نوعى الغربة المشار إليهما سلفاً، فيقول بنبرة أكثر حدة:

«وقد قيل: الغريب من جفاء الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حسيابه الشريب»<sup>•</sup>، بل الغريب من نودى من قريح، بل الغريب من هو فى غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسب، بل الغريب من ليس له فى الحق نصيب»<sup>(٢٩)</sup>.

## (ب) الغريب والآخرون

ترى ما علاقة هذا الغريب، هذا الحاضر في غيابهِ والغائب في حضورهِ، ما موقعه من الأغيار، وما موقعه منه؟

لقد سبق وأشرنا إلى أن غريب التوحيدي ليس هو الذي يعتمد بجمده عن الآخرين، ليست الغربة مكانية وإنما الغربة التي يعينها غربة زمانية ونفسية وجودية، فالغريب هو من يكون غريباً حتى وهو مع أصدقائه وفي داخل وطنه وبالقرب من أحبائه. إن غريبته لانفراقه لأنه يحملها في داخلهِ، أو إن شئنا هي التي تحملها في ضياعها. ومن ثم، فالتواصل بين الغريب والآخرين أمر مستحيل. وأظن أن هذا الأمر ينبع من تشاؤم التوحيدي وكفره بالناس وإيمانه بأن الشر هو القوة المهيمنة على هذا العالم، فهو يصف الناس بأنهم: «سباع ضارية، وكلاب عاوية، وعقارب لاسعة، وأفاع نهاشة» (٢٧). وفي رسالته عن الصداقة والصديق يذكر على لسان ابن كعب قوله: «لاخير في مخالطة الناس ولا فائدة في القرب منهم والثقة بهم والاعتماد عليهم» (٢٨). ويذكر أيضاً مقالته جمل من مرة الذي رفض المجالس واعتزل الناس، وعوَّب في ذلك فقال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم غفروا لي ذنباً، ولا ستروا لي عيباً، ولا حفظوا لي غيباً ولا أقالوا بي عشرة، ولا رحموا لي حمرة، ولا قبلوا مني مطرة، ولا فكوني من أسرة ولا جبروا لي من كسرة، ولا بذلوا لي نصرة» (٢٩).

ويدلُّ أن أساس غربة «الغريب» عن الآخرين يتحركز حول موقف هؤلاء الآخرين من الغريب. وموقف الآخرين من الغريب - على نحو ما يذكر التوحيدي - يقوم على مشاعر سلبية تماماً كالإهمال والإنكار، والهجر، والاحتقار. وفي هذا المعنى يقول التوحيدي بنبوة ملؤها الأسى واليأس:

«يا هذا! الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسد كلب،

وإذا تطاهر عذب، الغريب من إذا استبرأ لم يبر<sup>٣٠</sup>، وإذا قعد لم يزر، يارحمتا للغريب! طال سفره من غير قدوم، وطال بلاؤه من غير ذنب، واشتد ضرره من غير تقصير، وعظم عناؤه من غير جدوى!

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رآه لم يدوروا حوله... الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكنت لم يبدأ، الغريب من إذا عطش لم يشمت<sup>٣١</sup>، وإن مرض لم يتفقد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب» (٣٠).

والواضح من هذا النص أن غربة الغريب عن الآخرين غربة مفروضة عليه، أو إن شئت فهو لم يرب تلك الغربة بدافع أن يتأذى بذلك، بل سبباً عنهم على طريقة المشقف الأرستقراطي، وإنما الآخرون هم الذين يشربونه، نعم إنه غير متكيف مع المجتمع، ولا متم، واثم التبرم ومحب للترحال، لكن حتى تلك السمات ليست مختارة وإنما قد ابتليت بها ذاته، وهو لا يستطيع منها فكاً لأنها كامنة في داخلهِ، فهو لم يختار ذاته. وحتى لو اختار فهو لا يستطيع أن يختار سوى ما قد اختاره، لأن هناك حمية تحكم فعل الاختيار.

## (ج) الغريب وذاته

قد يكون التساؤل حول علاقة الغريب مع ذاته سؤالاً جوهرياً، خاصة إذا تذكرنا أن غريب التوحيدي مستوحى مع ذاته ومفترب عن الآخرين، فإنه على هذا النحو يحقق رغبة ليريك فروم في أنه ليس ممثلاً للآخرين ولسلطة العشد، وبالتالي فليس مفترباً عن ذاته، غير أن النتيجة التي يصل إليها التوحيدي مختلفة تماماً عن النتيجة التي وصل إليها فروم: أضحى أن غريب التوحيدي لم يتنازل عن ذاته للآخرين، ولم

• تطاهر: تزه عن الدنس.

• أبارهم: جلب لهم الطعام.

••• التشميت: الدعاء للميت.

فيمكن تلخيصه في تساؤلات التوحيدى المتتابعة، الحائرة  
المعيرة عن روح قلقة معذبة لم تعرف يوماً طعم السكينة:

«حبيبى \*، أما ترى ضعفتى فى تحفظى؟ أما  
ترى رقتى فى تيسقلى؟ أما ترى تفرقى فى  
تجمعى؟ أما ترى غصتى فى إساغتى؟ أما ترى  
دعائى لغيرى مع قلة إجابتى؟ أما ترى ضلالى  
فى اعتدائى؟ أما ترى رشدى فى غيى؟ أما ترى  
عى فى بلاغتى؟ أما ترى ضعفى فى قوتى؟ أما  
ترى عجزى فى قدرتى؟ أما ترى غيبتى فى  
حضورى؟ أما ترى كمونى فى ظهورى؟ أما  
ترى ضعفى فى شرفى؟... أما ترى عنائى فى  
راحتى؟ أما ترى دأى فى دوائى؟ أما ترى بلاهى  
من سولائى؟ أما ترى على هذا إلى أن يفنى  
الورى، وينفذ الثرى، ويفقد السرى؟» (٣٢).

ولا شك فى أن الذى تكون ذاته على هذا النحو  
سيكون فى قمة العذاب، وسيمانى دائماً من عقدة المازوخية  
وجلد الذات؛ تلك الذات التى هى سر كل هذا الألم، وقد  
أفاض التوحيدى أوالغريب فى الحديث عن تلك الحالة، فها  
هو يصرخ شاكياً:

«فأما حالى فسيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم  
تؤاتنى لأكون من الخائفين فيها، والآخرة لم  
تقلب على فأكون من العاملين لها، وأما ظاهرى  
وباطنى فما أشد اشتباههما! لأنى فى أحدهما  
مستطخ تلطخاً لا يقربنى من أجله أحد، وفى  
الأخر متبذخ تبذخاً لا يهتدى فيه إلى رشد، وأما  
سرى وعلايتى فمفقوتان بين الحق لخلوهما  
من علامات الصدق دونهما من عوائق الرق..  
وأما ابتهاجى ورقنتى، فما أفرق بينهما إلا بالاسم  
الجارى على العادة، ولا أجمع بينهما إلا بالوهم  
دون الإرادة، وأما قرارى واضطرابى فقد ارتهنتى  
الاضطراب حتى لم يدع فى فضلاً للقرار.

يفقد تمايز هذه الذات واستقلالها بالانغماس فى المجتمع.  
ولكن، مع هذا، فإن هذه الذات هى مصدر عذابه وبلواه،  
وهى قدره ومصيره الذى لا مفر منه، إنه لا يستطيع السيطرة  
على هذه الذات لأنه فى حالة خصام دائم معها. ولهذا، فإننا  
نميل إلى القول بأن علاقة الغريب بذاته علاقة اغتراب، وهى  
حالة خاصة تعنى إحساس الإنسان بأنه لا ينتمى إلى هذه  
الذات، تماماً مثلما يشعر الإنسان أنه لا ينتمى إلى هذا  
الوطن.

والذى يجعلنا نميل إلى هذا الزعم أن علاقة الغريب  
بذاته تتشكل من خلال مشاعر الآخرين نحو الذات (أى  
الإحساس بأن هذه الذات آخر وليست ذاتي)، ومشاعر  
التمزق، الألم، والمماناة، وعبت ولاجدوى ما يقوم به من  
أفعال.

ففيما يتعلق بأخرية الذات، نجد التوحيدى يحدث ذاته  
كأنها آخر، ولعل طريقة التوحيدى فى (الإشارات الإلهية)  
تؤكد هذا المعنى؛ فهو يروم قارئه بأنه يتحدث إلى آخر وهو  
يشير إليه دائماً بأداة الإشارة «يا هذا». ومع ذلك، فمن  
السهل أن نكشف أن هذا الآخر هو التوحيدى، وهو الغريب  
فى الوقت نفسه. يقول:

«يا هذا! كم تعذبني، وتحجيني عن مصالح  
شؤني، بشر فتوتى وفوتى! والله ما تحل لك،  
ليس هذا من حق الصحة، ولا من ذمام العشرة،  
ولامن حسن العهد فى الصداقة أبى على لى،  
ولا فأهينى لك» (٣٣).

والواضح من النص أن التوحيدى يتاجى ذاته، ومن  
السخف أن نظن أنه يتحدث إلى أحد أصدقائه، وهو الذى  
قال فى بداية كتابه: (الصداقة والصدق):

«وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من  
يشبه بالصدق» (٣٤).

أما عن إحساس الغريب بالتمزق النفسى والضياع،  
والحيرة، والمجز، وفقدان الاتجاه، والإحساس التام بالانسحاق،

\* قد يكون المقلب هنا أنه لو أنه لو ذلك الآخر الذى يمكن أن يتماثل معه.

وأدناس. ووعظك خديعة واتماظك ربح وبعضك  
غشاء\*\*\* وكلك هباء وعبادتك رياء، وحضورك  
غيبة، وآخر أمرك غيبة... (٣٥).

لما سبق، يتبين لنا أن الغريب ليس مفترساً فقط عن  
الأخرين، وإنما هو مغترب أيضاً عن ذاته، ومشكلة غريب  
التوحيدي أنه واع بغرته وواع بمزقه وضياحه، ولذلك فهو  
تمس إلى الأبد.

### رابعاً: هل يمكن قهر الاغتراب؟

إن حالة الاغتراب التي يصف بها التوحيدي الغريب أو  
ذاته هي حالة مرعبة، لا يحتملها إلا شخص أسطوري. إنها  
تؤدي إلى نتيجة واحدة هي اليأس وفقدان الأمل. فقد أعلن  
التوحيدي بأسه من كل شيء؛ من الناس وحتى من ذاته، ولم  
يبق له شيء. ومن هو مثله ليس أمامه سوى طريقين، إما أن  
يظل وفيّاً ليأسه ومؤمناً بوحدته على طريقة ألبير كامو، وإما أن  
يقوم بولبة إيمانية يتجاوز بها اغترابه على طريقة كيركيجور.  
وقد اختار التوحيدي الطريق الثاني، أعنى طريق الإيمان، فهو  
مثل كيركيجور يجعل من الإيمان واللجوء إلى الله طريقاً  
يخبر منه من اليأس إلى الأمل، وهذا ما اعتبره ألبير كامو هروياً  
وفراراً من اليأس، وأطلق عليه «الانتحار الفلسفي» (٣٦).

والذي يقلب صفحات (الإشارات الإلهية) مسجدها  
زاخرة - كما سبقت الإشارة - بمبارات المناجاة والتضرع لله،  
وهي مناجاة ملوها اليأس والاستسلام، لأنها مناجاة من افتقد  
الملجأ والمرفأ، فراح يتلقى بهجات الإيمان:

«إلهنا إله قد أصبحنا غرباء بين خلقك فأنسنا  
في فناءك، اللهم وأسئنا مهجورين عندهم،  
فصلنا بهجاتك\*\*\*» (٣٧).

ويقول في موضع آخر:

«إلهنا! الرغبات بك موصولة، والآمال عليك  
مقصورة، والخلود لقدرتك ضارعة» (٣٨).

\*\*\* الشقاء: الهالك البالي من ورق الشجر.  
\*\*\*\* الهباء (بكسر الحاء) الطينة، مهر المرأة.

وغالب ظني أنني قد علفت به، لأنه لا طمع لي  
في الفكاك، ولا انتظار عندي للانفكاك، وأسا  
بفسني وأرتيأسي، فلي يقيم ولكن في درك  
الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، كيف يكون  
خبره عن الارتباب؟ (٣٩).

ويصل الغريب إلى قمة صراعه مع ذاته وضيقه بها،  
ورفضه لها، وبعده عنها، عندما يلمن أن كل ما يقوم به  
عبث، وكل ما يفعله بلا قيمة وبلا معنى وبلا هدف، وإذا  
كان الإنسان يساوى ما يفعل بمعنى من المعاني، فإن  
إحساس المرء بلا جدوى ما يقوم به من أفعال إنما يؤدي إلى  
استلاب الذات وضياعها، لأن أفعال الذات هي جزء من  
الذات، وعندما تغترب الذات عن أجزائها فهي تغترب عن  
ذاتها أيضاً، والتوحيدي من هذا الجانب لم يبق لذاته أي فعل  
يمكن أن يبدو من خلاله أنها ذات قيمة، أو أن لوجودها  
معنى أو هدفاً. وهو في هذا الجانب يلتقي مع ألبير كامو في  
إيمانه بالعبث كما شرحه في كتابه (أسطورة سيزيف)،  
فالتوحيدي هو سيزيف القرن الرابع الهجري، إنه يائس ومؤمن  
بيأسه، إنه واع ومعذب بوحيه. سيزيف والتوحيدي كلاهما لا  
يعرف معنى الأمل، وكلاهما قد كتب عليه المذاب.

ولندع التوحيدي يصف لنا حالة العبث التي تلف كل  
وجوده: كلامه، فكره، أخلاقه، سره، علاقته، معاملاته،  
أمانته، عبادته. إلخ.

يقول التوحيدي:

«... فعملك كله لفظ، وروايتك حفظ، وعملك  
كله رفض، وتبريمك كله نقض، ودعواك كلها  
وقاحة، وخلقك كله وتاحة\*، وسرك كله  
خبث، وسيرك في الباطل حثيث، وجهرك  
نفاق، وباطلك شقاق، وذكرك حيلة، وسكوتك  
غيلة\*\*، ومماملك احتلاس، وأمانيك أدران

\* وتاحة: نفاعه.

\*\* الغيلة: الخديعة والاضلال.

وهنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال هو: هل تتفق تلك النبيرة الإيمانية الصادرة من قلب عاشق ذليل مع الصورة الأخرى، أعني صورة تلك النفس التي تمرغت في أوحال الخطيئة، وترسخت على صفوف الضلالات، واستجابت لنداء الشهوات؟ التوحيدى يتحدث كثيراً عن نفسه بهذه الطريقة، فها هو يقول مخاطباً ذاته المتخيلة:

«يا أُنَا الثرثاء بعد المثرثات! يا كاسب السيمات بعد السيئات! يا صريع الشهوات في الشهوات! يا خائفاً في الشبهات على الشبهات! يا أسير اللذات في اللذات! يا قسرين الغفلات في الغفلات!...» (٣٩).

هل تتفق تلك الصورة أيضاً مع تلك الحياة الجافة المحرومة التي عاشها التوحيدى، وهو الذى لم يتزوج ولم يذكر أحد إن كانت له علاقة بذكر النساء<sup>(٤٠)</sup>.

في اعتقادي أن حديث التوحيدى عن نفسه بتلك الطريقة له طبيعة سيكولوجية ترتبط بعقدة الاضطهاد والإحساس الدائم بالخطيئة والشعور بالذنب، وهذا يتفق مع صفات المازوخية والرغبة الدائمة في جلد الذات وتعنيفها، ولجوء التوحيدى إلى الإيمان ببر من خلال تلك المقدمات ويتفق مع مشاعر اليأس والخطيئة والهجران والإحساس بالاضطهاد. وإذا كان التوحيدى يتناقض في مشاعره وفي عباراته، ويتنقل بطريقة غير مشروعة من كبرياء اليأس إلى آفاق الأمل الرحبة، ومن الضلال التام إلى الإيمان المقتصر بالتسليم، ومن الاغتراب حتى عن الغربة ذاتها إلى الانتماء إلى عالم الماوراء أو عالم الملكوت، فإن هذا التناقض، في رأيي، يتفق مع روح التوحيدى ومع مزاجه العام، وهو تناقض مقبول في سياق مفكر وجودى اليقين الوحيد الذى يمتلكه هو غريته وخوفه، ولولا لم يتناقض التوحيدى مع نفسه لكناً كذبناه، لكن تناقضه، على هذا النحو، يجعلنا نصدق بهجلاً متناعماً مع عالمه المغتر والمزق.

#### خامساً: ملاحظات ختامية

١- من خلال العرض السابق، يتبين أن التوحيدى فيلسوف وجودى وفكرًا ولحمًا ودماً، وإذا أردنا التصنيف

يمكن لنا أن نضعه في مصاف هؤلاء الفلاسفة المؤمنين من فلاسفة الوجودية (خاصة كيركيجور وبول نيلش)، فجميعهم يحاول الخروج من المألوف الإنسانى عن طريق القفزة الإيمانية التى تكون بمثابة الحل السحري لكل الأزمات، وهذه القفزة تبدو من وجهة نظرنا الملاذ النهائى، وقشة النجاة الأخيرة، وهى مرسة الأمل الوحيدة التى بها يحطم المفكر حلقة اليأس المحكمة ويتجاوز وضعه الاغترابى، وهذا الحل الأخير اعتبره كامى انتحاراً فلسفياً أو هروباً من مواجهة المصير، (كما سبق الإشارة). ومن الطريف أيضاً أن قهر الاغتراب من خلال الإيمان سيبدو وفقاً لمعيار فويرباخ، اغتراباً عن الماهية الإنسانية، ولعل هذا يدعونا إلى تأكيد، مراراً وتكراراً، أهمية أن تتناول الاغتراب من خلال سياق محدد، وليس بصورة مطلقة.

٢- إن الغريب هو التوحيدى نفسه، وهذا ما يعترف به التوحيدى بصورة لا تخفى الشك في كتابه (الصداقة والصدق). حيث يقول عن نفسه:

«فقد أسست غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملاً للأذى، يائساً من جميع من ترى، متوقفاً لما لا بد من حلوله، فشمس العمر على شفا. وماء الحياة إلى نضوب ونجم العيش إلى أفول...» (٤١)

ولو أردنا التصنيف، وحاولنا أن نحدد طبيعة اغتراب التوحيدى، فنحن نجد أن غريب التوحيدى، مغترب بصورة شاملة أو بصورة كلية، فالاغتراب يحيط بوجوده ويتسرب إلى أعماق أعماقه وكأنه الهواء الذى يتنفسه أو الدماء التى تجري في عروقه، إنه كما ذكرنا مغترب عن نفسه، وعن الآخرين وعن النظام السياسى القائم، ومغترب عن زمانه، ومغترب عن غريته، ولعل المعنى الأخير، من أعمق المعاني التى يمكن من خلالها أن نتحدث عن الاغتراب الوجودى، فإن يصبح المرء غريباً حتى في غريته فتلك صورة مفزعة وقاسية للإنسان اللامتحنى الذى يحيا بلا مأوى، وبلا جنود، إنه متزعج من جنوده، ومستأصل من كياته، إنه بلا جنود تربطه بالماضى،

الأرض، وبالتالي فهو منزوع من كل الجنور ومهجور تماماً. وأعتقد أن صورة الغريب عند التوحيدي صورة درامية وفنية أكثر منها واقعية، ولهذا كانت تراجيدية تماماً وتخلو من كل ضروب الأمل، بل إنها صورة محسدة لليأس. ويدلو أن هذا الأمر كان مقصوداً من التوحيدي كي يجعلنا تتعاطف معه، وكى ينتزعنا من غفلتنا ولامبالائنا بالمهمشين، ويجعلنا نقلق وتوتر ونفترب معه. وبناء على ما سبق، أظن أن من الأفضل أن نتعامل مع غريب التوحيدي دون معايير تقييمية، لأنه في نهاية الأمر صورة فنية، وهو أيضاً شاهد على هذا العصر، بل إنه دليل إداة لمصر أفزر كل هذا الاغتراب. إننا لا يجب أن نلوم التوحيدي أو ندنيه لأنه لم يستطع التواصل مع عصره، فقد يكون التوحيدي أشرف وأسمى من كل هؤلاء الذين أفلحوا في التكيف مع ذلك العصر.

من هنا، فإننا كي نضع اغتراب التوحيدي في مكانه الصحيح علينا أن نتاوله من خلال عصره، فقد عاش التوحيدي في القرن الرابع الهجري، وهو عصر اتم على المستوى السياسي بالفوضى والانحطاط والصراع، وكانت الحالة الاجتماعية لا تقل انحطاطاً عن الحالة السياسية، وكان من أبرز مظاهر هذا الانحطاط التباعد بين الطبقات الشعبية، وسوء توزيع الثروة العامة، وانتشار الاستغلال، وشيوع الترف والبدخ في الطبقات العليا على حساب الطبقات الدنيا، وقد عانى أهل الفكر والأدب من الفاقة والإهمال والإحساس بالعجز، فقد كان أبو سليمان السجستاني المنطقي المشهور لا يجد رغب الخبز. وكان أبو سعيد السيرافي «عالم العلم، وشيخ الدنيا، ومقنع أهل الأرض» على حد تعبير تلميذه التوحيدي ينسخ في اليوم عشر ورقات بمشرة دراهم حتى يعيش. وكان سيد الفلاسفة يحيى بن عدي النصراني يكتب في اليوم والليلة أكثر من مائة ورقة. وهكذا فقد كان رجال الفكر والعلم في مقدمة ضحايا هذا العصر المضطرب، وقد زاد الحالة سوءاً كثرة الضرائب واشتداد وطأة الإقطاع، وفرض الرسوم، واحتكار قوت الفقراء والاعتداء على الناس ومصادرة أملاكهم.... إلخ. وكان من الطبيعي والحال كذلك أن تتأثر الفنون والأداب بهذا التدهور الاقتصادي، فتجتمع الأدباء والمفكرون وأهل المعرفة على أبواب الخلفاء والأمراء طلباً

وبالتالي فهو بلا حاضر، وبلا مستقبل، وما أقرب صورة غريب التوحيدي إلى صورة هؤلاء المهمشين الذين يحيون في الظل ولا يشعر بهم أحد، ولا يهتم بهم أصحاب السلطة والجاه. والشخصية للمهمشة قد تكون غير فعالة على المستويين الاجتماعي والسياسي، لكنها يمكن أن تكون غنية جداً على المستوى الإنساني والوجداني، وأظن أن التوحيدي ينتمى إلى هذا النمط من البشر الذي يجمع في صمته ويرحل في صمته، وفي صمته تمرد على صخب الدهماء، وعلى كل الأصوات النشاز، وفي صمته أيضاً يخفي ثورة عارمة يمكن أن نستشعرها في كل سطر من سطور كتبه القليلة التي بقيت، والتي نجت من الحريق الذي أضرمه في مؤلفاته وكأنه يملن كفره بكل الناس حتى هؤلاء الذين سيأثون من بعده، وكأنه أيضاً يحرقه كتبه يحرق ذاته، تلك الذات التي عذبتة كثيراً ولم تتصلح معه إلا قليلاً.

٣- هناك سؤال قد يلح علينا ونحن بهدد غربة التوحيدي هو: هل اغتراب التوحيدي اغتراب إيجابي أم سلبي؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تبدو في غاية الصعوبة؛ لأننا لو قلنا إن اغترابه سلبي لكان لنا أن نتصور التوحيدي شخصية غير سوية أو مريضة أو شاذة... إلخ، وهو معيار سيبدو ظالماً إذا ما طبق على كثير من المفكرين من أمثال نيتشة وكيركيجور ودوستوفسكي وكافكا... وغيرهم، من حيث إن أي نشاط إبداعى يقتضى ضرباً من ضروب العزلة وإحساساً ما بعلم التظالم والتماثل؛ لأنه من خلال تلك الهوة التي توجد بين الفرد الآخرين، وبينه وبين الواقع، وبين الواقع والمثالي، من خلال هذا التوتر السوى يتولد الإحساس بأن دائرة الوجود لم تكتمل بعد، وهذا ما يشعل جذوة الفكر، ويفجر في داخل الذات ينابيع الإبداع.

ولو قلنا إن اغترابه إيجابي، فسوف يترتب على ذلك أننا نعتبر أن هذه الحالة هي المثل الأعلى الذي علينا أن نحققه، وعلى كل مثقف أن يقتدى به. ومؤكد أن هذه المسألة في غاية الصعوبة، بل في غاية الرعب، لأن غريب التوحيدي مفتقد تماماً التواصل مع أي شيء على ظهر

والعدم، والناس، والأمل... إلخ. لا يتنافى مطلقاً مع إيماننا بدور الظروف الاجتماعية والاقتصادية في تفجير تلك الظواهر واستدعائها من أغوارها السحيقة؛ فهذه الظواهر توجد في كل العصور، لكنها قد تكون أكثر ظهوراً وبروزاً في عصر بعينه وأقل في عصر آخرى؛ لكن من الساذجة أن تتصور انعدامها في عصر من العصور؛ لأن وجود مثل هذا العصر معناه نهاية التاريخ، والتاريخ لم ينته بعد.

أخيراً: أقول إن غربة أبي حيان التوحيدي هي غربة المثقف في كل عصر وفي كل زمان. والمثقف الحقيقي يقف دائماً موقف المعارضة والرفض تجاه أي واقع ردي. إنه لا يتطابق أبداً مع الواقع القائم ماثل هذا الواقع يستأصل إنسانية الإنسان. وهو يرفض أن يجعل من ذاته امتداداً لأية سلطة؛ لأنه لو فعل ما استطاع أن يتخذ موقفاً نقدياً من المؤسسات القائمة، ذلك كما إنه سيتنازل عن حلمه، والحلم نفى وسلب وتجاوز لكل ماهو قائم. وبالتالي فهو شكل من أشكال الاغتراب.

إذن، غربة المثقف هي غربة الرجل صاحب المبادئ، وهي غربة قد تحمل كثيراً من المماناة والألم ومنمنا باهظ التكلفة، فقد يدفع المثقف من أجلها سعادته وإحساسه بالأمان والانتماء، بل قد يدفع حياته كلها!

إن غربة المثقف هي غربة الأنبياء والقديسين والفلاسفة والشعراء والمبدعين، غربة تحمل المرارة ولون العذاب، لكنها قدر كل هؤلاء الذين قدموا حياتهم فداء للإنسان، فطوبى لهم، طوبى لكل الغرباء.

للرزق، وكشر الصراع بينهم في جو تسوده الدسائس والمؤامرات والوشايات والرياء مما أبعد الفكر عن المثالية والترفع عن الدنيا، فانهصر جهد المفكرين في الوصول إلى المجد والثروة والشهرة، فتوارت العاطفة الصادقة، وحل محلها التكلف والتعلق زورح الاستجداء والاستعطاف، وآمن الناس بالحفظ والطوالع والنجوم والرزق المقسوم، فذموا الزمان والفقر واعتبروه مصدر كثير من الشرور والآفات<sup>(٤٢)</sup>. وما هو التوحيدي الذي ذاق مرارة الحرمان طوال حياته يقول:

«لحا الله الفقر. فإنه جالب الطمع والطبع، وكاسب الجشع والضرع، وهو الحائل بين المرء ودينه، وسد دون مروءته وأدبه وعزة نفسه<sup>(٤٣)</sup>».

اغتراب التوحيدي، إذن، لا ينفصل عن روح عصره، بل هو في صورته المرعبة تلك إنما يمثل صدى لروح العصر المشوغة. ورد فعل مباشر لإيديولوجية القهر التي سادت هذا العصر. وهنا قد يقول قائل، ألا يتناقض ارتباط اغتراب التوحيدي بظروف عصره مع مفهوم الاغتراب الوجودي بوصفه ظاهرة كامنة في نسج الوجود الإنساني، وبالتالي فإنها ليست مرتبطة بالواقع الاجتماعي قدر ارتباطها بأحوال الوجود الإنساني ذاتها؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال أقول: إن النظرة إلى أحوال الوجود الإنساني بوصفها نسيجاً مستقلاً عن أية مؤثرات خارجية نظرة مثالية ساذجة، وإيماننا بالظواهر الوجودية الكامنة في أعماق الإنسان؛ كالاغتراب والقلق،

## المواش:

(١) Regin: Sources of Cultural Estrangement., Mouton, the Hague, Paris, 1969, p. 113.

(٢) فؤاد زكريا: نشئه، سلسلة نوايغ الفكر العربي، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٦٦، ص ٩٦.

(٣) Herbert Marcuse: Negations, Essay in Critical Theory, Penguin Books, 1967, p. 147.

(٤) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ١٥.

(٥) بهيس جريغيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٦) عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٤.

(٧) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٨) نقبس من: زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدي، أنوب الفلاسفة وفلاسف الأدباء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، دون تاريخ.



(٩) عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات الإلهية. ص ٣٤.

John Macquarrie: Existentialism. Penguin Book, New York. 1973. p.2

Ibid.2

Quoted in: Ibid., pp. 2-3.

(١٣) انظر زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، الفصل السادس.

(١٤) أبو حيان التوحيدي وسكوته: الهوامل والشوامل تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التغليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص ١٥٣.

(١٥) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ٢٣٩.

(١٦) عبد الأمير الأعسر: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابلات، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية. ١٩٨٣، ص ٥٤.

(١٧) مقتبس في زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ١٥-١٦.

(١٨) عبد الأمير الأعسر: المرجع المذكور، ص ٥٥.

(١٩) عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٩.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٣-٢٤.

(٢١) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١١٤.

(٢٢) المرجع السابق، ١١٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١١٧.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢٧) مقتبس في زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص ٨٢.

(٢٨) أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصدق شرح وتعليق على متولي صلاح، المطبعة النموذجية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١١.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١١-١١.

(٣٠) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١١٥، ١١٦.

(٣١) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣٢) أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصدق، ص ١٠.

(٣٣) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٦١-٦٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٧٩-٨٠.

Albert Camus: The Myth of Sisyphus. Trans. by Justin O' Brien. Vintage Books New York, 1955. p. 19-21.

(٣٧) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١١٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٣٩) المرجع السابق، ٢١٧.

(٤٠) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ٢٥٢.

(٤١) أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصدق، ص ٩.

(٤٢) إبراهيم الكيلاني: مقدمة كتاب مثالب الزميين لأبي حيان التوحيدي، دار الفكر بدمشق، ص ١-٨.

(٤٣) مقتبس في المرجع السابق. المقدمة، ص ٥.





## ١ - الاغتراب، وعدم تجانس المكانة

يرجع الاغتراب - بمعناه الصوفي - إلى ازدهار الذات لحاضر الوجود، وازدهارها عنه، والتسامي عليه، بفرض الوصول إلى أهلية التحقق في وجود آخر، يقع فيما بعد هذا الوجود، ويتصف بالجمال والعدل واللاتناهي. والصوفي - بذلك - غريب عن العالم، مقترب فيه؛ فالعالم ليس يته بالتعبير الوجداني. ويضرب هذا التصور بطلوره في النص القرآني والحديث النبوي صَحًا. يقول تعالى في سورة العنكبوت: «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون». وفي الحديث النبوي الشريف: «كن في الدنيا كأنك غائب أو عابر سبيل». وتتفق بعض الاتجاهات في الفلسفة الوجودية والفلسفة الحويوية مع هذا التصور الأساسي بقدر أو بآخر؛ فيؤكد بردهايف في حديثه عن الزمان محدودة مجال الحياة الإنسانية، قائلًا:

«إن عددًا قليلًا من الناس هو الذي يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية... فالأنبياء يستشقون المستقبل

\* ناقد وشاعر مصري.

لأنهم يستطيعون العلو على الزمان، والحكم عليه في المستوى الروحي للأبدية.

كما يقول برجسون إنه اكتشف في «الديمومة» المعنى الإنجابي للزمان، وإن الديمومة هي مصدر الوجود الحقيقي.

يبد أن ثمة بعدًا آخر في الرؤية الصوفية يتشكل منفصلًا عن موضوعية القناعة الفلسفية، ومتصلًا بها في الوقت نفسه. وهو يتشكل تأسيسًا على معطيات التجربة الشخصية السلبية، ولكنه يجد تفسيره أو مردوده في أساس التصور الفلسفي عن المثال المنشود وضده، ويُسم هذا البعد بتضايف النفس والاجتماعي طيه. وإذا كان الشعور بالجزلة والانفصال والهامشية واللاتناء - كما يقول سيمان - من أهم العناصر المميزة لحالة الاغتراب، فإن «عدم تجانس المكانة» يتجاوب مع هذه العناصر جميعًا من حيث كونها تمثل، في سياق ما، انتمكاسًا واضحًا لسوء التقييم الاجتماعي. وقد نشأ مصطلح «عدم تجانس المكانة» في العلوم الاجتماعية ليجر عن وضعية اجتماعية تتصف بالبخس الواقع عليها، وهو يعني فقدان التناسب بين الكفاءة الشخصية والموقع من السلم الاجتماعي من ناحية، وبين التقدير الاجتماعي من ناحية أخرى.

وتجّار مثل البهائم فازروا  
بالمنى فى النفوس والأحساب  
ويظلون فى المنام والـ  
سُتّت بين الكواكب الأنوار

لم يقول فى آخر هذه الأبيات:

لم أكن دون مـالكى هذه الأـ

ـلاك لو أنصف الزمان المحاسبي

يمبر ابن الرومى، كما عبر داود الطائي من قبل، عن «الخذلان». وهذا الخذلان أو خيبة السعى أو تبدُّد الأمل والرجاء هو المظهر النفسى لناج «عدم تجانس المكانة». يقول الصوفي الكبير أبو سليمان الداراني: «لكل شىء علم، وعلم الخذلان ترك البكاء».

وإذا كان البكاء هو الانفعال الصادر عن الإحساس الحادّ بالغبين والظلم، فإن تركه يمبر عن راحة اليأس. ألم يعرف التصوف بأنه قطع العلائق، واليأس مما فى أيدي الخلائق؟ أى أن التصوف هو اليقين من لاجدوى التمنى والأمل، أو هو اليقين من لاجدوى الثقة بغيره تعالى من المخلوقات.

وهكذا يقع «الاغتراب» فى قلب فقدان الشعور بتعاطف الآخرين مع الأنا أو تقديرهم لها. يقول أبوحيان فى (الإشارات الإلهية):

«الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رآه لم يدوروا حوله، الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكّ لم يبدأ. الغريب من إذا عطس لم يسمت، وإن مرض لم يتفقّد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب..

الغريب من إذا نادى لم يجب، وإن هادى لم يحب. اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فأنسا فى فنائك، وأمسينا مهجورين عندهم، فصلنا بحباثك».

هنا، يعكس معنى الاغتراب، فى التجربة الصوفية، اتجاهه؛ فهو لا يرجع إلى ازدياد الذات لحاضر الوجود أصلاً، بل يرجع إلى ازدياد حاضر الوجود للذات، ونقيضها أو تهميشها. وهذا هو الحال مع أبي حيان التوحيدي الذى يقول فى رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن إحراق كتبه:

«على أبى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرئاسة بينهم، ولحد الجاه عندهم، فحزمت ذلك كله...»

وكيف أثر كرها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لى من أهدم وداد، ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ. ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاملى الرءاء بالسمة والنفاق.

وقد ذكر التوحيدي، فى هذه الرسالة، الأكمة الذين اقتدى بهم فى فعلته، ومنهم أبوعمرو بن العلاء، وداود الطائي، وأبوسليمان الداراني، وسفيان الثوري.

وقد يكون من المهم أن نرجع إلى داود الطائي، على وجه التحديد، لتبيين شيئاً من البعد النفسى - اجتماعى فى الرؤية الصوفية، ونكتشف أصداء التجربة الشخصية فى تشكيل هذه الرؤية.

يقول الإمام القشيري فى (الرسالة): سمعت الأستاذ أباعلى الدقاق يقول: كان سبب زهد داود الطائي أنه كان يمر ببغداد، فمر يوماً ففتح الناس عن الطريق بين يدي حميد الطوسي، فالتفت داود فرأى حميداً فقال داود: أف لدينا سبقك بها حميد، ولزم البيت وأخذ فى الجهد والعبادة. وكان عما أوصى به داود الطائي أبى الربيع الواسطي: فر من الناس كفرارك من الأسد.

لعلنا نذكر، هنا، أبيات ابن الرومى الشهيرة:

أترانى دون الأولى بـلـغـوا الأ

ـمال من شرطة ومن كـتـاب

التعاون والامتثال والخضوع، نتيجة للتعارض الناشئ بين المعايير المقروضة والمفهوم الذاتي أو القيمة أو المكافئة، كما تتصل السلبية بالاغتراب Alienation الذي يعنى، فى أحد مستوياته، انفصال الفرد عن المفهومات والمبادئ السائدة. كما يعنى، فى مستوى آخر، انعدام القوة Powerlessness بما هو الشعور بفقدان القدرة على التأثير فى المواقف الاجتماعية المحيطة. يقول أبو بكر الشبلى: لو قبلنى العالم بمن فيه لكنت معصية على؛ إذ لو لم يكن شرهم شري، وفوقهم ذوقى، لم يقبلونى.

ولقد الواقع، لدى التوحيدى، نزعة النفى، ثم نقل التوحيدى هذه النزعة من الفكر إلى الواقع مرة أخرى فأحرق كتبه، وامتنع عن الزواج والإنجاب، ونهى الناس عن دائرة اهتمامه فلم تتعلق همته بهم بعد أيامهم منهم. كان التوحيدى ينتقم من الواقع بنفى الكتابة، والحب، والتفاعل الاجتماعى، وكأنه يقوض مظاهر وجوده الشخصى، ويطل مرادته، ويحو صفات ذاته، ليخلص من ذلك إلى نفي الوجود بعامته فى آنيته الزائفة الممتدة:

«وافتنى كتابك... الذى وصفت فيه - بعد ذكر الشوق إلى والصباية نحوى - ما نال قلبك والشهب فى صدرك من الخبر الذى نعى إليك فيما كان منى من إحراق كتبي النفيسة بالنار، وغسلها بالماء، فمجبت من انزواء وجه العلى عك فى ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل «كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجونه» وكأنك لم تأبه لقوله تعالى «كل من عليها فلاه» وكأنك لم تعلم أنه لا نبات لشيء من الدنيا، وإن كان شريف الجوهر، كريم النضر، مادام مقبلاً بين الليل والنهار، مروراً على أحداث الدهر وتماور الأيام..»

ولاشك فى حسن ما اختاره الله لى، وناطه بناصيته، وربطه بأمرى، وكهرت مع هذا وغيره أن تكون (هذه الكتب) حجة على لا لى.

وبما شط العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أنى فقدت ولداً نجياً، وصديقاً حياً، وصاحباً قريباً،

تتمخض الرغبة فى الزهد، أحياناً، عن الزهد فى الرغبة، ويتصل نفي الحياة بحياة النفى. وفى كتاب (المرزلة) للحافظ أبى سليمان حمد بن محمد البنى حكمة دالة بروعها ربيعة ابن زهير - قال: قبل لسفيان الثوري: لم تمنى الموت وقد نهى رسوله الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك؟ فقال سفيان: لو سألتى ربى عز وجل لقلت: يارب لثقتى بك وخوفى من الناس. وقال: لأنى لو خالفت واحداً فى رمانة، فقلت حلوة وقال مرة لخت أن يشاط دمي.

من المهم أن نلتفت إلى أن «احترام الاختلاف» فضلاً عن الإقرار به قيمة مفقودة تماماً فى الثقافة العربية، وفى الحياة الاجتماعية والسياسية العربية على مر العصور. وغالباً ما يفضى الاختلاف، مهما كان سطحياً أو محدوداً، إلى استخدام العنف؛ «لأنى لو خالفت واحداً فى رمانة...» لخت أن يشاط دمي. وفقدان النمو فى ظل الاختلاف هو أحد أسباب الاغتراب العميقة، كما أنه أحد المحركات الفاصلة التى تحرك نزوع «النفى» فى الاتجاهات كافة، وتعمل على شحذه وبلورته.

## ٢ - نزعة النفى عند أبى حيان

النفى خلاف الإثبات. وهو يعنى، عند الصوفية، محو صفات الذات، ولإبطال مراد الإنسان لصالح مراد الله. وينطوى النفى على استبعاد الأحيار من جهة، وتقويض مظاهر الوجود الشخصى أو نقضها من جهة ثانية. يقول أبو بكر الطمستاني: النعمة العظمى هى الخروج من النفس. ويقول الحلّاج:

اقنلوني يا لقائى

إن فى قتلى حياى

ومماتى فى حياى

وحياى فى مماتى

أنا عندي: محو ذاتى

من أجل للمكرمات

وقد يتصل النفى Negation بالسلبية Negativism على نحو من الأنحاء؛ حيث تمثل السلبية اتجاهات يتسم بفقدان

يبد أن ثمة محوراً أسلوبياً آخر يتوازي عليه شكل الدلالة مع الدلالة عينها، هو محور «التضاد» و«المكس»، فمثال التضاد قوله... فلها صار الدواء داء، والأسو جراحاً، والمطاء سلباً، والبالغة عياء، والرشاد غيياً، والنشر طياء، والقبول رداء، والوصول صدأ... إلخ.

ومثال المكس قوله: يا هذا! إنما أنت بجوارحك، وجوارحك بك.

أو قوله: الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً.

أو قوله: واجعلنا إذا ذكرناك وجدناك، وإذا وجدناك ذكرناك.

وينظم المحوران السابقان نص أبي حيان التوحيدي كما لو كان ينفي أحدهما الآخر: «انظر الشكل في الصفحة التالية».

إن عمق التقابل بين الدلالة وأحد أشكالها من جهة، وحدة التباين بين هذا الشكل ونظيره من جهة ثانية، يكشفان لنا بوضوح مدى التناخل والتعارج بين الواقع والفكر، وبين الأفكار بعضها وبعض. لعلنا نلمس، الآن، كيف يقول الزهد من الطموح، ومتى تؤدي الرغبة إلى العجز، ولم تفضي المنى إلى اليأس منها؟! إن القمع الخارجى لقيمة الاختلاف يعزز النمو الداخلى لشكل الاختلاف على نحو فريد. ويجد الاختلاف المكبوت مساره الوحيد فى الانفصال عن الذات نفسها، فى انقسام عراها، وتذليحها التهاوى عن اللا شيء. إن الذات تهض بالفاء الذات ثيابة عن العالم. ولابد أن يمتد هذا الإلغاء Cancellation إلى العالم ذاته، مادامت كل ذات مفردة تمثل علماً صغيراً يختزل العالم الكبير (Macrocosm in Microcosm)، وتجري مجرى الجمار المرسل الذى يكفى عن الكل بالبعض.

### ٣ - من النفي إلى فلسفة التوحيد الخاص

تطور زعة النفي - بدأً - عند الصوفية حول:

١ - نفي العالم للذات.

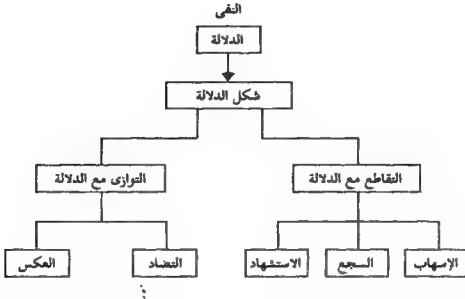
٢ - نفي الذات للذات.

وتابعاً أدبياً، ورثساً منبياً، فشق على أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويلبسون عرسى إذا نظروا فيها، ويشمتون بهوى وغلطى إذا تصفحوها، وترامون نفسى وحبى من أجلها.

والجملة الحرفية، بتعبير زياتير، فى رسالة التوحيدي إلى القاضي على بن محمد، هى «لا ثبات لشيء من الدنيا». ومن «لا» النافية تنطلق إشارات التوحيدي فى غير حالة. يقول فى رسالة (ال): «قلت: هذا حتى تجلى للبصر، ثم غاب حتى لا عين ولا أثر. ويقول فى رسالة (ها): «قوصف يخفى دونه القلم... لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فينشر، ولا عزله فيعز، ولا ذنب له فيشفر، ولا عيب عنده فيستر. ويقول فى رسالة (مى): «أضحت الدار خالية من قائلها، وعادت أطلالاً بعد بهجتها بسكانها، فلا لفظ ولا حافظ ولا رافض: لا لافظ بالحق، ولا حافظ للصدق، ولا رافض للرق».

وقد ربط أبو القاسم القشيري بين صيغة النفي والتحول إلى النقيض فقال فى (نحو القلوب الكبير) إن «لا» نقيض «إن»... وهذا باب فى النحو يجرى على المعنى حكم نقيضه. والإشارة: أنه يوجد فى الأحوال ذلك، فإن غاية الحزن توجب الضحك، ونهاية السرور توجب البكاء، وغاية الهجر يترك العتاب، وحقيقة الرد تكون بالتجنى وكثرة العتاب.

وتكمن أهمية الإشارة القشيرية فى تأكيد المفارقة Irony؛ حيث يقاس تأكيد النفي على تأكيد الإثبات؛ إذ يحمل الشيء على نقيضه. وسوف نلاحظ - دوماً - أن أسلوب أبى حيان يعكس فكرة «النفي» على هذا النحو للمعيش، فالإنسهاب الذى يتميز به نص التوحيدي هو ضد فى دلالة لدلالة النفي ذاته، إذ يعنى النفي الانكماش والتقلص إلى نقطة الصفر، كما أن الجنس الصوتى الذى يمثل فى نصه فيحة ليقاغة مهيمنة يعنى إثبات الموافقة التى تتقدم فى خط أفقى إلى الإمام فيما يعنى النفي التباين الكلى مع الإثبات. كذلك يعنى الاقتباس والاستشهاد فى نص التوحيدي استدعاء الآخر على نحو دائم مما يناقض نفى الآخر. هكذا يتقاطع شكل الدلالة مع الدلالة عينها، فيتجلى الشيء فى نقيضه كما يتجلى اللاهوت فى الناسوت عند الحلاج وابن عربي.



وقيل: التوحيد إسقاط الباءات فلا نقل: لى وبى ومنى  
والى.

وقال الجنيد: التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع.

كان علم التوحيد الخاص يسمى - فى جوهره - إلى إثبات فاعل واحد، وفعل واحد، ونسبة واحدة. ومعنى ذلك نفى القبرية فى تجلياتها كافة. وقد اختزل ابن عطاء هذا المعنى الكبير فى عبارته المشهورة: كان الله ولا شئ معه، وهو الآن على ما عليه كان.

وسوف نجد فى نص (الإشارات الإلهية) للتوحيدي احتفالاً واضحاً بلطائف علم التوحيد الخاص وإشاراته. وربما يرجع لقب أبى حيان إلى هذا المعنى فى التوحيد، وإن رجح البعض أن «التوحيدي» نسبة إلى المهنة التى عرف بها والده، وهى بيع نوع من التمر المسمى «التوحيد». وربما اتهم أبوحيان بالزندقة لاتفاقه مع أهل التصوف فى هذه الإشارات التى تنطوى، أحياناً، على التباس ما. وهى تنطوى على هذا الالتباس لأنها تجميد بناء العلاقة بين الحق والخلق، وبين الواحد والكثير، وبين الصورة المطلقة ومرآة العالم على أساس فلسفى غير مألوف لأهل الظاهر وعلماء الرسوم.

٣ - نفى الذات للعالم.

ولكن نزعة النفى تجتذ متهاها فى فلسفة التوحيد الخاص التى تمثل - فى وجه من وجوهها - اعتراضاً واضحاً على الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى، وكل ما ينضج به الواقع من شهوة للسطة والنفوذ، وحب للملك والاحتكار، وغرور، وقسوة، وأنانية، وتنافس، وخلاص، وخسة.

ويرسم ما فعله أصحاب حميد الطوسي، مثلاً، بداود الطائى، وما فعله الوزير ابن عباد وابن العميد بأبى حيان التوحيدي، وما فعله الوزير حامد بن عباس بالحلاج، وما فعله الوزير الكندري بأبى القاسم القشيري، صورة أمينة للعسف الغريب الذى يتلون أنا بلون فكرى، ويتلون أنا ثانياً بلون سياسى، ويتجلى أنا ثالثاً عارياً بلا أى لون.

لقد تأله بعض البشر حتى صار له حق الثواب والعقاب المطلقين. ولجّ البعض الآخر فى تقديم المال والمنصب والشهوة. وبدا كل ذلك شركاً واضحاً وجد رد فعله المناسب فى علم التوحيد الخاص عند الصوفية الذين نفصوا أيديهم من المطامح والرغائب، واتسحبوا ساعطين أو مشفقين من معمة الصراع.

قال بعضهم: معنى أنه واحد نفى القسم لذاته، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته، ونفى الشريك معه فى أفعاله ومصنوعاته.

يقول التوحيدي في رسالة (لر):

العيون، وحقيقة ما كان ويكون، على اختلاف  
الخلق والسكون. يا هذا! الكل ياد منه، وقائم به،  
وموجود له، وصائر إليه.

من المهم أن نلاحظ الإشارة الضافية إلى اتساع الربوبية  
وضيق البشرية، وإلى لطف الحق وعنف الخلق. فمن هذين  
المنطلقين - فقط - نستطيع أن نرصد دلالة الأفق الذي  
تتحرك فيه ثنائيات الغياب والحضور، والحصول والفقد،  
والاسم والمسمى، والشهود والحجاب، والوصل والفصل،  
والذكر والنسيان... إلخ. وهي قصة لا تعرف إلا به، وحال  
لا تمزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له؛ لأنه «بائن من  
الأشياء بما هو به هو»، ولأن «الأشياء بائت عنه بما لا يكون  
إلا به».

إن نزعة النفي، هنا، تتخلص من مثلث الحنوف الناشئ  
عن ثنائية الذات والعالم، لتجد مستقرها في وحدة الوجود  
القائمة على رد كل التعارضات الظاهرية في الوقائع المجردة  
إلى ماهية واحدة مجردة تتدفق في ذاتها، من ذاتها، إلى  
ذاتها، بذاتها، فتشفي - بتيمير جان چيتون - عن تواز أولي  
تام غير منكسر، ينسجم في كليته انسجاماً مدهشاً لأنه لا  
يعرف سوى. ومادام الله لا يعرف سوى ولا يقبله فهو،  
بالتالي، لا يعرف البديل ولا المحاكى. وتعام التوحيد الجريمان  
في أحكامه، ونسيان حظ البشرية منه، وذكر حظه فيها،  
والقيام به وحده، له، عنه. وهو ما فسره الجنييد بقوله: «أن  
يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون».

«يا هذا! لا تذكره ناسياً، ولا تنسه ذاكراً... بل  
اذكره ذاكراً، ولن تذكره هذا الذكر حتى  
تتسك في ذكرك، وتفقدك في أمرك، فحينئذ  
يستولى عليك مذكوراً قبل ذكرك له بذكرة  
لك... وليس هناك ذكر، لأنه ليس هناك نسيان،  
إنما هو اتصال ومواصل، ووصل ووصلة،  
وحدث يأتي على كل حديث، وأمر يجل عن  
كل أمر، وشأن يعرب عن كل ذي شأن، وكيف  
لا يكون كذلك وفوق ذلك بما لا ينتهي  
لذلك، والربوبية تسرى أنوارها، والبشرية تضيق  
أقطارها».

ويقول أيضاً:

«حاضره غائب، وغائبه حاضر، وحاصله مفقود،  
ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى، والمسمى  
فيه اسم، والتصريح به تعرض له تصريح، والإشارة  
نحوه حجاب، والحجاب نحوه إشارة... ولولا  
التشابه بين المصدر والمورد، وبين المشهد والمعهد،  
وبين المرصد والمقصد، لكانت العلاقة تنقطع،  
والحقائق ترتفع... يا هذا، لطف الحق يحول  
بينك وبين الإعراض عنه، وعنف الخلق يحثك  
على الاعتراض عليه. الحق وشي، والخلق حشو،  
والوهم نفي، والوصف لفو... عين هي ينيوع



تصهيد

إذا صح مايقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً، وأنه لا بد للميتافيزيقى من أن يدخل فى حسابه خبرات الشعراء والفنانين، وأنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب، وأن أشد الفلاسفة تشيماً للأدب لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هوة كبرى تفصل العمل الفلسفى عن العمل الأدبى، فإن الغرض من العمل الفنى هو لإرضاء حساسية القارئ، وإشباع ذوقه الفنى؛ بينما الغرض من العمل الفلسفى هو البحث عن الحقيقة، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة<sup>(١)</sup>.

وهناك طائفة من مفكرى الإسلام قد انصرف الباحثون عن الاهتمام بها، ألا وهى طائفة «الأدباء الفلاسفة» أو «الفلاسفة الأدباء». وإذا كان المشتغلون بالفلسفة اليوم قد ألفوا التفرقة بين «الأدباء الفلاسفة» من جهة و«الفلاسفة الأدباء» من جهة أخرى، على اعتبار أن الطائفة الأولى منها

\* كلية الآداب، بنها.

متأدية بالجوهر ومتفلسفة بالعرض، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن الطائفة التى نتحدث عنها - فى تاريخ الفكر الإسلامى - قد جمعت بين الموقفين؛ لأننا لا نستطيع أن نقول عن أهلها إنهم أدباء بالجوهر وفلاسفة بالعرض، كما أننا لا نستطيع أن نقول عنهم إنهم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالعرض، بل هم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالجوهر أيضاً. وبعد التوحيدى فى الطليعة بين أهل هذه الطائفة، إن لم نقل إنه أظهر علم من أعلام تلك الحركة الفلسفية الأدبية. وقد وصفه لنا بقوت فى (معجم الأدباء) فقال إنه:

«فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين، ومتكلم المحققين وإمام البلغاء... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة»<sup>(٢)</sup>.

وليس من السهل على مؤرخ مسيرة أبى حيان التوحيدى أن يقطع برأى فى الأصل الذى انحدر منه، فإن البعض يزعم أنه فارسى من أصل شيرازى أو نيسابورى أو واسطى، بينما يزعم آخرون أنه عربى نشأ فى بغداد، ثم وفد بعد ذلك على شيراز<sup>(٣)</sup>. وقد صرف التوحيدى القسم



مفكرى القرن الرابع الهجرى. ولا شك أن استزاج كل هذه الثقافات المتباينة في نفسه قد عمل على صيغ تفكيره بصيغة موسوعية واضحة، مما أدى إلى انقسام نتاجه بطابع تحررى متفتح لا تكاد تجد له نظيراً عند غيره من مفكرى عصره. وجاءت حرقه الورقة قفريته من عالم الكتب<sup>(٦)</sup>.

هذا، وقد غرر نتاج التوحيدى وكثرت معارفه، فكذب «رسالة فى العلوم» و«رسالة فى فن الكتابة»، فتحدث فيها عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلومه، وتحدث فى النحو، وكتب «رسالة الحياة» و«كتاباً فى (الصداقة والصديق)»، وذكر فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) و«كتاب (المقابلات)» و«البصائر والذخائر» ألواناً شتى من المعارف<sup>(٧)</sup>.

### أولاً: دور العلم فى فكر التوحيدى

عاش التوحيدى طفولة مملئة، وكان هذا الحرمان سبباً فى توجهاته إلى الدرس والتحصيل، عليه يجد فيه تعويضاً عن بعض ما فقته من نعم الحياة، ويظهر أن ميله إلى التنقل وولمه بالأسفار قد حالاً بينه وبين الاستقرار، فلم يكن فى وسعه أن يفكر فى تكوين أسرة، فقد صرفه اهتمامه بالعلم والدراسة عن التفكير فى الزواج والنسل<sup>(٨)</sup>.

وقد كانت البيئة الثقافية التى تحيط بالتوحيدى هى بيئة القرن الرابع الهجرى التى كانت بيئة ثقافية خصبة ظهر فيها الكثير من نواحي الفكر فى جميع المجالات، كما أننا لا نستطيع القول بأن التوحيدى كان بمعزل عنها، بل خاص فيها وسير أغوارها واستخرج مكونات دروها، فتعلم على أيدي عظماء ذلك العصر، بل أخذ من جميع فنون عصره العلمية فكان بحق دائرة معارف عصره<sup>(٩)</sup>.

«إنه كان مثقفاً فى جميع العلوم من النحو واللفظ والشعر والأدب والفقه والكلام... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة، كثير التحصيل للعلوم فى كل من حفظه، واسع الدراية والرواية»<sup>(١٠)</sup>.

وقد كان التوحيدى شخصية فلسفية طامعة تستخلص المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية،

الأكبر من حياته فى بغداد، إلا أننا نستنتج من أحاديثه ووسائله أنه كان يتنقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز وغيرها. وأغلب الظن أن معظم هذه الأسفار كان إما طلباً للعلم، أو بحثاً عن الرزق<sup>(١١)</sup>.

ولو أننا نظرنا إلى أبى حيان فى عهد الطلب، لوجدنا أن «حب التويع» الذى اتسمت به أخلاق هذا الرجل قد دفعه إلى الأخذ من كل علم بطرف، فكان من ذلك اهتمامه بدراسة الفقه والحديث، وانشغاله بالكلام والتوحيد، وعنايته بمسائل المنطق والفلسفة، وانصرافه إلى البحث فى اللغة والنحو، ثم اشتغاله أخيراً بالتصوف. فلم يكن اهتمام أبى حيان بكل هذه المعارف سوى مجرد نتيجة لميله إلى الدهشة، ونزوعه نحو التساؤل، واستمداه للبحث، فإذا أضفنا إلى هذا أن القرن الرابع الهجرى كان عصرنا ثقافياً خصباً ظهر فيه الكثير من نواحي الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والفقه والتفسير والكلام والتصوف، أمكننا أن ندرك السرى تلك «الروح الموسوعية» التى أبحاث لأبى حيان الفرصة للمزج بين كل تلك الثقافات<sup>(١٢)</sup>.

وحسبنا أن نستعرض بعض الأساتذة أو الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أبو حيان، لكى نتحقق من أنه لم يتلق العلم إلا على أيدي مفكرين موسوعيين نبغوا فى فروع عدة من المعرفة، وربما فى مقدمة هؤلاء الأساتذة أبو سليمان السجستاني الذى كان فيلسوفاً ومنطقياً ولغوياً وصاحب أنظار عميقة فى الأدب والشعر. وهناك أيضاً الفيلسوف يحيى بن عدى آخر من انتهت إليه رئاسة أهل المنطق فى زمانه. أما الأستاذ الأكبر الذى أخذ عنه أبو حيان النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم، فهو الشيخ أبو سعيد السيرافى الذى كان من كبار النحاة والمتكلمين فى القرن الرابع الهجرى. وهناك الشيخ على بن عيسى الرمانى، ولم يكن مجرد عالم نحوى، وإنما كان أحد مشاهير الأئمة فى مختلف العلوم، فضلاً عن أنه كان متكلماً على طريقة المعتزلة. وهناك أبو حامد أحمد بن بشر المروذى، فقد كان واسع الاطلاع، غزير العلم، متبحراً فى الشريعة وفروعه.

وقد تتلمذ أبو حيان، إذن، على كبار علماء عصره، فنطلق أصول الفلسفة والحديث والنحو واللفظ على يد أعظم

التحديد والتمييز، التى تقتزن عادة الميل إلى الدهشة والتعجب، ولم تغب عن ذهن التوحيدى تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع بين اللغة والفكر<sup>(١٥)</sup>.

والمعرفة عند التوحيدى نتاج الفكر الصحيح آتية بالحق جلوبة للرشد. وللمعرفة الأساسية مصادر عدة: المصدر الأول هو القرآن الكريم، فهو أولها وأجلها، وهو كتاب الله عز وجل الذى صارت العقول الناصعة فى وصفه «الذاتى بإفهامه إياك إليك، العالى بأسراره وغيوبه عليك».

أما عن المصدر الثانى وهو سنة الرسول: «فإنها الشريك الواضح، والنجم اللامع، والقائد الناصح، والعلم المنسوب.... والغاية فى البيان، والنهاية فى البرهان».

أما عن المصدر الثالث: وهو العقل، فهو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مآلديه فى كل حالة عارضة، وأمر واقع عن حرية الطالب.

أما المصدر الرابع، فهو التجربة أو المشاهدة من الواقع؛ فهى تجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور، وشهادة الدور ونتيجة التجارب، وقائدة الاختيار، وإذعان الحس وإقرار النفس.

أما المصدر الخامس وهو الحكمة، فيقبل التوحيدى الحكمة أياً كان مصدرها؛ سواء أجمعت من الفرس أم من اليونان أم غيرهم؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها وعند من رآها طلبها<sup>(١٦)</sup>.

ويرجع التوحيدى المعرفة العقلية على المعرفة الحسية، وذلك لأن كل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس. والعيان العقلى فوق القياس الحسى، لأن العقل مولى والحس عبد. والعقل هو ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستعمل منهما، مؤد بعضها إلى بعض بالفيض الإمكانى والتوزيع الإنسانى، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب رواية الفكر من صحة الطباع<sup>(١٧)</sup>.

وكان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفين<sup>(١٨)</sup>.

## بين العلم والمعرفة

يفرق التوحيدى بين المعرفة والعلم، فالمعرفة عنده أخص بالمحسوسات والمعانى الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية: «ولهذا يقال فى البارى: يعلم ولا يقال يعرف ولا عارف». وهذا نجد أن التوحيدى قد فطن إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العامة، والعلم العقلى الدقيق<sup>(١٩)</sup>.

ويحاول التوحيدى، فى مواضيع متفرقة من كتبه، التمييز بين بعض الكلمات المترادفة على أساس الفصل بين «المعنى المحسوس» و«المعنى المعقولة»، فزاد مثلاً يفرق بين معنى «التمام» ومعنى «الكمال»، على أساس أن «التمام» أليق بالمحسوسات، و«الكمال» أليق بالأشياء المعقولة، فحد التمام هو:

«بلوغ الشئ الذى ما فوقه إفراط وما دونه نقصير... ولهذا إذا قيل: ما أتم قامته كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه كان أجمل»<sup>(٢٠)</sup>.

وفرق التوحيدى بين «الألفة» و«الصدقة» على أساس أن الألفة مشوبة بطابع مادى حسى، فى حين أن الصدقة ذات طابع روحى عقلى، فالألفة قد تستعمل للأشياء، بدليل أن الإنسان يألف ثوباً و زياً وطعاماً، ومكاناً ومذهباً، ولا يصادق شيئاً منها، فى حين أن الصدقة تستعمل للأشخاص فقط، لأن الإنسان لا يصادق إلا النفس التى يضافها ويودها ويرعاها ويخلص لها<sup>(٢١)</sup>.

وكتاب (الهوامل والشوامل) ملئ بالكلمات المترادفة التى يتساءل أبو حيان عما بينها من فروق، كالقوة والقدرة والاستطاعة... إلخ. أما فى «الإمتاع والمؤانسة»، فإن التوحيدى يجيب عن الأسئلة التى توجه إليه حول الفروق القائمة بين بعض الكلمات المترادفة. كل هذه التفرقات إنما هى الدليل على أن نزعة أبى حيان التساؤلية قد امتدت إلى اللغة، فوجدت فيها ميداناً خصيباً لممارسة روح

فلم يلبث أن أحرق ما لديه من مصنفات ضناً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته، وأنه أتى هذا الفعل بعد ترو طويل، واستخارة لله أياماً وليالي (٢٢٢).

والحجة الأولى التي يسوقها أبو حيان هي أن العلم يراد للعمل، والعمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلاً على العالم. والتوحيد يشعر بأن علمه قد أصبح كلاً، وأنه قد صار في رقبته غلاً، فهو لا يجد حرجاً في إحراق كتبه مادام علمه قد أصبح عديم الجدوى في حياته.

وأما الحجة الثانية، فهي أن هذه الكتب قد حوت من أصناف العلم سره وعلايته، وأما ما كان سرّاً فهو لم يجد له من يتحلى بحقيقته رغباً، وأما ما كان علانية فهو لم يصب من يحرص عليها طالباً.

وأما الحجة الثالثة، فهي أن أبا حيان لا نعرف له ولداً جليلاً أو صديقاً حبيباً، أو صاحباً قريباً، أو تلميذاً أديباً، أو رئيساً منياً، فليس أشق على نفسه من أن يدع كتبه لقوم يتلاعبون بها، ويدنسونه عرضاً إذا نظروا فيها، ويشتمون بسبوه وغلطه إذا تصفحوها.

أما السبب الأخير، فهو أن له في إحراق هذه الكتب أسوة بأئمة يقتدى بهم، ويؤخذ بهديهم، مثل أبي عمرو بن العلاء الذي دفن كتبه في بطن الأرض فلم يوجد لها أثر، وداد الطائي الذي طرح كتبه في البحر وقال بتاجيها: «نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول غناء وذوول، وبلاء وخمول»، ورأى سليمان الدارني الذي جمع كتبه في تنور وسجرها بالنار ثم قال: «والله ما أحرقته حتى كدت أحترق بك»، وسفيان الثوري الذي مزق ألف جزء من كتبه وطبرها في الريح، وهو يقول: «ليت يدي قطعت من ها هنا، بل من ها هنا ولم أكتب حرفاً»، وأبي سعيد السيرافي الذي قال لوالده محمد: «تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خيرة الأجل، فإذا رأيتها تخونك، فاجعلها طعمة للنار» (٢٢٣).

بيد أننا لو عدنا إلى الكثير من أقاويل أبي حيان في المعرفة البشرية، لوجدناه يميل إلى تأكيد قصور العقل، وعجز العلم، فيقول:

«إن العلم بحر، وفالت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنه أكثر من يقينه، والخافي عليه أكثر من البادي، وما يتوهمه فوق ما يتحققه» (١٨).

فليس في وسع العقل البشري أن يصل إلى إدراك الاستعانة بالروح من أجل تكملة ما في معرفته من نقص:

«ولو كان العقل يكتفى به، لم يكن للموحى فائدة ولا غناء، على أن منازل الناس متفاوتة في العقل وأتقائهم مختلفة فيه» (١٩).

ويفرق التوحيد بين معرفة معرضة للخطأ والصواب، وهي معرفة موضوعات العلوم المختلفة، وبين معرفة يقينية، حيث إن الإنسان منع في الثقة والطمأنينة إلا من معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع إليه (٢٠).

ويرى التوحيد أن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، وأن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعني أن الحق مختلف، وإنما تختلف المذاهب والآراء، فكان الموضوع أو الشيء في ذاته هو واحد من جهة ماهو، ولكنه متعدد من جهة النظر إليه، وليس الحق مختلفاً في نفسه بل الناظرون إليه انقسموا في الجهات، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قبله. وعلى هذا، فتعدد الآراء وزوايا النظر إلى الموضوع الواحد لا ينصرف إلى الموضوع نفسه. كما أن الحق لا يكون حقاً بكثرة متقلبيه، كما لا يصبح باطلاً بقلة متقلبيه (٢١).

## علاقة العلم بالعمل

زاد إحساس التوحيد بالفقرية والعيش في الفقر المدقع من حقدته على الناس وتشاؤمه من الحياة؛ فقد كان نتيجة طبيعية لهذا الشعور الأليم بنقص الوجود ثم بعث ما نأثيه،

ويقول التوحيدى على لسان مسكوبه: «إن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى من الإنسان يحتاج لما يكفيه، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم، فلا بد له من ذلك، وإنما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحياً، وتغل بالاعتدال». ويقدّر التوحيدى العلم ويجعل أهله إذ تمثلوا بالأخلاق، وقد كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية (٢٩). والعالم عند التوحيدى أطول عمراً من الجاهل ولو كان أقصر عمراً منه. ومن الناس من يدعى العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده، فهذا يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاجرة (٣٠).

والفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المادية أو المادية، قيمة العقل راجعة على المال: «العقل إذا صح فهو المنحة التى لا يوازئها شيء، وإذا اعتل فهو البولى التى لا يتلافها شيء» (٣١).

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك؛ إذ يرى أن المتفلسف الحق لا بد له من العمل بما وصل إليه بحسه الفيلسوفى، فالتفلسف على بصيرة يقتضى السير فى الطريق نفسه الذى يؤدى إليه الطريق الفيلسوفى. وعلى ذلك، فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك الخالف لحسن الخلق من كرم وتدين (٣٢).

وقد رفض التوحيدى علم الكلام لأنه يرى فيه قولاً بلا عمل وهو يرفع من مكانة العقل والبحث فيه. فهو أفعه أعلى، وعالمه أشرف، وآثاره الطيف، وميزانه أشد اتصالاً، وبرهانه أهد مجالاً وشعاعه أقوى سلطاناً وفوائده أكثر عناية (٣٣).

وقد أفاد التوحيدى من مصاحبته الطويلة لأبى سليمان السجستانى درساً عملياً قد لا يقل أهمية عن سائر التعاليم النظرية التى نقلها عنه، ألا وهو الرضا بالقليل، والقناعة بالعلم دون المال (٣٤). ويروى لنا التوحيدى أن أستاذة أبى سليمان قال لتلاميذه يوماً:

«إن الله تعالى بقدر ما يعطى من الحكمة يمنح الرزق لأن العلم والمال كضرتين قلما يجتمعان

يتفق التوحيدى مع الروائى الأكلانى كافكا فى أن هذا الصنيع هو آفة إخفاق؛ إخفاق فى الظفر بالجهد عند التوحيدى، وإخفاق من قرط الذى استولى على النفس من طول مواجهتها لمشكلة مستصعبة على كل حل عند كافكا. ويتفقان كذلك فى أن كلا منهما نظر إلى نتائج فوجده عبثاً لا طائل تحته، واقعاً تحت تأثير حال المزوف فى الزهد والانصراف المطلق الذى استولت على كليهما فى أواخر عمرهما. على أن العنصر البارز فى أسباب حرق التوحيدى كتبه هو برمه بهذه الكتب لأنها لا تعبر عن حاله الفعلية، وهو فى هذا يختلف عن كافكا، إذ إن كافكا كان غير راض عنها لعدم كمالها أو لقصورها وضآلة قيمتها (٣٥).

وحين يريد أبو حيان أن يدعونا إلى ربط العلم بالعمل يقول لنا: «إن الإنسان الذى لا يعمل بعلومه كالشجرة المورقة لا ثمرة لها» (٣٥).

ويقول أيضاً:

«إن كنت لم تجهل الفاضل ولا الفضل، فكأن الفاضل واكتسب الفضل، فليس بين العلم والعمل سور، وإن كان سور فليس من حديد، وإن كان من حديد فالحديد أيضاً يعالج بما يلين به ويستجيب له» (٣٦).

ثم يقول مرة ثالثة:

«وليس كل من قاده عقله إلى العلم بمرشد الأمور، انقاد له نفسه إلى العمل بها، فقد رأينا كشيئراً من أهل المعرفة يأمرون ولا يأمرون، ويزجرون ولا يزدجرون.... وتارك العمل مع الجاهل أغنى من تاركه مع العلم» (٣٧).

ويحترف التوحيدى بأنه جمع أكثر كتبه للناس والطلب المقالة منهم ولعقد الرئاسة بينهم. وهو بصارحاً بحقيقة السبب الذى من أجله سعى وراء الشهرة الأدبية، وكأنما هو يريد أن ينبها إلى عاقبة الطموح الزائف الذى لا يتخذ من العلم سوى مجرد مطية للجاه والرياسة (٣٨).

العلم، وعن فائدة هذا العلم وعن غائلة الجهل، وعن شر العلم الذى قد طبع عليه الخلق، بل إننا لا نفكر أصلاً فى التساؤل عن السبب فى أن الإنسان محتاج إلى تعلم العلم، وغير محتاج إلى تعلم الجهل، وقد أثار التوحيدى مشكلة العلم على أعنف صورة حين كتب إلى مكتوبه يقول:

«لا نخلو فى طلبنا لعلم شئ من أن نكون قد علمنا ذلك المطلوب، أو لم نعلمه: فإن كنا قد علمناه، فلا وجه لطلبنا له، والدأب من وراءه. وإن كنا لا نعلمه، فمحال أن نطلب ما لا نعلمه» (٣٨).

### موضوعات العلم فى كتابات التوحيدى

ليس غريباً على إنسان اتخذ من العلم حرفته، أن يجمع نتاجه الفكرى خصباً وافراً، خصوصاً أن التوحيدى قد عاش أكثر من قرن بأكماله، فالمرغوف عنه أنه كان غير الإنتاج، حرصاً على النقل والرواية محبباً للبحث والجدل. ولئن كان موضوع هذه الكتب لم يقف عند الفلسفة والأدب، بل قد امتد أيضاً إلى الكلام والفقه والتشريع والتصرف والنحو واللغة، إلا أن أبا حيان قد التزم فى معظمها أسلوباً واحداً، ألا وهو أسلوب المفاورة والمسامرة (٣٩). فجاءت كتيبه سهلة المأخذ، بعيدة عن التكلف والتعسف، بريئة من اللبس والغموض (٤٠).

«رسالة العلوم» التى ألحقت بنيل كتاب «الصدائقة والصدق» عبارة عن بحث صغير فى حوالى تسع صفحات، ألفه التوحيدى للرد على التقاتلين بأنه «ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام». والكتاب ينطوى على دفاع عن العلم، مع اهتمام بتجديد أنواع العلوم من فقه وسنة وقياس، وعلم كلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلوم نحو، وحساب وهندسة، وبلاغة وتصوف. وإذا كان معظم هذه الترميمات مأخوذاً عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أبا حيان يصوغها بعبارته الجزلة الدقيقة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتشخيص بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى (٤١).

ويصطلحان، حظ الإنسان من المال إنما هو من قبيل النفس الشهوية... وحظه من العلم إنما هو من قبيل النفس المعاقلة، وهذان الحظان كالتماثلين والضدين... فالعلم نفسى والمال جسدى، والعلم أكثر خصوصية بالإنسان من المال. وأوقات صاحب المال كثيرة وسريعة لأنك لا ترى عالماً سرق علمه وترك فقيراً منه، وقد رأيت جماعة سرقَت أموالهم ونهبت وأخذت، وبقي أصحابها محتاجين، لا حيلة لهم. والعلم يزكو على الإنفاق، ويصحب صاحبه على الإملاق، ويهذى إلى القناعة» (٣٥).

لكن التوحيدى يرسم الطريق إلى المعرفة، وهو طريق طويل وجهد شاق، ولكن يعرف الإنسان ما فى نفسه من أسرار يحتاج إلى فحص ودراسة وأخلاق، بل لن يعرف ذلك:

«إلا إذا طال فحصه، وزال نقصه، واشتد فى طلب العلم تشميره، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره، وكانت الكلمة الحسنة أشرف عنده من الجارية العذراء، والمعنى المقروم أحب إليه من المال المكروم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزينة المجلين» (٣٦).

وبجانب تحمل التوحيدى أعباء الحياة وعتتها، تحمل أيضاً أعباء العلم وتبعاته، فبى أنه مع غيرة من الناس محتاج إلى العلم، ومن ثم فإن للعلم حرمة وحقاً، فمن حق العلم وحرمة الأدب ونظام الحكمة، أن يتحمل كل مشقة دونها، ويصبر على كل شديد فى اقتنائها، لذا صارت نفسه كلفة بالعلم محبة بالفائدة، ومن ثم عرف للعلماء قدرهم، بل لقد بلغ من إجلاله للعلماء عصره الذين استفاد منهم وتعلمذ على أيديهم أنه قال:

«فأنا أفدى أعراسهم بحرصى، وأقضى أنفسهم بنفسى، وأفاضل دونهم بلسانى وقللى» (٣٧).

ويرى التوحيدى أن العلم مكسوب، وأننا فى حاجة إلى تعلمه، ولكننا قلما نتساءل عن سبب رغبة الإنسان فى

ورابعة إلهية. وفى الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفى عن «الممكن والواجب والمستع» ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى هى التفرقة بين العقل والنفس، وفى الليلة السابعة عشرة دار الحديث حول موضوع فلسفى عريض هو موضوع «الجزئى والكلى وإدراكهما والعلاقة بينهما»، وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير، وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب

وقد تناول التوحيدى الفلسفة باعتبارها لوئاً من ألوان الترف العقلى والثقافى، ولعلها تحقق لصاحبها لوئاً من السعادة المفتقدة والعيشة الهائبة، لكن الفلسفة لا بد أن تحقق وتؤكد التوحيد الإلهى، «والى التوحيد تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المتشعبة»<sup>(٤٦)</sup>. وقد أكد التوحيدى أن قضايا وموضوعات الذات الإلهية، ومسائل الضرورة والاختيار وأمثالها، ليس للفلسفة أن تخوض فيها بمعزل عن الدين والوحى، ولا كان الضلال والشطط<sup>(٤٧)</sup>.

وفى «الإمتاع والمؤانسة» يعقد التوحيدى مقارنات عدة بين العلوم، وفى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة، أى بين العلوم الرياضية وفنون الأدب - فالأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدوى. أما الثانية، فزخرفة وحيلة. الأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب، ولئن اكتفت الدول بكتابتها واحد فلا يكفيها مائة محاسب. وإنه لا غنى للحساب نفسه عن الإنشاء، وإن البلاغة مستندة إلى عقل، لأن بها تقاوم الحجة، فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر من خلال ألفاظ وأخيراً تستقر فى خط<sup>(٤٨)</sup>.

والليلة الثامنة موضوعها المنطق اليونانى والنحو العربى. فصحيح الكلام من سقيمه يعرف بالإغراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل، فصورته المنطق وحدها لا تغنى؛ إذ لا بد من معرفة حقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور<sup>(٤٩)</sup>.

وفى الليلة التاسعة مقارنة بين الإنسان والحيوان، وكيف أن صفات الحيوان كلها تجد مثلاً فى الإنسان، إذ

وقد استطاع أبو حيان فى (الهوامل والشوامل) أن يكشف عن عقلية موسوعية تهتم بكل شئ، وتريد أن تلم من كل فن بطرف، فهو يشير الكثير من الإشكالات الفلسفية العروضية، وهو يتعمق للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية، وهو يهتم أيضاً بالكثير من المشكلات اللغوية والتفرقات اللفظية. وهناك عشرات أخرى من المسائل يعرض فيها التوحيدى لمواضيع طبيعية وتاريخية واجتماعية وجغرافية وفنية وجمالية وغير ذلك، مما يدلنا على سعة أفقه، وكثرة اطلاعه، وتنوع محصولة ثقافى<sup>(٤٢)</sup>.

وتتناول (المقائسات) البحث فى ما كانت تعج به بغداد آنذاك من بحوث فى الفلسفة الإلهية والطبيعية، ومن تناول كل مسألة، حتى مسائل اللغة والأدب بمعابر فلسفية نفسية. وقد طغت موضوعات الفلسفة على غيرها من الموضوعات؛ فأبو حيان اعتنق تلك الأفكار وآمن بها، بعد أن أصبحت لديه رغبة أن يهتف بعض الموضوعات الفلسفية كقضايا النفس والمادة، والجوهر، والنقطة، والعناصر، وعلاقة النحو العربى بالمنطق اليونانى، وغير ذلك من مواضيع خلقية كتهذيب النفس والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والصدقة والصدق...إلخ. واستناداً إلى هذا الحصر، فإن هذا النوع الكبير فى موضوعات (المقائسات) يجعل الكتاب متحفاً فكرياً عجبياً، بحيث يخرج منه القارئ مقتباً بما قاله أبو حيان، ولا يحصر علينا فى هذا المجال أن نلاحظ - من خلال هذا النوع - أنه واحد من أولئك الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء، الذين حاولوا فى القرن الرابع الهجرى أن يحولوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس<sup>(٤٣)</sup>. و (المقائسات) هو الكتاب الوحيد الذى حفظ أسماء عدد من فلاسفة بغداد ومفكرىها، وروى طرفاً من آرائهم وعقائدهم؛ فهو مصدر فريد مهم من الحياة الفكرية فى بغداد فى النصف الثانى من القرن الرابع<sup>(٤٤)</sup>.

وفى ليالى (الإمتاع والمؤانسة) رويت مناقشات فلسفية دقيقة وعميقة، وفى الليلة الثالثة عشرة بحث فلسفى عن النفس؛ فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن وهى جوهر لامادى. أما الليلة الرابعة عشرة، فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية

والتوحيدى ميزة فى كتاباته يجب إيثارها ، وهى أمانته العلمية وحرصه على التحقيق ونقل الكلام الصحيح . وما أكثر مايمر القارئ فى تصاعيفه بأمثال هذه الجمل : « هكذا حفظته من المجالس » أو « وقد حفظت من غير معرفة ثم سألت العلماء فوضح الجواب » وفى مكان آخر : « سألت رجلاً كان يتعاطى هذا النمط » أو مثل هذه العبارة : « وهذا كله سماع بعد تحكيك ومدارسة وتصحيح ومقايسة » . ولكتاباته قيمة فى الكشف عن محصل مطالعة التوحيدى وتجاربه ، وعن اتجاه نواحي الثقافة عنده وفى المجالس التى كان يرأسها أساتذته وأرباب المعرفة فى زمنه<sup>(٥٤)</sup> .

#### ثانياً : أساس العلم

مراتب الناس فى العلم عد التوحيدى ثلاث :

« فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ، ويصور مبدأ للمعتسمين منه ، المقتدين به والأخذين عنه ، الحاذين على مثاله ، المارين على غراره ، القافين على آثاره . وواحد يتعلم ولا يلهم فهو بمائل الأول فى الدرجة الثانية ؛ أعنى التعلم . وواحد يتعلم ويلهم ، فتجتمع له هاتان الخليقتان فيصير بقليل ما يتعلم مكثرًا للعمل والعلم بقوة مايلهم ، ويعود بكثرة ما يلهم مصفىً لكل مايتعلم ويعمل »<sup>(٥٥)</sup> .

#### المعرفة العقلية

المرجع الأكبر الذى اضمعن إليه التوحيدى اطمناننا كاملاً ، وأمن به إيماناً تاماً ، هو أداة سير الأغوار وعدة كشف المجهول وميزان الحكم ومعيار الحقيقة ، وهو العقل ، ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله :

« إن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مآله من كل حال عارضة وأمر واقع عند حيرة الطالب ولدد الشاغب ، ويسر الرهق واعتصاف الطريق ، نوره أسطع من نور الشمس ، التكليف تابعه ، والحمد والذم قربانه ، والشواب والعقاب ميزانه ، به ترتبط النعمة ،

فى الإنسان وحده تجمع صفات الحيوان كلها ، فهو إذن مختلف عنها ، لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات تجتمعت فيه وتفرقت فى الحيوان . انظر مثلاً إلى الصفات التى لابد من توافرها فى القائد ، تجدها كلها فيما يتصف به الحيوان :

« وينبغى للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروريات الحيوان : سخاء البديك ، وتحن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحيلة الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركى وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن بهرزا - وهى دابة بهراسان تسمن على الثعب والشقاء » .

فأهم مايفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالغريزة ، على حين أن الثانى يعمل بعد اختيار لإرادى منه ، لكن للإنسان من غريزة الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً<sup>(٥٦)</sup> .

والليلة الخامسة والعشرين دار حديثها عن الموازنة بين النظم والنثر ، فقد رويت آراء تجبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فروعه ، والكتب المنزلة مثورة ، والوحدة أظهر فى النثر منها فى الشعر ، والنثر طبعى والشعر صناعى ، وترتيب الكلام فى النثر لا يحتاج إلى تكلف والنثر من قبل العقل . وبعد ذلك رويت آراء فى تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففى وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحناد ، وشواهد النحر واللغة لا توجد إلا فى الشعر . ثم تختم المحاوره برأى معتدل فلكل من النثر والنظم فضائله ، ولكل منهما بلاغة<sup>(٥٧)</sup> .

لم يكن التوحيدى عالماً بكل ما فى الكلمة من معنى شامل ، كما أنه لم يكن فيلسوفاً ، لأنه يستحيل علينا - على ماعرف من ميله للجلل والبحث - أن نستنتج من آثاره فلسفة أو مذهباً ، بل « هو أديب ونسوى وفقهه متكلم أكثر منه فيلسوفاً »<sup>(٥٨)</sup> . فالتوحيدى ، إذن ، أديب موسوعى يمثل أرقى ماوصلت إليه ثقافة الأديب فى عصره ، فقد شارك بأنواعها دون أن يتوغل فى إحداها فكانت له مزية التعبير عن عصر ازدهر فيه الفكر ، وتضجعت فيه العقلية العربية وارتقى الفن الكتابى<sup>(٥٩)</sup> .

أو مجرد أسير لجمعه، بل لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى لو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق. حقاً إن أصدقاء العصر لابد أن تردد في مذاهب الفلاسفة، كما أن فلاسفتهم لابد أن تتلون بلون الإطار الحضاري الذي عاشوا في كنفه<sup>(٥٩)</sup>.

وهناك كثير من المشكلات أثارها التوحيدى ببراعته المبهودة في توليد الدهشة، وإشاعة روح الاستفهام. وإذا كان أبو حيان في نظرنا «فيلسوف التساؤل»، فذلك لأننا نراه يثير دقما من المشكلات ما قد يرى عامة الناس أنه لا موضوع لإثارته، فضلاً عن أنه كان حريصاً في كثير من المواضع على تشكيك الناس في صحة بعض الوقائع التي درجوا على اعتبارها عادية مألوفة. ومن هنا، فإننا لا نكاد نلتقي لدى أبي حيان بأى نزوع نحو التصديق السريع، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نحمده دائماً بتساعل عن أصل كل شيء وهويته وكيفيته وعلة وجوده<sup>(٦٠)</sup>.

فالتوحيدى يؤمن أن التقليد عدو العقل؛ لأن التقليد في جوهره اتباع العقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقة الخاصة، ثم يأتي المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص؛ «للعقل صلف شديد، فإذا قلته إلى التقليد جمح»<sup>(٦١)</sup>.

#### الحوار الفكري

آمن التوحيدى بنسبية الحقيقة لنسبية المعرفة الإنسانية، وبالتالي آمن بما يتترتب على ذلك بالضرورة من حق الاختلاف المشروع بين البشر، وحثمة صيغة الحوار بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بالحوار - من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة - على ثقافته النظرية بملك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحنى وأسلوب في بنية نصح نفسها. فهذا المفكر يكاد ينفرد في تراثنا الفكري - بانتهاجه في تأليفه ومصنفاته وموضوعه أفكاره - بمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار، فقد أدار كتابه «الهوامل والشواغل» كله على هيئة حوار (سؤال، جواب) بينه وبين معاصره للمفكر الاجتماعي مسكويه، كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً

وتستدفع النعمة، ويستدام الوارد ويتألف الشارد، ويعرف الماضي، ويقاس الآتي، شريته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزير العلم، وظهره الحلم، وكثره الرقى، وجدته الخيرات، وحليته الإيمان وزينتته التقوى وثمرته اليقين<sup>(٥٦)</sup>.

انطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التي من الممكن الاطمئنان إليها في فهم كل شيء والتعامل معه والحكم عليه، اهتم التوحيدى بدراس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط والضمانات لتضابطها في العمل، وسلامة أدائها، كالل دليل والحجة والبرهان والقياس والبيان.. إلخ، وكل ما ينطوي تحت لواء «المنطق» وبضمن صحة الاستدلال. ومن ثم، فقد اهتم بوضع التحريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل. فقال:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب.. والحجة ما وثقتك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به للمتبص، والقياس ما أعارك شبهة من غيره أو استعار شبهة غيره في نفسه، والعلة ما اقتضى أهدأ حكماً بالزوم، والحكم ملوجب بالعلة.. إلخ»<sup>(٥٧)</sup>.

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى، ويرى أن الناس تميل إلى الهوى أكثر من الرأى، والمعنى بالرأى هنا حكم العقل أو الحكم الموضوعي، والهوى لابد أن يذهب بصاحبه إلى غايته، ولا يبقى شيئاً أمامه ليصل إلى مآربه، فالرأى غريب خامل وهو ناصح مجهول. ويفضل التوحيدى الرأى على الهوى، فالرأى عام والهوى شخصي، والرأى باق لأنه قائم على موضوعية الحكم، والهوى في حيز العاجل، والرأى يقوم على أسانيد وحجج أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان<sup>(٥٨)</sup>.

وتحدد شخصية التوحيدى برفضه اليقين السائد، واستنكاره البهامة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة البسيطة، فالفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره



مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالثقل والكره، وبالخفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأدیان فى الاختلاف والافتراق<sup>(٦٥)</sup>.

لكن هذا الاختلاف لابد من أن يكون بمثابة حافز لأصحاب المذاهب المختلفة على الجدل والحوار والاتصال. فالاختلاف مظهر من مظاهر خصوصية الفكر البشرى، خصوصاً أن الطبيعة نفسها هي التي عملت على تبين الناس فى المذاهب والمقالات والآراء والنحل. وأبو حيان يروى عن أستاذه أبى سليمان أنه قال:

«إن كل أحد ينتحل مآشاكله مزاجه، ونهى عليه عرفه، ونزع إليه شوطه وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على تأبه ودينه»<sup>(٦٦)</sup>.

ومعنى هذا أن المذاهب الفكرية ذات صلة وثيقة بأمزجة أصحابها، فهي انعكاس لطبيعة تكوينهم، أو هي في جوهرها وليدة نفسياتهم الخاصة، ولكن هذا يمنع الفلسفة من أن تكون حواراً بين أصحاب هذه الأمزجة المختلفة، وجدلاً بين أهل تلك الطوائف المتباعدة<sup>(٦٧)</sup>.

ويرى التوحيدى أن فى المناقشة والحوار ثلاثة أنماط هي:

المهاترة: وهي الكلام مع الخصم الذى تنشأ من التنافس وإثارة الغلبة.

والمناكرة: فالمقصود منها طلب الفائدة، كالرأى الماروس على المقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق.

أما المناظرة: فمتوسط بين المهاترة والمناكرة قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة<sup>(٦٨)</sup>.

والواقع أنه إذا كان التفلسف ضرورة، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى، وللبادئ لا يمكن أن تتكافأ، والأدلة لا يمكن أن تتعادل. ومهما كان من قصور العقل البشرى، ونسبة المعرفة الإنسانية، فإن الفيلسوف لابد أن يدافع عن رأيه

عميقاً بين تيارات ومذاهب وروى وأفكار مجموعة مفكرى عصره فى العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه (المقاسبات). وحتى كتابه الأساسى (الإمتاع والمؤانسة) لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى عبد الله العارض بن سفلان.

وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى فى كتبه التى تبلو، لوهلة، ديالوجاً أحادياً بينه وبين الله، كما نجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) - مثلاً - بينما لا تملو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون ديالوجاً يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاعبة بينه وبين ذاته المتكررة ونفسه المتعددة. المهم أن قيمة الحوار هي قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما هي البنية العميقة فى نسج أعماله، وهو فى هذا كله متسق لهما اتساق مع طبيعة (الروح التساولية) فى صلب تركيبه الذهنى الرافض للتمرس خلف قناعات بمنها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للتمذهب مهما بدا من مكانة منطق وإغراء حججه<sup>(٦٩)</sup>.

ويرى التوحيدى على لسان سيدنا على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - أنه قال:

«إن الحق لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، ولكن أخذ ضفت - قطعة أو طائفة - من هذا، وضفت من هذا» وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة للعقل<sup>(٧٠)</sup>.

وتعليق التوحيدى على هذا القول المنسوب إلى الإمام على، إنما يدلنا دلالة واضحة على أن فيلسوفنا كان يميل إلى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون حليفاً لقوم، وإنما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب، ومن الباطل بنصيب. وقد تتصارع الآراء والمذاهب، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالاً خفياً أو رابطة ضمنية تجمع بين كل تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة<sup>(٧١)</sup>.

وكما يقول أبو حيان أنه:

«لما كانت المذاهب تتأرجح الآراء، والآراء تلمس العقول، والعقول متاع الله للعباد، وهذه النتائج

(فلسفة الجمال) - إذا صح التعبير - عنده. وفي هذا الإطار يمكن أن نقول إن الملمح الغالب الذى يلخص موقف التوحيدى الفلسفى هو «التوسط» والاعتدال أو التوفيق. وهو الملمح الذى سيقى بظله على فهمه الأدبى والفنى كذلك. ففى العديد من المشاكل الكبرى التى اضطرم حولها الصراع الفكرى/ الاجتماعى فى القصور الإسلامية قبل القرن الرابع الهجرى، ثم فى القرن الرابع الهجرى نفسه، كان التوحيدى يقف الموقف المعتدل الذى كان يتوسط بين طرفين<sup>(٧٢)</sup>.

وإذا كنا قد رأينا التوحيدى معنياً بكل ما بهمس الإنسان، فليس بدعاً أن نراه يهتم بالفن والفنان. صحيح أننا قد لا نجد عند أبى حيان نظرية فلسفية متكاملة فى تفسير الجمال أو تأويل الفن أو شرح عملية الإبداع الفنى أو تحليل عملية التذوق الجمالى، ولكن من المؤكد أننا نتلقى فى ثنايا رسائله ومؤلفاته بالكثير من الأسئلة المهمة التى تدور حول أمثال هذه المواضيع. ولئن كان جانب كبير من اهتمام أبى حيان قد انصرف إلى فن البلاغة، وفن الشعر، وشتى فنون الكتابة، إلا أنه قد عالج - فى تضاعيف كتبه - مسائل أخرى عدة هى أدخل فى باب «الفن» بصفة عامة منها فى باب «الأدب»<sup>(٧٣)</sup>.

ويشير التوحيدى إلى سمة أخرى تميز الإنسان عن الحيوان، بالإضافة إلى العقل والنظر، ألا وهى الحاسة الفنية أو القدرة على تذوق الجمال. وهو يقول لنا - على لسان أستاذه أبى سليمان - إن الإنسان متميز عن الحيوان: «بأبدي لإقامة الصناعات وإبراز الصور فيها مماثلة لما فى قوة النفس»<sup>(٧٤)</sup>.

ويقول التوحيدى:

«ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن  
الشجى والجرم الندى - أى الصوت  
العذب؟ وما الواصل منه إلى الإنسان من  
العقل المحصل حتى يأبى على نفسه»<sup>(٧٥)</sup>.

فقد جعل التوحيدى من الفن أو الصناعة ظاهرة إنسانية تتوقف على القوة الناطقة التى يتمتع بها الموجود

مستوحياً تلك الحقيقة التى يعيش لأجلها. ومادامت كل مسالمة بالحقيقة إنما هى خيانة لها، فسيظل الفيلسوف هو أيضاً ذلك الرجل الذى يضع نفسه فى خدمة حقيقة هى فى الوقت نفسه حياة، ولكن الفيلسوف هو أيضاً الرجل الذى يحترم حق كل إنسان فى التفكير، دون أن يفرض حقيقته فرضاً على الآخرين. ومن هنا، فإن التوحيدى يربط عملية التفلسف بفعل الحوار<sup>(٧٦)</sup>.

وأظن أن هذه الخصائص التوحيدية الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، للتمهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المنهجي» مع الآخرين؛ فمادامت الحقيقة ليست وقفاً على اتجاه الغير ولا مقصورة على مذهب، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاح، إذن فلا بد من تبادل الآراء، وتقارص الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصاً أن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة<sup>(٧٧)</sup>. إن هذه الدعوة إلى التسامح المنهجي والتعايش الفكرى هى التى استقى منها المفكرون التنويريون بعد ذلك فكرتهم حول الحوار الحضارى والتفاعل الثقافى.

## مجالات العلم

عندما يصف ياقوت أباً حيان بقوله: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة»، يتأكد لنا أمران: أولهما أن أباً حيان استاز على أقرانه من الأدباء فى القرن الرابع الهجرى بهذا التفرد فى اختياره الأسلوب الذى استطاع به أن يصير عن مسائل شغلته، هى فى واقعها مشاكل المفكرين فى عصره. وثانيهما: أن أباً حيان لم يكن ليحسب شخصاً عادياً فى مسار أهل الأدب والفكر، بل امتاز بمقربة ذات نفع خاص، هى هذا الاقتدار العظيم على الجمع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار. ولعلنا لا نذهب بعيداً فى تلمس ما وراء عبارة ياقوت، إذا أدركنا أنها جاءت بعد وصفه بـ «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»<sup>(٧٨)</sup>.

## المجالات الفنية

لعل المدخل إلى النظرية الفنية عند التوحيدى هى المدخل الفلسفى، فيه يمكن أن نقرب الاقتراب الصحيح من

واضح من هذا النص أن أبا حيان يتساءل عن السبب في اختلاف مظاهر انفعال الطرب عن مظاهر انفعال الخوف، في حين أن كلا منهما تأثر وجداني يطرأ على النفس، ويحدث بعض التغيرات في البدن.

هنا، تثار مشكلة الإبداع الفني. فنرى التوحيدى يحاول تفسير هذه الظاهرة البشرية النوعية بإظهارنا على العلاقة القائمة بين «الطبيعة» و«الصناعة». أول مايتبادر إلى الذهن في هذا الصدد هو أن يقال إن الطبيعة فوق الصناعة، وإن الصناعة دون الطبيعة، بدليل أن الصناعة تحاول التشبه بالطبيعة، فلا تكاد تقوى على ذلك، في حين أن الطبيعة لا تشبه بالصناعة ولا تكمل بها. هذا إلى أن الطبيعة قوة إلهية، فكيف للصناعة البشرية أن تساورها أو أن تكون مستعملة عليها، في حين أنه لا سبيل لقوة بشرية أن تتساوى مع قوة إلهية، إن من قرب أو من بعيد<sup>(٧٨)</sup>. ومحصل هذا أن الموهبة الطبيعية لا تكفي وحدها لخلق الفنان، وإنما لابد من أن تنضاف إليها الحرفة أو الصناعة، مادام من الضروري لكل موهبة طبيعية أن تصقل وتذهب حتى تستحيل إلى موهبة فنية<sup>(٧٩)</sup>.

ويحاول أبو حيان أن يطبق هذه النظرية على فن البلاغة، فنراه يقرر أنه وإن كان لابد للأديب من طبيعة جيدة، ومزاج صحيح، وسليقة سليمة، فلا بد له أيضاً من صناعة مثقنة، وللملم جيد، ودراسة طويلة البال. وأبو حيان يؤكد أهمية الدوق الفني أو السليقة الأدبية حين يقول:

«إن من استشار الرأي الصحيح في هذه الصناعة الشريفة علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاتته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حراً، فقد جمع بين متافرين بالجوهر ومتتافقين بالعرض»<sup>(٨٠)</sup>.

وفي كتاب «الإمتاع» يتعمق التوحيدى دستور فن الكتابة بقوله:

البشرى، فلا بد لنا - إذن - من أن نفرق بين عملية إبداع الفن وعملية تنوقه، مادام الحيوان لا يشترك مع الإنسان في العملية الأولى، في حين أنه يشترك معه في العملية الثانية. ومعنى هذا أن أبا حيان لا يرى مانعاً من نسبة «الانفعال الجمالي» إلى الحيوان بينما نراه يختص الإنسان - دون سواه من باقي الكائنات - بالقدرة على إبداع الجمال واستحداثه<sup>(٨١)</sup>.

ويشير التوحيدى مشكلة «الإدراك الجمالي» على أحسن وجه، حينما يكتب إلى زميله مسكويه قائلاً:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة، وما هذا الولع الظاهر، والنظر والعشق الواقع من القلب، والصبابة المتجمعة للنفس، والفكر الطارد للنوم، والخيال المائل للإنسان، أهذه كلها من آثار الطبيعة؟ أم هي من عوارض النفس؟ أم هي من دواعي العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هي خالية من العلل جارية على الهذر؟ وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة؟ والأحوال المؤثرة على وجه البث وطريق البطل؟»<sup>(٨٢)</sup>.

واضح من هذا النص أن فيلسوفنا معنى يتعمق الأصول في «الإدراك الجمالي»، وهل هو مجرد ظاهرة طبيعية، أم هو ظاهرة نفسية؟ أم هو ظاهرة عقلية؟ أم هو غير هذا كله، ولكنه مهتم أيضاً بالوقوف على شتى الأمراض الجسمية والنفسية التي تلحق عاشق الجمال.

والتوحيدى حريص على تعرف أوجه الخلاف بين «الانفعال الجمالي» وغيره من ضروب الانفعالات النفسية الأخرى، مما يدلنا على اهتمامه الشديد بالوقوف على طبيعة ذلك النوع الخاص من «الانفعال» الذي يقتدر برؤية الجمال أو سماعه. ولعل من هذا القبيل مثلاً قوله:

«لم صار من يطرب لغناء ويرتاح لسماع، يمد يده، ويحرك رأسه، وربما قام وجال، ورتق ونمر وصرخ، وربما عبداً وهام. وليس هكذا من يخاف، فإنه يشعر ويتقبض، ويؤارى شخصه، ويغيب أثره، ويخضض صوته ويقل حليته».

وموسيقى وتمكناً من الأداء؛ فللموضوع مدخل كبير فى تكوين الأسلوب، بل صياغته. والموضوع هنا يهب الأسلوب بطبعه أجنحة وودية ترف فى نور الإيمان المتفخّر، إذ إن نضوج الأسلوب يكشف عن تأخر العهد، بينما الحرارة فى النبيرة قد تؤدّن بحماسة الشباب أو حرارة مشارف الرجولة<sup>(٨٤)</sup>.

### انجازات الأدبية

إن دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر مهم للغاية فى إطار دراستنا التراث؛ إذ إن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث، ونيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى<sup>(٨٥)</sup>. فلو أنعمنا النظر إلى أسلوب التوحيدى لوجدنا أنه يتسم بخاصية فريدة تكشف عن شخصية صاحبه: «الأديب الفيلسوف»، ونحن نعرف أن الفنان يصبر عن المعانى بالصور المحسوسة، فى حين أن الفيلسوف يمبر عنها بالتصورات الذهنية. فالتوحيدى «أديب فيلسوف»، يعلم أن فى كل محسوس ظلاً من المعقول، وأن الحسيات معابر إلى العقليات، فليس بدءاً أن نراه يمزج الحس بالعقل، والأدب بالفلسفة، لكى يخرج لنا من ذلك «ثقافة حرة» يتراح لها المتأدّب، ولا يفر منها المتفلسف<sup>(٨٦)</sup>.

إن أدب التوحيدى بصفة عامة يصعب فيه الفصل النهائى بين الأدب البحث والفلسفة المحض، فإنه لمن دواعى التعصب أن يذهب أحدنا إلى مثل هذه المفاضلة، بل يكون الأدنى إلى الصواب ألا يفصل بين آثار التوحيدى الفلسفية وآثاره الأدبية؛ لأن فى (المقاييسات أدبا، كحما أن فى (الإمتاع والمؤانسة) فلسفة، هذا إذا لم ننس أننا غير عارفين لكل أعماله التى جرى فيها مجرى الفلسفة، كما فى كتابه (المحاضرات والمناظرات)، وأغلب الظن أنه قد كتب على غرار (المقاييسات) أو يتعدى طبيعة الأفكار المطروحة فى كتابه الأخرى؛ فهو ليس كتاب نواذر وملح وحكايات، تناول فيها موضوعات فلسفية، كما نلاحظ فى كتبه الأخرى، بل نجد التوحيدى يقصد إلى الفلسفة قصداً واضحاً لا سبيل إلى إنكاره<sup>(٨٧)</sup>.

«لا يكون الكاتب كاملاً، ولا لاسمه مستحقاً إلا بعد أن ينهض بهذه الأثقال ويجمع إليها أصولاً من الفقه، مخلوطة بفروعها، وآيات من القرآن مضمونة إلى سمته فيها، وأخبار كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة عند الحاجة إليها، مع الأمثال السائرة، والآيات النادرة، والفقر البديعة، والتجارب الممهودة، والجماليات المشهورة، مع خط كثير مسبوك، ولفظ كوشى نحوك، ولهذا عز الكامل فى هذه الصناعة<sup>(٨٨)</sup>».

إن أهم مايلفت النظر فى هذه الفقرة مما له علاقة بأسلوب التوحيدى هو التناسب بين الألفاظ والمعانى، وهو عماد الأسلوب الأدبى. وإلى جانب هذه العناية بالألفاظ، عنى التوحيدى بربط أفكاره برباط محكم من العقل والمنطق. فكان الجملة وقد أحكم بناؤها تتجه نحو هدف واحد، ألا وهو التعبير عن فكر الكاتب من أقصر طريق، دون زيف ولا فضول ولا حسد، فالكلمات محصورة ضمن نطاق منطقي يشمر القارئ أنه أمام فكر واعي منظم يمتشى بتؤدة وإحكام<sup>(٨٩)</sup>.

وقد رزق التوحيدى حساسة فنية، ومن مظاهر هذه الحاسة ما تركه من تصوير شخصيات عصره الأدبية والعلمية. ويقوم فن التصوير عند التوحيدى على أسس نقدية تأثيرة فى الغالب، وهذا الفن كثير المداخل، ملتوى الأساليب، يعتمد على مواهب فريدة، ويتطلب ذكاء وقادراً وفهما للطبيعة الإنسانية، وإحاطة بنفسية المعاصرين. وبعد التوحيدى من المبرزين فى هذا الفن. وقد يكون من أغراض الصورة المدح بإبراز المحاسن، والهجاء بإبراز العيوب، فالغرض من الصورة توجيه انتباه القارئ فى لمحات سريعة خاطفة إلى خصائص خفية موجودة فى الشخص، كى يؤلف من جماع هذه الخصائص المعروضة صورة تدعو إلى الإعجاب، إذا كان الغرض منها المدح، وإلى التهكم إذا كان غرض الكاتب النقد والهجاء<sup>(٩٠)</sup>.

أما أسلوب التوحيدى، فلم يبلغ من كتبه الأخرى مقدار ما بلغه كتاب (الإشارات الإلهية) - سموا وحرارة

وكما كان التوحيدى لغوياً، فإنه كان نحوياً ذا حظ وافر وقدم غير عائر في هذا الضمار أيضاً. وكثيراً ما عني بما دار حول النحو العربى والمنطق اليونانى، وقد مال إلى رأى أستاذه أبى سليمان المنطقى من أن النحو منطق عربى أو أن المنطق نحو اليونانيين، ونحو العرب فطرة، ونحو اليونانيين فطنة.

وهكذا كان التوحيدى يميل فى فهمه النحو إلى رأى أستاذه السيرافى الذى رأى أن بين النحو والمنطق مناسبة غالبية ومماثلة قريبة؛ فالنحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى، والمنطق يبحث فى المعانى، والنحو يبحث فى الأنفاذ<sup>(٩١)</sup>؛

«وبالجملة فإن النحو يربط اللفظ ترتيبياً يؤدي إلى الحق المعروف أو العادة الجارية، والمنطق يربط المعنى ترتيبياً يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة، والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعى، ودليل المنطق عقلى، والنحو مقصور والمنطق مبسوط، والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعترف به الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس وهو مستمر على الائتلاف، والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق... والنحو أول مباحث الإنسان والمنطق آخر مطالبه»<sup>(٩٢)</sup>.

وأخيراً ينتهى إلى أن:

«البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث فى النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، لولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحوياً والنحوى منطقياً»<sup>(٩٣)</sup>.

ولم يفرد التوحيدى كتاباً خاصاً فى النقد الأدبى، غير أنه كان مهتماً بالقيم الجمالية للنثر والشعر، وقد صرح لنا كثيراً بين دفتى كتيبه أنه قرأ (عيار الشعر) لابن طباطبا، وكتب قدامة بن جعفر فى النقد، كما قرأ للجاحظ وابن قتيبة، وقرأ لابن أبى طاهر كتابه (المنظوم والنثور)، كما قرأ للصولي وابن المعتز والمرزبانى وغيرهم<sup>(٩٤)</sup>.

إذن، فإن فضل التوحيدى فى كتاب (المقابسات) لا ينحصر فى نقل الأفكار والمساجلات التى كانت تدور فى الأوساط العلمية فى عصره، بل هو يمتد أيضاً إلى عملية تنقيح الآراء وغربلتها، وإعادة صياغتها، والتبصير عنها بأسلوب أدبى ناصع<sup>(٩٥)</sup>.

إن طبيعة الموضوعات الفلسفية التى عالجهما أبو حيان فى (المقابسات) دعتهم إلى التأنيق والاهتمام برصانة التراكيب وإشراب الأسلوب صفة أدبية، ذلك أن المواضع التى عرض لها ميتافيزيقية صوفية فى أغلبها، تفرى بالتفتن الأسلوبى والتلاعب بالألفاظ. والفلسفة الأفلاطونية المحدثة التى ينتمى إليها فلاسفة (المقابسات) إنما تقوم على اللغة الشعرية التى تستهدف إيهال القارئ إلى النشوة الروحية والوجد الصوفى.

وبرغم أن التوحيدى لم يفرد كتباً خاصة باللغة والنحو، أو النقد والبلاغة أو ما شابه ذلك، فإن له نظرات لماحة فى ثقافة عصره، فقد أورد فى ثانيا كتاباته وبين دفتى كتيبه ما ينبى عن ذوق وفهم عميقين لما يشهده، سواء أكان فى اللغة، أم النحو، أم النقد والأدب، وغير ذلك مما يصادفنا فى كتيبه، فهو فيلسوف مع الفلاسفة، ونحوى مع النحويين، ولغوى مع اللغويين، وأدبى مع الأدباء<sup>(٩٦)</sup>.

ولم نجد كتاباً ألفه التوحيدى وقصره على اللغة وحسب، بل أتت اللغة ومفرداتها، ومترادفاتها، ومعانيها بين ثانيا كتاباته، فقد كان حظ التوحيدى من مفردات اللغة حظاً موفوراً، وقاموسه محيطاً واسماً ماخطر له معنى إلا كان له مخزونه اللغوى أداة مسعفة وخزيرة مبلغة. وهذا القاموس اللغوى الواسع، استطاع أن يخضع مسائل العلم والفلسفة، ومن يقرأ (المقابسات) سوف يجد حافلاً بتعريفات شتى للكلمات، فيعرف معنى الكلام ويحدد الطبيعة والنفس والنوم والإرادة، واللذة، والممكن، والبصر والمحبوب، والقول والمنصر والهيولى والجوهر والعقل. كما يعرف العلم، والتوحيد، والمروعة، ويعطى تحدييدات اصطلاحية أيضاً لمعنى السعادة والرأى والوجد والظن والوعد والوعيد، والحكمة والعالم، وغير هذا كثير جداً<sup>(٩٧)</sup>.

وتتبعيهما. فكما أن البلاغة تستند إلى الأصالة الفنية والطبع المسعف، فهي تستند أيضاً إلى القواعد المنهجية:

«كصبحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتدريب المواد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخي الزمان والمكان، ومجانبة المسف والاستكراه»<sup>(١٠٠)</sup>.

وقد استطاع التوحيدى أن يفهم المسائل العلمية التي كانت تدور في عصره، ويبرع عنها بما عهدنا من لغته في سهولة ووضوح وتلق، فكان كلامه مزيجاً من العلم وروعة التعبير. ومن بقرأ (المقاييس) أو (الإمتاع والمؤانسة) يجده قد عرض للكثير من الآراء والنظريات الفلسفية والعلمية في إطار أدبي رائع يدل على قدرة فائقة في التوفيق بين مجالى الأدب والعلم. وكذا (الهوامل) فيه الكثير من المسائل العلمية والطبيعية، فهذه وثائق سالت على قلم التوحيدى بما لا يشمر القارئ بخروج التوحيدى كثيراً عن جمادة أسلوبه ورشاقته، فنقاش وتعل واستنبط في أسلوب مسجع بسيط، وأعطانا الفكرة في عمقها ودقتها مغلفة بفنه الأدبي بما فيه من روعة وبهاء، كما استطاع أيضاً أن يطوع الشعر ليمرر عن المعانى الصوفية العميقة، والاجتهادات الدينية والدعاء والتضرع، مما كان وفقاً على الشعر والمقطوعات الشعرية، وقد رأينا في كتابه (الإشارات الإلهية) أن هذه الترانيل وتلك الترانيم لا تقل في روعتها وموسيقيتها عما للشعر من وزن وموسيقى، وقد غلف هنا كله بمألفته الملتحية، فخرج زفرة حارة من عقل التوحيدى وروحه، غمزجاً بحرارة عاطفته وقوته وصدقها<sup>(١٠١)</sup>.

وبهذا استطاع التوحيدى أن يلهم بأطراف ثقافات عصره ويخلدها لنا في كتبه التي تعتبر دوائر معارف العصر، بلغة استشفقتنا منها روح التوحيدى العذبة، ونفسية المخطمة ووزقه المحدود، فلو أتبع له ما أتبع لغيره لرأينا محصولاً أوفر وزاد أقوى ومعيناً ثراً لا ينضب، فقد كان برغم كل ما كان يحيط به رجلاً تحصب الذهن، غنى اللغة، وافر الحصول قوى الخيال<sup>(١٠٢)</sup>.

وقد ترك لنا الكثير من نظراته النقدية القيمة في كتبه، فتناول الشعر وأركانه ورأى أنها أربعة أركان: «مليح رافع، وهجاء واضح، وتشبيب واقع، وعتاب نافع»<sup>(١٠٣)</sup>. وتناول الشعراء بالنقد والتفوييم أيضاً برغم قوله:

«لست من الشعراء والشعراء في شيء، وأكره أن أنخطو على دحض وأحمى غير محض»<sup>(١٠٤)</sup>.

وقد كان التوحيدى حرصاً في توثيق النص الأدبي، ونسبته إلى قائله، والتشكك في ذلك، عن طريق مقارعة الكلام ببعضه، والفوس في أعماق النص، محتجاً في ذلك على التفوق من ناحية، والدرية والممارسة والخبرة من ناحية أخرى. فمندما يقول الأحنف: «الأدب في الإنسان نور العقل، كما أن النار في الظلمة نور البصر»، يعلق على هذا بقوله: «وهذا بكلام البشر أشبه، ولكن كذا أصبت في كتاب ابن أبي طاهر صاحب (المنظوم والمنثور) وإنما أحكي ما أجده»<sup>(١٠٥)</sup>.

ومن القضايا النقدية التي أثارها التوحيدى، قضية اللفظ والمعنى، فالغالب عليه أنه يعيل إلى التسوية بين اللفظ والمعنى، فلا يفرق بينهما، لأن الصلة وثيقة بينهما: «حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرفت المعاني فذلك لثريف الألفاظ، فالألفاظ متلاحمة متواسجة متساجة، فما سلم من هذه فقد أجحفت بهذه، وما نقص من هذه فقد فسد من هذه»<sup>(١٠٦)</sup>. فقد عبر باللاحم والتناسخ عن الصلة بين اللفظ والمعنى، كما أنه إذا فسد طرف فسد الطرف الآخر، فلا يجب الإنسان بأحدهما دون الآخر، مهما كانت براعته ورشاقته، فهما عند طرفا مقص لا يمكن لأحدهما أن يكون فاعلاً دون الآخر<sup>(١٠٧)</sup>.

أما البلاغة، فقد وقف التوحيدى منها موقفاً وسطاً وفق فيه بين صنعتها الأدبية التي تقدم على السليقة والذوق والطبيعة الجيدة والمزاج الصحيح والاختيار المحمود في إجابة التعبير والبيان وإدراك الكلام وتمييز جيده من رديئه، وبين نشأته العقلية وتفكيره المنطقي الذي كوته البيئات الاعزالية والكلامية التي تستند إلى البرهان والاستدلال والجدل والمناهج التعليمية المدرسية في ضبط العلوم البلاغية

## المجالات الإنسانية

ويعرف التوحيدى الإنسان فيقول:

«الإنسان هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المأخذ بنور العقل من قبل الإله، وهذا وصف يأتي على القول الشائع عن الأولين إنه حتى ناطق مائت؛ حتى من قبل الحس والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة. فمن حيث هو حتى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه، ومن حيث هو مائت هو شريك مايتيل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشرى والنور الإلهي، أعنى ينمى في حياته هذه التى وهبت له بدءاً، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول، هو ملك فإن لم يكن ملكاً فهو جامع لصفاته، ومالك لسلطته، ولما كان جنسه مشتقاً على التفاوت الطويل المريض، كان نوعه مشتقاً على التفاوت الطويل المريض، ومن كان نوعه كذلك كانت أحواله كذلك، وكما أن الجنس يرتقى إلى نوع كامل، كذلك النوع يرتقى إلى شخص كامل»<sup>(١٠٦)</sup>.

والتأمل في هذا التحديد الدقيق، يلاحظ أن التوحيدى قد أدخل في تعريفه الإنسان عنصر «الاختيار» أو «الحرية»، بدليل أنه قد حرص على القول بأن الإنسان بوصفه بصحة العقيدة أو بطلانها وصلاح العمل أو فساده، ويصدق القول أو كذبه، والاختيار في نظره متوقف على العقل والحساسة، بمعنى أنه نتيجة لتمتع الإنسان بملكة التفكير والتمييز. ولكن التوحيدى لا يقتصر على تعريف الإنسان بجنسه وقضيه، بل نراه ينص أيضاً على تفاوت نوعه وأحواله، ولا شك أن الإشارة إلى تفاوت الأفراد إنما تنمى وجود فروق فردية بين أفراد هذا النوع، وبالتالي فإنها تتضمن النص على أهمية الفوارق النفسية والجسمية التى تفصل بين أفراد النوع البشرى<sup>(١٠٧)</sup>.

إذا كنا قد لمسنا لدى التوحيدى «روحاً تساؤلية» تهتم بالتعبير عن كل مايتحدى العقل من حيرة أو دهشة أو تعجب، فليس بدءاً أن نرى فيلسوفنا يتجه بتساؤل نحو الإنسان، كى يجعل من «الإشكال البشرى» الموضوع الأساسى لكل تفلسف. وأبو حيان ينص بصراحة على ضرورة تقديم مشكلة الإنسان على كل ماعداها من مشكلات، فراه يقول:

«زعمت الحكماء على ما أوجبت آراؤهم ودياناتها أن من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها. وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى. وأول مايلوح منه: الزيادة على من جهل نفسه، ولم يعرفها. وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أهدى، فيصير حيزه بمنزلة البهائم، بل أرى أنه أسوأ منها وأشد انحطاطاً... لأنها لم تشركه في التمييز ولا يشركها في الجهل»<sup>(١٠٨)</sup>.

وهذا النص إنما يدلنا بوضوح على أن أباً حيان قد وجد في «معرفة النفس» أسعى ضرب من ضروب المعرفة، بدليل أن من جهل نفسه فقد جهل كل ماعداها، وتبعاً لذلك فقد تساءل أبو حيان:

«ما النفس؟ وما كمالها؟ وما الذى استفادت في هذا المكان؟ وبأى شئ باينت الروح؟ وما الروح؟ وماصفاتها وما منفعتها؟ ... وما الإنسان؟ وما حله؟ وهل المجد هو الحقيقة أم بينهما بون؟ وما العقل؟ وما أحواله؟ وما صنيعه وما الفرق بين الأنفس أعنى نفس عمر وزيد وبكر ونخلة؟»<sup>(١٠٩)</sup>.

ولكنه لم يقتصر في هذا التساؤل على الاهتمام بالتحديدات اللفظية والتعاريف المنطقية، بل هو قد اهتم أيضاً بالجانب النفساني والأخلاقي للإشكال البشرى<sup>(١١٠)</sup>.

حقاً، إن التوحيدى يستخدم من المصطلحات ما يختلف عن المصطلحات السيكلوجية الحديثة، ولكن معانى هذه المصطلحات قد لا تختلف كثيراً عن معانى تلك المفاهيم العلمية التى أصبحت سائدة الآن فى مضمار التحليل النفسى. فالتوحيدى يقرر بصريح العبارة فى أحد المواضع أن «للفس أمراضاً كأمراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير»<sup>(١١٠)</sup>.

وإذا كان علماء النفس المعاصرون يتحدثون اليوم بكثرة عن «الصحة النفسية» فإننا نجد لدى التوحيدى اهتماماً كبيراً بالبحث عما سماه باسم «شفاء النفس»، فضلاً عن أننا نراه يتحدث فى أكثر من موضع عن أطباء النفوس. وإذا كان الكثير من أقاويل أبى حيان فى هذا الباب قد اتسم بالطابع الصوفى، فإن «التجربة الصوفية» نفسها لم تكن عنده سوى مجرد وسيلة لتحقيق «شفاء النفس». وليس من العسير على المتأمل فى كتاب «الإشارات الإلهية» أن يستخرج من ثنايا صلولاته ومناجياته الكثير من الملاحظات السيكلوجية القيمة، والنظرات الفلسفية العميقة. ولا يكف التوحيدى عن دعوة الإنسان إلى «رياضة النفس» ومجاهدة الشهوات ومغالبة الأهواء، حتى تتم له صحة العلم وصفاء العمل، وفيض الحكمة وطول التجربة، وسلامة الطبع، وحدة الذكاء، وطهارة البدن، ونقاء السيرة... إلخ<sup>(١١١)</sup>. ولكنه - فى الوقت نفسه - لا يفعل النفس عن البدن، ولا ينكر أثر الانحراف البدنى على الانحراف النفسى، بل نراه يؤكد أن سلامة النفس من سلامة البدن، وأن تحقق الاعتدال النفسى لا يمكن إلا أن يتم فى داخل جهاز عضوى متزن<sup>(١١٢)</sup>.

وربما كان قصد أبى حيان من ربط الاختيار بالاضطرار هو الإشارة إلى الضرورات العقلية التى تلزم العقل وتحدد الفعل، بحيث إن السلوك الحر ليجب فى كثير من الأحيان بمثابة واعية مستبصرة لبعض المبررات العقلية أو الأسباب المتدبرة، أو ربما كان الاضطرار مظهراً لغلبة الطبيعة على النفس، والاختيار مظهراً لغلبة العقل على الطبيعة، فالاضطرار والاختيار لن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، بل سيكونان مظهرين لتعارض المحس والعقل، أو لتناقض الطبيعة والنفس. ويعلم التوحيدى أن الاستماع إلى صوت الإغراء كثيراً ما يكون أيسر على الموجود البشرى الناقص من الإنصات إلى نداء العقل، كما إن الانحدار إلى هاوية الشر والخطيئة كثيراً ما يكون أقرب إليه من الصعود إلى قمة الخير والفضيلة. ولعل هذا هو السبب فيما نلصقه لدى أبى حيان من ميل إلى التشاؤم، ونزوع نحو اليأس<sup>(١١٨)</sup>.

والحق أن أبى حيان التوحيدى قد عاشر طوائف مختلفة من الناس، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات، واكتسب خبرة واسعة بأموور الناس، وطبائع النفوس، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكلوجية الدقيقة، والنظرات الأخلاقية العميقة، فجاءت كتبه الفلسفية والأخلاقية شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته الهائلة على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية. وهكذا، خاض أبو حيان فى النفس الإنسانية وتصرفاتها الخارجية، وأسرارها الباطنية، وأمراضها وعلاجها، وعاداتها وأنفعالاتها، وعواطفها، وصلة العقل بالجنون، ودعائم الصحة النفسية.... إلى آخر تلك الدراسات النفسية الأساسية التى تضمه فى الصف الأول بين «فلاسفة الإنسان» أو «علماء النفس» المهتمين بتعمق أسرار الوجود البشرى<sup>(١١٩)</sup>.

## الهوامش:

(١) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى (أدب الفلاسفة والفلسوف الأديب)، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة (سلسلة أعلام العرب) ١٩٦٤م من ١٢٠ - ٨٢١.

(٢) باقرت الحموى معجم الأديب، طبعه فريد الرضاى القاهرة ١٩٣٨م جـ ١٥ ص ٥.

- زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدى ص ٣ - ٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.



- (٤) المرجع نفسه، ص ١٩.
- (٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٢١: ٤١.
- (٧) حسن المظاوي، *لقد والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحیدی*، مكتبة مدبولی، ١٩٨٩، ص ٨٧.
- (٨) زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ١٨ - ١٩.
- (٩) عبد الواحد الشيخ، *أبو حيان التوحیدی وجهوده الفنية والأدبية*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٨٩.
- (١٠) بالقرت، *معجم الأدباء*، ج ٥، ص ٥ - ٦.
- (١١) التوحیدی، *الهوامل والشوامل*، تحقيق أحمد أسن، السيد أحمد صفرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥١ مقدمة المحقق ص د. و.
- (١٢) التوحیدی *المقالبات*، تحقيق: حسن السندي طبعة القاهرة ١٩٢٩.
- (١٣) التوحیدی، *الإمتاع والمؤانسة*، تحقيق: أحمد أسن، وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة دت ج ٣، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ١٩٨.
- (١٤) التوحیدی، *المقالبات*، ص ٣٦٢.
- (١٥) زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ١٩٧ - ٢٠١.
- (١٦) التوحیدی، *البحار والخواص*، تحقيق: أحمد أسن، وأحمد صفرة، لجنة التأليف والترجمة، ج ١، ص ٧ - ٩.
- (١٧) حسن المظاوي، *لقد والإنسان*، ص ٢٧٦ - ٢٨٠.
- (١٨) التوحیدی، *الهوامل والشوامل*، ص ٢٥.
- (١٩) التوحیدی، *الإمتاع والمؤانسة*، ج ٢، ص ١٠.
- زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ٢٣٦.
- (٢٠) التوحیدی، *الإمتاع والمؤانسة*، ج ١، ص ٤.
- (٢١) التوحیدی، *المقالبات*، ص ١٠٩، ٢٢٠، ٢٦٩.
- (٢٢) بالقرت المحمدي، *معجم الأدباء*، ج ١٥، ص ٢٣.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٨ - ٢١.
- زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ٥٩ - ٦٠.
- (٢٤) التوحیدی، *الإشارات الإلهية*، تحقيق: عبد الرحمن بندي، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٨١، ص ٣٤، مقدمة المحقق.
- (٢٥) التوحیدی، *المقالبات*، ص ٢٦٠.
- (٢٦) التوحیدی، *الإشارات الإلهية*، ص ١٠١.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٢٩٩.
- (٢٨) زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ٥٩.
- (٢٩) التوحیدی، *الهوامل والشوامل*، ص ٤٥.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٤٣ - ٤٤.
- (٣١) التوحیدی، *مطالب الوردین*، تحقيق إبراهيم الكيلاني دار الفكر - دمشق ١٩٦١، ص ٢٠٠ - ٢٠١.
- (٣٢) التوحیدی، *الإمتاع والمؤانسة*، ج ٣، ص ١٣٥.
- (٣٣) التوحیدی، *الهوامل والشوامل*، ص ١٢٧.
- (٣٤) زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ٢٤.
- (٣٥) التوحیدی، *الإمتاع والمؤانسة*، ج ٢، ص ٤٩.
- (٣٦) التوحیدی، *الهوامل والشوامل*، ص ٣٧.
- حسن المظاوي، *لقد والإنسان*، ص ١٩١.
- (٣٧) التوحیدی، *المقالبات*، ص ١٢٠، ١٢٤، ٣٠٩.
- عبد الواحد الشيخ، *أبو حيان التوحیدی*، ص ١٤١.
- (٣٨) التوحیدی، *الهوامل والشوامل*، ص ٣٦٠.
- زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ١٦٣.
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠٢.
- (٤٠) التوحیدی، *المقالبات*، مقدمة المحقق ص ١٨.
- (٤١) زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحیدی*، ص ١٠٦.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ١٢٢.

- (٤٣) المرجع نفسه، ص ٩٤.
- عبد الأمير الأحسم، أبو حيان التوحيد في كتاب المقابلات، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٠ - ١٣١.
- إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيد، دار المشرق (سلسلة نواحي الفكر العربي)، الطبعة الرابعة ص ٤٥.
- (٤٤) التوحيد، المقابلات، مقدمة الحق، ص ٢٩.
- (٤٥) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، ص ٢١٦ - ٢٢٠.
- (٤٦) التوحيد، الهوامل والشوامل، ص ١٢٧.
- (٤٧) عبد القادر محمود، «أبو حيان التوحيد وقضية الفلسفة والدين»، مجلة القاهرة العدد ٩٤ / ١٩٨٩، ص ٨.
- (٤٨) التوحيد الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٤.
- (٤٩) المرجع السابق، ص ١٠٤ - ١٤٣.
- (٥٠) المرجع نفسه، ص ١٤٣ - ١٥٩.
- (٥١) المرجع نفسه، ص ١٣٠ - ١٤٦.
- زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ٢٠٨ - ٢٢٠.
- (٥٢) ماكس ماركسوف، «من الإسكندرية إلى بغداد»، ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ٨٨.
- (٥٣) إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيد، ص ٧٧.
- (٥٤) المرجع السابق، ص ٤٢.
- (٥٥) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٤٦.
- (٥٦) التوحيد، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٨ - ٩.
- (٥٧) ماجد يوسف، «حوار العقل» ضمن مجلة أدب وفكر العدد ١٠٧ / ١٩٩٤، ص ٣١ - ٣٢.
- (٥٨) التوحيد، مطالب الولاة، ص ١٤.
- (٥٩) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ٧.
- (٦٠) التوحيد، الهوامل والشوامل، ص ٣٤١.
- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٦١) ماجد يوسف، «حوار العقل»، ص ٣٢.
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.
- (٦٣) التوحيد، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٣٢.
- (٦٤) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ١٧٨.
- (٦٥) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٨٦ - ١٨٧.
- (٦٦) التوحيد، المقابلات، ص ١٥٢.
- (٦٧) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ١٨٢ - ١٨٣.
- (٦٨) التوحيد، الإشارات الإلهية، ج ١، ص ١٠٧.
- (٦٩) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ١٨٧.
- (٧٠) ماجد يوسف، حوار العقل، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٧١) عبد الأمير الأحسم، أبو حيان التوحيد، ص ١٣٣.
- (٧٢) حلمي سالم، «الرقعة الجمالية»، ضمن مجلة أدب وفكر، ص ٧٧.
- (٧٣) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ٢٧١.
- (٧٤) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٧٥) التوحيد، الهوامل والشوامل، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٧٦) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ٢٧٦.
- (٧٧) التوحيد، الهوامل والشوامل، ص ١٤٠.
- (٧٨) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٣٩.
- (٧٩) للمزيد انظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيد، ص ٢٧١ - ٢٩٠.
- (٨٠) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
- (٨١) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٠٠.
- (٨٢) الكيلاني، أبو حيان التوحيد، ص ٥٩ - ٦٠.
- (٨٣) المرجع السابق، ص ٦٨ - ٦٩.
- (٨٤) التوحيد، الإشارات الإلهية، ص ٣٣ مقدمة الحق.
- (٨٥) حسن المظفر، الله والإنسان، ص ٨٩.

- (٨٦) زكريا إبراهيم، أبوحسان التوحيد، ص ١٤٠ .  
 (٨٧) عبد الأمير الأحسم، أبوحسان التوحيد، ص ١٣٤ .  
 (٨٨) زكريا إبراهيم، أبوحسان التوحيد، ص ١١١ .  
 (٨٩) عبدالواحد الشيخ، أبوحسان التوحيد، ص ٨٢٤  
 (٩٠) المرجع السابق، ص ٢٤٨ : ٢٥٧  
 (٩١) المرجع نفسه، ص ٢٥٧ : ٢٦٥  
 (٩٢) التوحيد، المقابسات، ص ١٦٩ ، ١٧١  
 (٩٣) المرجع السابق، ص ١٧٣  
 (٩٤) عبد الواحد الشيخ، أبو حسان التوحيد، ص ٣٦٦  
 (٩٥) التوحيد، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٢٧٩  
 (٩٦) التوحيد، الإصعاع والموائسة، ج ١، ص ١٣٤  
 (٩٧) التوحيد، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٢٤٠  
 (٩٨) المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٢  
 (٩٩) عبد الواحد الشيخ، ص ٢٦٦ : ٢٧٢  
 (١٠٠) التوحيد، المقابسات، ص ١٤  
 - الكيلاني، أبو حسان التوحيد، ص ٦٧ .  
 (١٠١) عبد الواحد الشيخ، أبو حسان التوحيد، ص ٣٥٧ - ٣٥٩  
 (١٠٢) زكي مبارك، النظر الفني في القرن الرابع الهجري، دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ج ١، ص ١٣١  
 (١٠٣) التوحيد، الاشارات الإلهية، ص ١٩٥  
 - زكريا إبراهيم، أبوحسان التوحيد، ص ٢٠٢  
 (١٠٤) التوحيد، الإصعاع والموائسة، ج ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧  
 (١٠٥) زكريا إبراهيم، أبو حسان التوحيد، ص ٢٠٣  
 (١٠٦) التوحيد، الإصعاع والموائسة، ج ٣، ص ١١٢ - ١١٣  
 (١٠٧) زكريا إبراهيم، أبو حسان التوحيد، ص ٢١٧ - ٢١٨ .  
 (١٠٨) المرجع نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .  
 (١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .  
 (١١٠) التوحيد، الإصعاع والموائسة، ج ١، ص ٦٣ .  
 (١١١) التوحيد، الإشارات الإلهية، ص ٢٠١ .  
 (١١٢) زكريا إبراهيم، أبو حسان التوحيد، ص ٢٠٢ : ٢١٥ .



# المعرفة والعلم في فكر أبي حيان التوحيدي

غانم هنا \*

أخفى السأم منها ومن يجبر أصحابها، فأعود إلى تعاملتي النص دون إخضاعه لإيديولوجية تعبيرية أو مصلحة آنية، ودون رفض أو تبجيل، قناعة مني بأن لفهم النص قدرة على إقامة جسور يتحقق بواسطتها مصداق التواصل بين تاريخية النص وتاريخية قارئه.

وكنت قد عقدت العزم على أن لا أتعرض في باب الملاحظات التمهيدية هذه إلى قضية «الإبداع» في الفلسفة العربية الإسلامية، لولا أن أعمال أبي حيان تقدم مثلاً صارخاً على زيف وتحامل من ينكر على هذه الفلسفة مساهمة إبداعية غنية. نعم، إن تسعين بالمئة من آراء التوحيدي في العلم والمعرفة هي نقل لأفكار الآخرين، أو هي جواب عن أسئلة طرحها عليهم، أو إخبار عما سمعه منهم أو قرأه لهم. فهل يؤسس ما تبقى رأياً خاصاً به؟

لسنا في معرض تفنيد التحامل والتبسيط المشار إليهما. لكنني أعتقد أن إقصاء النص في تاريخية كاتبه وأسرته في دورة تفسيرية تعميده إلى ما سبقه، هذا الإرجاع — وهو كما تعلمون الطريقة المتبعة في دراسة الفلسفة العربية

لن أعرض في هذا البحث نظرية أبي حيان في المعرفة والعلم ولا الجامع أو الفارق بينهما. جل ما أقدمه هو قراءة نص دفين بين معات الموضوعات في كتابه «الإمتاع والمؤانسة». فإن قيل إن في العنوان تضليلاً أو جسارة قبلت الاعتراض، على أمل أن تأتي استقامة القراءة بتبرير وإجازة شرعية طريقة البحث المتبعة، حتى ولو بدا للوهلة الأولى أن فيها خروجاً على القراءة الشائعة للنصوص الفلسفية في التراث العربي الإسلامي.

وقد يكون في هذه القراءة إقبال على النص بإضافات ومساءلات بعيدة عنه وعن تاريخية القرن الرابع (العاشر). إلا أن ما فعله العرب حينما قرأوا النصوص الفلسفية اليونانية، وأدخلوا عليها قضايا فكرية جديدة، قد قدموا مثلاً يحتذى به. ولي في هذا الاقتراب مبرر من طبيعة ذاتية بحثية: إنه يجعلني عن المشاريع الجبارة في تحديث التراث، المشاريع التي كثرت وتمازجت طموحاتها في العشرين سنة الفائتة. وأنا لا

\* كلية الآداب قسم الفلسفة، جامعة الكويت.

الحق وتنكر الباطل وذلك لأعراض تتبهما «  
ولواحق تلتبس بهما» (الإمتاع والمؤانسة ج ١،  
ص ١٥٥).

أما في العلم فيقول عن «بعض الأوائل» قولهم إنه:

«الرأي الواقع على كنه حقائق الأشياء وقوعا  
ثابتا لا يتنقل عنه .... العلم وجدان النفس  
مطلوبها إذا اعترضت الرب على الإنسان في  
أمره، وذلك أنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به  
واحدت فيه لهما، وهذه صورته عندنا»  
(المقاسبات، ص ٣٦٥).

وحيث ينقل يقول: «والعلم بالمقبولات أليق لأنه يخص  
بالحدود والمعاني الثابتة للشيء» (المرجع نفسه، ص ٣١٣).  
أما قوله إن العلم «بلاء ... لأنه يهوى بصاحبه إلى لعب  
الفكر» (الإشارات الإلهية، ص ١٢٠) أو «إذا كان العمل  
قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (رسائله إلى  
القاضي أبي سهل علي بن محمد في شأن حرقه لكتبه،  
راجع «المقاسبات»، ص ١١٠)، ففيه إشارة واضحة إلى  
موقف صاحبنا مما جاءه من بؤس وشقاء جعله يحرق كتبه  
التي لم تأت بالجاه ولا الرخاء المطلوبين. ويبلغ أبو حيان على  
تلازم العلم والعمل فيورد عن بعض الأوائل قولهم: «العلم  
والعمل حدا الفلسفة، وكل واحد منهما بين ضلن: فالعلم  
بين الصدق والكذب، والعمل بين الخير والشر» (المقاسبات،  
ص ٢٦٦) لا بل يذهب إلى القول إن: «العلم ما تمت  
فضيلته بالعمل به» (المرجع نفسه، ص ٢٦٢)، وأنه «حياة  
الحى في حياته والجهل موت الحى في حياته ... وإذا كان  
العلم حياة الحى في حياته فلا شك أنه يكون حياة لا بعد  
وفاته» (المرجع نفسه، ص ٢٠١). أما العلم في مقابل  
الجهل فيقول فيه: «وأما الجهل والعلم فليسا من الأخلاق  
ولا من الخلق وإنما يبرزان من صاحب الأخلاق والخلق  
للمزاج أثنين قوين وأحدهما علم والآخر وجدان» (الإمتاع  
والمؤانسة، ج ١، ص ١٥٢ — ١٥٣). وحينما يجمع كلاما  
حول المعرفة والعلم يقول:

«وأما المعرفة والتكررة فهما في جوار العلم وضده،  
ولكنهما أعلق بالحق وألصق بالنفسين، أى

الإسلامية — هو أحد الأسباب الرئيسية في نشر القول: إن  
المفكرين العرب قد نقلوا واختصروا وأولوا. وفي حضن مثل  
هذا الموقف، أجد مبررا لقراءة لا تكفى بالعودة إلى تاريخ  
مصطلح أو فكرة، أو إلى «روح عصر».

واسمحوا لي، ولو أطلت التمهيد، أن أضيف ملاحظة  
في المنهج: لا شك عندي في أن أبا حيان صادق في ما  
ينسب إليه غيره، فهو لا يختبئ وراء اسم كبير أو يتحلى به،  
كما أنه لا يفعل ذلك من باب التواضع. فقد أظهرت مقارنة  
بين ما ينسب ورأى من ينسب إليه أمانة كلية. ثم إن كونه  
مسامرا وورقا، وكونه لم يدع أنه صاحب منظومة فلسفية،  
وكون ما يعود إليه صراحة من نصوص فلسفية قليل العدد،  
كل هذا لا يكفي في نظري لكي يبعثنا عن قراءة متأنية  
ومتعمقة توثق له مواقف وآراء في الفلسفة تجيز ما شاع عنه؛  
أنه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».

تجد في نصوص التوحيدي معاني وتحديدات مختلفة  
للمعرفة. فهي «الفوز بالقدس» (الإشارات الإلهية، ص  
٢٥٤) كما عند المتصوفة وغايتها «الاتصال بالمعروف»  
(الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ٢٠٤). وهي عند الفلاسفة  
«رأى غير زائل». والرأى هو الظن مع ثبات القضية عند  
التأدي؛ فهو إذن «سكون الظن» (المقاسبات، ص ٣١٢)  
وهي إدراك صور الموجودات بما يتميز عن غيرها، وهي  
بالمحسوسات أليق لأنها تحصل بالوسم والوسوم مأخوذة من  
الأعراض والخواص» (المرجع نفسه، ص ٣١٣). وحينما  
يورد جوابا عن السؤال: «ما المعرفة؟» يجيب:

«إن كانت ضرورة فهي نتيجة الفطرة وإن كانت  
استدلالا فهي ثمرة الفطنة ولا بد فيها من البحث  
الطويل والعريض والسماع الواسع الكبير. لأن  
النفس الناطقة لا تعطيك مكتون ما فيها إلا  
بتصفحك كل ما هو دونها من أجلها» (المرجع  
نفسه، ص ٣٦٤).

ويرى التوحيدي أن:

«الحق والباطل ... ليسا من الخلق ولا الخلق في  
شيء، وهما من نتائج المعرفة والتكررة لأنك تعرف

الشهوة والغضببية» (المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٣).

نرى من هذه النصوص أن التوحيدى لم يخرج عن الآراء المتداولة فى عصره. لكنه وفى الليلة الأخيرة، الأربعين، من (الإمتاع والمؤانسة) يفاجئنا بنص حول المعرفة والعلم يجيب فيه عن السؤال: «كيف تعلم (النفس) الأشياء؟» فيقول:

«النفس فى الأصل علامة والعلم صورتها؛ لكنها لما لا يست البدن وصار البدن بها إسانا، اعترضت حجب بينها وبين صورتها كثيفة ولطيفة، فصارت تخفى الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى ما لها من غيبها، فصارت تعلم الماضى بالاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتفكير، وتعلم الآتى بالتلقى والتوكف والتبشير والإنذار، وتعلم الحاضر بالتحارف والمشاهدة ومجال الحس، وهذه المعلومات كلها زمانية، ولهذا انقسم بين الماضى والآتى والحاضر.

فأما ما هو فوق الزمان فإنها تعلمه بالمصادفة الخارجة من الزمان، العالية على حصر الدهر، وهذه عبارة عن وجدانها، لما لها فى غيبها بالحركة اللاحقة بها، أعنى الحركة التى هى فى نوع السكون، وأعنى بهذا السكون الذى هو فى نوع الحركة؛ ولما فقد الاسم الخاص بهذا المعنى، ولم يعرف فى الاختبار والاستخبار إلا ما كان مألوفا بالزمان، التبتت العبارة عنه باعتماد السكون فيما يلاحظ منه الحركة، واعتماد الحركة فيما يلاحظ منه السكون، فصار هنا الجزء كأنه ناقص ومتقوض، وهذا لجنب محل الحس من ثبت العقل، وخصب مراد العقل بكل ما علق بالموجود الحق» (الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢٠٢).

هذا هو النص الذى مهد كل مسبق لقراءته. ولكن قبل الشروع فى القراءة، لابد من إثبات صيغته اللغوية؛ حيث

إن محقيقه قد احتملوا قراءة توجه الفهم إلى معان غريبة عن السياق وعما قصد أبو حيان، بالإضافة إلى أن ما يقترحاته من تعديلات لا مبرر لها. وتمس هذه التعديلات ثلاث نقاط مهمة:

أولا: يقول المحققان فى الحاشية حول التعرف: «لا معنى للتحارف هنا». والأصح أن له هنا معنى دقيقا هو أنه شكل المعرفة التى تتم مباشرة حال حضور موضوعها. ويجعل أبو حيان التحارف أحد أشكال الحاضر الثلاثة.

ثانيا: وضع المحققان فى المتن فاصلة بين «الوجدان» و«لما» فى قوله: «عبارة عن وجدانها، لما لها فى غيبها». وهذه قراءة مضللة تجعل حرف «لما» يأخذ معنى سببيا، وهذا يحول المعنى إلى ما ليس مقصودا من قبل المؤلف.

ثالثا: يجب أن يقرأ السطران الأخيران من النص « وهذا لجذب... حتى بالموجود الحق» على غير ما أثبتا فى المتن. وقد وردا فى المخطوطة (أ) التى اعتمدها المحققان بشكل رئيسى على غير ما ارتأى المحققان؛ إذ تبين قراءة مسطوط (ب) هنا، وهى لا تؤدى معنى يتساق مع النص بأكمله بل يحاول قراءته أقرب إلى المعانى الصوفية. فالكلام فى «الثبت» (بدلا عن ثبت) أو فى «الخصب» (بدلا عن خصبت) أو فى «المراد» (بدلا عن المواد) لا مبرر له. وعندئذ يكون نص هذين السطرين كالتالى: «وهذا الجزء محل الحس من ثبت العقل، وخصت مواد العقل بكل ما علق بالموجود الحق».

فالقضية المحورية فى المعرفة والعلم، إذن، هى قضية الزمان، ولها عند التوحيدى شقان: يظهر الزمان فى المعرفة لا بل هو وليد مختلف النشاطات المعرفية. هذا أولا. وثانيا، أن الإدراك خارج الزمان هو من ثبت العقل، موضوعه المبادئ العقلية: «كل ما علق بالموجود الحق».

وفى تأكيد أن العلم هو صورة النفس - أى ما تصبح به النفس نفسا - وأن التحاملا بالبدن هو الذى يجعل البدن إسانا، وأن النفس تحاول باستمرار أن تعود إلى صورتها التى كانت عليها: «النفس فى الأصل علامة؛ فى هذا كله يرد

يدع مجالا للشك أن انقسام (الزمان) بين الماضى والآتى والحاضر أى - وبكلام عصرنا - إن الزمان لا يدرك إلا فى المعرفة وبوصفه صورة أو شرطا ضروريا لها. قولان أساسيان، إذن، يحوى عليهما القسم الأول من النص الذى ندرسه: إن فى المعرفة زمانا يلازمها، وإنها هى سبب انقسام الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل.

أما فى الجواب عما هو الزمان، فالظاهر أن أبى حيان لم يقلت من تأثير من سبقه؛ حيث نراه يعود فى القسم الثانى من النص إلى الحركة والسكون ليدرك الزمان ويظهر ما هو فى العلم.

وقبل أن تنتقل إلى معالجة هذا الموضوع، بودى أن أشير إلى رأى أحد كبار المعاصرين لأبى حيان، وقد أبدى رأيا واضحا ودقيقا فى الزمان لم يثر انتباه الشارحين، وهو يعزز القراءة السابقة للنص وشرحا لنظرة أبى حيان. يقول أبو الملاء المعرى فى (رسالة الففران):

«وقول بعض الناس «الزمان حركة الفلك» لفظ لا حقيقة له ... وقد حدثه حينا ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أنى لم أسمعه، وهو أن يقال: الزمان شئ أقل جزءه منه يشتمل على جميع المركبات، وهو فى ذلك ضد المكان» (رسالة الففران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط ٨، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠، ص ٤٢٦).

يفهم أبو الملاء أيضا الزمان منطلقا من الإدراك، من المعرفة.

توحى قراءة سريعة للقسم الثانى من النص أن التوحىدى يعود فيلجا إلى الحركة كى يبين ما تعلمه النفس «فوق الزمان». لكن فهما للحركة والسكون، بالمعنى الأرسطى المتداول فى عصر أبى حيان، لا يفهمه حقه. ولربما كان فى ارتباك المحققين المشار إليه سابقا حول إثبات النص دلالة على أن مثل هذا الفهم يجانب حقيقة ما أرادته الفيلسوف، لا سيما أنه حينما يعبر عن رأيه إذا به يتعد عن الفهم الأرسطى ويرفض فهم الزمان بوصفه حركة مرتبطة بالمكان. يضاف إلى ذلك أن فى الألفاظ والمصطلحات التى

أبو حيان ما قاله سابقوه ومعاصروه واللاحقون عليه أيضا من الفلاسفة العرب. أما اقتراحه من المعرفة والعلم من منظور الزمان، فهو اقتراح ابداعي خاص به.

وعند غيره أن الزمان هو «أثر من آثار هذا العالم» (المقاسبات)، ص ٣٣٣، وهو فى النفس اليونانية والخرية ملازم للحركة، يفهم ويقاس بها. هكذا، مثلا يقول الكندى: إن الزمان هو «مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء» (راجع: الأعمش، عبد الأمير: «المصطلح الفلسفى عند العرب»، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩٢). ويقول الخوارزمى: الزمان هو «مدة تعدها الحركة» (المراجع نفسه، ص ٢١١). أما ابن سينا فيحدد الزمان على أنه «مقدار الحركة من جهة التقدم والمتأخر» (المراجع نفسه، ص ٢٥٣)، وهذا مايردده بعده الغزالي بقوله: «هو مقدار الحركة موسومة من جهة التقدم والتأخر» (المراجع نفسه، ص ٢٩٧). وعند الأمدى أن الزمان «عبارة عن تقدير الحركات» (المراجع نفسه، ص ٣٤٩).

أما عند أبى حيان، فالزمان يتكون ويظهر بأبعاده الثلاثة: الماضى والآتى (المستقبل) والحاضر فى العمليات المعرفية، وهى خمس للماضى وأربع للآتى وثلاث للحاضر. فى حين أنه لا حضور للزمان فى العلم من حيث إنه لا تسمية له ولا يدرك إلا بالتناقض الناجم عن اللاحركة واللاسكون، وهذا ما يأتى فى العقل والمبادئ العقلية.

تجد فى المعرفة، حاضنة الزمان، الماضى فى الاستخبار والتعرف والبحث والسئلة والتقرير (أى المحرر). أما الآتى أى المستقبل، فيظهر فى أربع عمليات هى: التلقى (الاستقبال أو التعلم)، التوكف (أى التوقع) والتبشير والإنذار. أخيرا يتبدى الحاضر فى التعارف والمشاهدة وسجل الحسن. يتضح من هذا كله أن فى عمليات المعرفة، على اختلاف أنواعها، وعيا بالزمن، وأن لهذا الوعى علاقة مكونة لكل من هذه العمليات كشرط من شروط حدوثها؛ «فهذه المعلومات كلها زمنية».

لم يسمع قبل التوحىدى كلام فى الزمان من هذا النوع يؤكد فيه أن تقسيم الزمان وإدراكه من حيث هو ماض وحاضر ومستقبل هو من باب المعرفة، إلا أننا نعلم أن أبى حيان لو توقفنا عند هذا الحد من فهم نصه. فهو يضيف بما لا

جاء في المقابلة السبعين أن أبا حيان سأل معلمه أبا سليمان المنطقي السجستاني (توفي ٣٧٥/ ٩٨٥)، كبير علماء بغداد في المنطق والحكمة والفلسفة، عن الفرق بين المعرفة والعلم، فكان جواب المنطقي الشهير: «المعرفة أخص بالمقولات والمعاني الكلية» (المقابسات، ص ٢٧٢). كان هذا الرأي الشائع، وما هو سوى تنويع في القول إن العلم في الكليات. ثم يضيف أبو حيان إلى كلام السجستاني: «قال غيره: ولهذا يقال في الباري: يعلم، ولا يقال يصرف ولا عارف» (الموضع نفسه).

إن ما وجدناه في ثنايا نص مخفى في مؤلفات التوحیدی قد يسمح بجواب آخر عن السؤال المطروح، فيقال عن الباري إنه يعلم لأنه لا زمان في علمه، ولا يجوز أن يقال إنه عارف لأن في المعرفة زماناً. وهذا القول هو نتيجة لإدعاء أبي حيان التوحیدی.

يستخدمها حيرة بينة، تصل به في نهاية الأمر إلى القول بالتناقض بين الحركة والسكون، ليعبر عن عدم وجود للزمان في محاولته الجديدة هذه.

يؤكد فيلسوفنا أنه «قد فقد الاسم الخاص بهذا المعنى»؛ معنى «الحركة التي هي نوع السكون، والسكون الذي هو نوع الحركة». ولما أذعن لغياب التسميات لجأ إلى تشبيه «الناقص والمتقوس» في العلم المباشر بدور الحس في ثبت العقل. إلا أنه ليس للحس في ثبت العقل دور؛ ذلك أن «العقل يدرك الأشياء بحقيقتها لا بتوسط زمان، دفعة واحدة» (المقابسات، ص ٣١٧). وهذا ما يصدق ويصح عن الزمان في العلم؛ إن وجدان النفس لما لها في غيبها، وهو علمها، يتم بالمصادفة خارج الزمان، بالرؤيا المباشرة: «إنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به واتحدت فيه» (المرجع نفسه، ص ٣٦٥) وحول هذا الكلام يؤكد أبو حيان: وهذا هو تصورنا أيضاً (راجع «الإمتاع والمؤانسة» ج ٣، ص ٩٦).

## المصادر:

- (نقتصر على مؤلفات أبي حيان التوحیدی المضمنة في البحث).
- (١) المقابسات، حققه وشرحه حسن السندوي، أعادت نشره دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٢.
  - (٢) الإمتاع والمؤانسة، حققه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ أجزاء، منشورات المكتبة العصرية، بيروت/ صيدا. تاريخ نشر الجزء الثالث ١٩٥٣.
  - (٣) الإشارات الإلهية، حققه عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت ١٩٨٤.
  - (٤) أحوال الوزيرين، حققه وعلق عليه محمد تايه الطنجي، أعادت نشره دار صادر، بيروت ١٩٩٢.
  - (٥) ثلاث رسائل، حققها إبراهيم الكيلاني، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق، بيروت ١٩٥١.



# الحدس الفني عند أبي حيان

عفيف بهنسي \*

## ١ - بين الحدس والمحاكاة

فهما يتحدثان عن جمال الله وجمال المقولات، وهو الجمال الحقيقي المطلق وليس النسبي.

أما أبو حيان التوحيدي الذي تكلم عن الصنائع في كتبه على لسان كثير من معاصريه، فقد قدم لنا - من خلال ماوصلنا من مؤلفاته - مايمكن أن يسمى بفلسفة الفن، فأقام قبل ألف عام علماً للجمال جديراً في تأويل الإبداع الإسلامي وتعبيره<sup>(٢)</sup>.

ولقد قامت أفكار التوحيدي الجمالية على مفهوم الحدس الذي ظهر متأخراً في الغرب، خصوصاً عند كرونشه، وسنحاول إيضاح ذلك من خلال كتبه.

منذ أرسطو، كانت الطبيعة مصدر الإبداع، وكان الفن محاكاة للطبيعة، واستقر هذا الرأي في أذهان فاني عصر النهضة حتى قال ليوناردو دافنشي: «على الفنان أن يكون عمله مرآة للطبيعة». ولكن هذا الرأي لم يكن راسخاً في أعمال الفنانين على اختلاف مشاربهم وتجاربهم، بل لقد تجاوز الفن والإبداع الطبيعة منذ المدرسة النهجية (Manierisme) إلى الباروك إلى الرومانتيكية وحتى اليوم.

ليس من كتاب صادر عن مفكر مسلم أو عربي، يفرد للجمال موضوعاً مستقلاً، أو يتحدث عن علم الجمال وفلسفة الفن، فيما عدا ما أورده المقرئ<sup>(١)</sup> في مخطوط لم يصل إلينا، موضوعه التزيين وأخبار الموزقين، وفيما عدا كتابات متفرقة عن (الخط) من حيث هو فن له أسسه وجماليته وأساليبه، وعدا دراسات مستفيضة عن الشعر والموسيقا. ومن خلال ذلك، قدم الكندي والفارابي وابن سينا رؤى جمالية فلسفية موزعة لا بد من جهد لتجميعها واستقرائها.

أما الفكر الصوفي الذي انطبع بطابع الخيال الباطني، فلقد كان حدسيا بذاته، وتحدث عن الجمال الإلهي، وأكثر من حديثه عن الجمال الموضوعي.

كذلك، نرى مفهوم الجمال عند الفارابي وابن سينا على أنه صفة لوجود الموجود، وهو متعلق بالكمال، ولذلك

\* أستاذ تاريخ الفن والعمارة، جامعة دمشق.

ولقد حمل لواء الثورة على الطبيعة الرومانتيكيون من فلاسفة ومفكرين، من أشبال شلنج وهردر وهيجل، ومن فنانين موسيقيين ومصورين وشعراء. ومنذ هيجل ظهر التفريق بين الكلاسيكية والرومانتيكية، بين الانبعاية المنروسة والخيالية التعبيرية.

وعلى ضوء هذين الاتجاهين، يمكن أن نبحت عن موقع أبي حيان قبل ألف عام، فهل هو مدرسي عقلاني منطقي رياضي، أم هو خيالي عاطفي تعبيري، أم هو وسط بينهما؟

يقول أبو حيان في كتابه (الهوامل والشوامل): إن إقامة الصناعات وإبراز الصور فيها يتم بمحاكاة مافي الطبيعة بقوة النفس<sup>(٣)</sup>. صحيح أن أبا حيان يجعل الطبيعة فوق الصناعة والفن، وإنه يضع شرطاً للصناعة، هو محاكاة الطبيعة، ولكنه يربط هذه المحاكاة بقوة النفس، فهو بهذا يرفض محاكاة الطبيعة بمعزل عن تدخل الذات، ولا يتفق مع المبدأ الأرسطي الذي شرحه على لسان أستاذه يحيى بن عدي النصراني الذي ترجم كعب أرسطو.

وكان قدامة بن جعفر (ت ٣١٨) قد أكد هذا المبدأ في كتابه (نقد الشعر)<sup>(٤)</sup>. ولكن قدامة اعتمد على ترجمات يونانية ركيكة، فلم يتسن له إبراز الموقف الطبيعي بجلاء، لم ين أبا حيان كان يتقد قدامة ويقول فيه: «هجين اللفظ ركيك البلاغة في وصف البلاغة، حتى كأن مايفسه ليس يعرفه وكان مايدل به غير مايدل عليه»<sup>(٥)</sup>.

ويدعو أن أبا حيان استوعب جيداً مسألة المحاكاة، وسار قدما في مجال الحس الفني، وهو يستقرئ المواقف والأفكار التي كانت سائدة في عصره، كأفكار أبي سليمان السجستاني وأبي سعيد السيرافي التي عرضها في كتبه، موافقا أو معارضا لها. وهو، إذ يتحدث عن أثر الطبيعة في الصناعة، فإنما يشير إلى أنه يتم بدءا من الشرط الذي وضعه عند إقرار محاكاة الطبيعة بقوة النفس التي توصل الصورة إلى كمالها «بما استوعبته من صناعة حادثة تأخذ وتعطي، فتتكمل بما تأخذ، وتضي وتكمل بما تعطي»<sup>(٦)</sup>.

وهنا نذكر رأي كروتنه في علاقة الفنان بالطبيعة؛ «فالطبيعة عنده خرساء والفنان هو الذي ينطقها. وليس الفن

في نقل ومحاكاة الطبيعة كما هي، بل لقد بين التوحدي على لسان مسكويه، أن ثمة حوارا مستمرا، وليس محاكاة، بين الطبيعة (الموضوع) والنفس (الذات)، فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وأقارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولي؛ أي المادة الخامية للأشياء، فإنها تجمل هذه الصور وفق رغبة النفس وحسب استمداها لقبول هذه الصور. ولكن الصعوبة في أن النفس إذ تقدم صوراً مجردة مطلقة، تجمل الطبيعة غير قادرة على تمثيل هذه الصور بسهولة. وهذا المجر قد يكون محدودا أو كاملا. ولكن إذا استطاعت الطبيعة أن تعتل هذه الصور المطلقة، فإن الأثر الفني يصبح موضوع استحسان، ويتحقق فيه الجمال والبلاغة إذا كانت مادته مواتية للتمثل والتشكل؛

«إن المادة الموافقة للصورة تقبل النقش تماما صحيحا مشاكلا لما قبلتها الطبيعة من النفس، والمادة التي ليست بموافقة تكون على الضد»<sup>(٧)</sup>.

«مثال ذلك مايتج إذا كان طين الختم ناقص الكمية، فإن ذلك يغير مقدار الخاتم، وإذا كان الطين يابسا أو رطبا أو خشنا، نقصت صورة الخاتم، ولا يظهر النقش على التمام والكمال. ولهذا فإن المادة عندما تكون موافقة في الكمية للصورة، فإن الصورة تقبل ما تعطيه على التمام، وتشكل تشكلا صحيحا مناسبا ومطابقا لما في النفس، فإذا رأتها النفس سرت، لأنها موافقة لما عندها، مطابقة لما أعطتها الطبيعة»<sup>(٨)</sup>.

هنا، يقدم لنا التوحدي فكرا فنيا مستقلا عن المؤثرات الإغريقية يقوم على تفاعل النفس والطبيعة؛ أي تفاعل الذات والموضوع حسيما، وليس على أساس محاكاة الموضوع عقليا، وهو يلتقي بذلك مع كروتنه الذي يرى:

«أسام الطبيعة والأشياء نحن لا نملك إلا وعيا مبهما ومشوشا لإحساس كامن، وهذه المرحلة الأولى هي مرحلة الإدراك، أي المعرفة العقلانية لحالات النفس إزاء أشياء محسوسة أو متخيلة.

«والفكر هو مفتاح الصنائع البشرية». ولكن هذا الفكر أو الحس نسي، يختلف من إنسان إلى آخر بحسب مايقوم عليه من بديهية أو رؤية. أى حسب غلبة الخيال أو غلبة العقل، على أن العمل الذى يقوم على البديهية لا يبدو صائبا إلا إذا كان العقل فيه فاعلا وسليما.

كذلك العمل الذى يقوم على الرؤية، لا يبدو إلا إذا كانت الطبيعة صحيحة موافقة للمزاج.

وهكذا، فإن الحس معرفة عامة، وهو مشترك فى الأعمال العقلية والخيالية، ثم هو كامل وأساسى فى الفعالية الفنية، الإبداع والتذوق.

والاجتهاد الطبيسى يرى أن تكون الصورة (شكلا أو حركة أو لحنا) مماثلة للطبيعة؛ «فالطبيعة ينبوع الصناعات»، ولكن التوحيدى لا يترك هذه المماثلة دون تدخل الذات أو النفس، وهى مؤلفة من الفطرة والفكرة والعقل:

«ولما وهب الإنسان الفطرة وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل جميع هذه الخصال، وماهو أكثر منها لنفسه وفى نفسه»<sup>(١٢٣)</sup>.

وتدخل الذات فى مماثلة الطبيعة شرط عند التوحيدى لتحقيق العمل الفنى، وهذا الحوار يتم عن طريق الفكر، «والفكر بينهما مستعمل منهما، ومود بعضهما إلى بعض». ولا يختلف مفهوم الفكر هنا، عن مفهوم الحس عند كروتشه الذى يقول:

«إن الحس معرفة تأتى عن طريق التصور أو الإدراك الذى تفرزه المعرفة العقلية، وعن طريق الإحساس وهو نفسى ذاتى، ويتم تفاعل الإدراك مع الحس أو تفاعل التصور مع الصورة عن طريق الحس. ولكن الحس يبقى متميزا كل التميز عن المعرفة العقلية»<sup>(١٢٤)</sup>.

ولأن كروتشه هو أكبر الفلاسفة التصاقا بمفهوم الحس، فإن مقارنته بأبى حيان التوحيدى من خلال الحس ستوضح فلسفة أبى حيان الجمالية. ويلتقى المفكران، فى النقاط التالية:

والمرحلة الثانية حتى مرحلة التعبير. وعلينا أن نخلص هذا التعبير عما يختلط به من مؤثرات. لكى يصبح التعبير واسطة الإدراك لتمثل الصورة أو الكلام ليس بشكل مرموز بل بشكل ينقل استنتاجنا المدرك. وبالتعاطف التذوقى يتأكد حضور الجمال الفنى، وعبقورية الفنان تجعلنا نندمج بخيالنا فى أعماله»<sup>(١٢٥)</sup>.

### مقارنة بين التوحيدى وكروتشه

إن مصطلح الحس intuition يبدو أكثر وضوحا عند كروتشه منه عند برجسون، عند كروتشه يبدأ الحس من المرحلة الأولى، فهو معرفة وتعاطف وانفعال وإبداع. وهكذا، فإن الإبداع حالة بسيطة غير معقدة، وهى موحدة ولكنها تتج تملدا. والفن هو تعاطف مع الديمومة، مع الحياة. وإذا لم يستعمل أبى حيان هذا المصطلح فى كتبه، فقد كان يعنيه بديشته، فتح أمام الطبيعة لسانا مقيدىن بواقعها. إنه يقول:

«إن الطبيعة تقول: أنا قوة من قوى البارى، موكلة بهذه الأجسام المسخرة حتى أنصرف فيها بغاية مااعدى من النقش والتصوير والإصلاح والإفساد للذين لولاهما لم يكن لى أثر فى شىء»<sup>(١٢٦)</sup>.

ثم يقول فى مكان آخر:

«إن الكلام ينبعث فى أول مبادئته إما عن عفو البديهية وإما من كد الرؤية وإما أن يكون مركبا منهما»<sup>(١٢٧)</sup>.

ويوضح رأيه بقوله:

«إن البديهية قدرة روحانية فى جبلية بشرية كما أن الرؤية صورة بشرية فى جبلية روحانية»<sup>(١٢٨)</sup>.

ويؤكد رأيه هذا بالقول إن الرؤية مزينة الذات البشرية، وأما البديهية فهى واقع الطبيعة المقرر إلهيا بعيدا عن الإرادة البشرية، والحس أو الفكر هو اختلاط أو حوار الذات بالموضوع، أو اختلاط النفس بالطبيعة، هذا الحوار الجدلى يكون الصورة الفنية.

١ - فى المثالية التى لا تخضع لقانون ولا تعتمد على المنفعة ولكنها تؤمن بالنفس.

٢ - فى النشاط الحدسى الجمالى والنشاط العقلى المنطقى، وهما صورتا المعرفة.

٣ - فى الحدس، وهو الشكل الأرقى المستقل للمعرفة بصورتها العقلية والفنية، بل هو صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية.

٤ - فى المنطق التابع للحدس. أما الحدس فلا يحتاج المنطق، فالمعرفة العقلية تتصف بصفة فنية حدسية، أما الفن فلا يتصف بصفة منطقية بالضرورة.

٥ - فى أن الفن حدس والحدس تعبير، والتعبير لغة واللفظ إبداع.

٦ - فى أنه لا نثر دون شعر، لأنه لا وجود لمعرفة منطقية دون حدس.

٧ - فى أن الحدس ليس إدراكا فقط، بل إدراك وتعبير، والتعبير يصوغ الإحساس أو الانفعال أو الإدراك.

٨ - فى أن الحدس يتجلى فى وحدة الشكل والمضمون، وحدة الصورة والتعبير، وحدة الذات والموضوع.

٩ - فى أن المعرفة العقلية انتقال من المحسوس إلى التصور، وأن المعرفة الحدسية انتقال من الطبيعة إلى الصورة.

١٠ - الفن للفرح والتطهير والمعرفة.

١١ - الجمال تناسب بين التعبير والوظيفية، بين الشكل والمضمون، بين الذات والموضوع.

#### الحدس والديالكتيك

لعل أبأ حيان سبق هيجل فى تفكيره الجدلى «الديالكتيكى»، عندما قال: إن الفكر يتم بمحصلة الضدين؛ العقل والطبيعة:

«فالعقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستمبل منهما ومؤد بعضهما إلى بعض بالقض الإمكاتب، والتوزيع الإنسانى»<sup>(١٥)</sup>.

ويتفق هيجل<sup>(١٦)</sup> مع أبى حيان فى أن الفكر *Pensée* هو المعرفة، ولكن هيجل لا يعتبر الفكر بالمعنى الذى أراده أبوحيان، وهو الحدس. ومع ذلك، فإن أبأ حيان قال: إن الفكر (أو الحدس هنا) هو معرفة تتولد عن نفى الطبيعة للعقل أو نفى العقل للطبيعة.

ولكن هيجل لم يرفع الفكر إلى مستوى الحدس، ولذلكبقى واقعيا. وعندما قال: إن الفن هو تعبير حسى عن المطلق من جهة، وتعبير عن الوحدة بين الطبيعة والفكر الإنسانى من جهة أخرى، فإنه كان يتوخى إبراز القيمة الذاتية.

ومع أن الفكر عند هيجل هو منبع الوجود، والأساس المطلق، ومحموى المعرفة الكلية - الجزئية، فإنه عند أبى حيان هو المعرفة الحدسية (العقلية والحسية)، أما الأساس المطلق فهو الفكر المطلق (الله)، وهو سبب الفكر النسبى (الإنسان).

وجدلية هيجل ترسم تطور المعرفة القائم على التناقض، وهو مصدر الحركة القائمة على قانون النفى ونفى النفى.

ولقد تبنى أبوحيان آراء الكندي فى تطور المعرفة من المطلق إلى الواقع الجزئى، حيث قال:

«إن الله عز وجل علة العقل والمقل علة النفس والنفس علة الطبيعة، والطبيعة علة الأكوان الجزئية».

والفن عنده هو علاقة بين الطبيعة (الواقع) والإنسان (الذات). وأبوحيان يطمح إلى تصوير إجمال الفكرى والإلهى. وهو مشغول بالحقيقة، مشغول بالروح، مشغول بالله.

وعنده إن الفن يقوم بتصوير المطلق تصورا حسيا، أى تصوير العرض الحسى للمطلق، كما ذكرنا.

وإذا كانت ثمة علاقة بين هيجل وأبى حيان، فإن الافتراق يبدو فى مادة هيجل، عندما يرى أن المطلق المحسوس هو لصالح الإنسان، أما أبوحيان فيبدو أكثر مثالية عندما يرى أن المطلق هو الله، وهو محسوس بآثاره ومخلوقاته. وهكذا، فإن الفن عند هيجل هو معرفة وحفر فى دياكتيك النفس. أما عند أبى حيان، فهو بمثابة الطبيعة بقوة النفس، وهو

«ذكر بعض الباحثين عن الإنسان، أنه جامع لكل ما تفرق في جميع الحيوان، ثم زاد عليها وفضل بثلاث خصال:

بالعقل، والنظر في الأمور النافعة والضارة.

وبالمنطق، لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر.

وبالأيدى، لإقامة الصناعات، وإبراز الصور فيها عائلة للطبيعة بقوة النفس»<sup>(١٩)</sup>.

ولابد من مقارنة آراء التوحيدى بآراء من سبقه من المفكرين العرب، من أمثال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتاب (الشعر والشعراء)<sup>(٢٠)</sup>، وابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) في مقدمته لكتاب (عيار الشعر)<sup>(٢١)</sup>، ولاشك أن مبادئه مستفادة من الفكر الأرسطي، القائم على المحاكاة والمقلاتية. ولعل كتاب (فن الشعر) المترجم عن السريانية (سنة ٣٢٨ هـ) كان مرجعهما.

فابن طباطبا اتبعى يدعو إلى انتهاز سلك الأقدمين، ويحفل أعمالهم مقياساً لجودة الإبداع. فهو يضع للإبداع شروطاً عقلية، أولها اتساع المعرفة وتنوعها، وثانيها إحكام العقل والإشارة الحسن واجتناب القبيح ووضع الأشياء في مواضعها. فهو يمارس مبدأ الجاحظ<sup>(٢٢)</sup> في الاعتماد على الغريزة، ويضع شروطاً عملية وقاعدية لجودة العمل ونجاحه، وبهذا لا يفرق بين الشعر والنثر.

فالشعر والإبداع، هو صنعة عند ابن طباطبا، تخضع لجميع شروط الصنعة العادية. والقصدية هي «كالمسبكة المفرغة، واللوشى المنمنم، والعقد المنظم واللباس الرائق»، ونلاحظ أن جميع الصيغ المشبه بها هي صناعية عادية.

وإذا كان الفن صنعة، فإن التلوق عنده هو الفهم: «وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو راق، وما محه ونفاه فهو ناقص».

وهكذا، فإن ابن طباطبا يجعل هدف الفن ليس الجمال فقط، بل للمتعة والمتعة وحسن الأخلاق، دونما تفریق بين الجمال والأخلاق والخير.

حدس. ومع ذلك، نستطيع أن نميز المنطق الجدلي في فكر أبي حيان الجمالي بالاستقراء التالي:

يفرق أبو حيان - كما رأينا - بين نوعين من الإنتاج الإنساني، نوع يصدر عن المحاكمة العقلية (الروية)، ونوع يصدر عن المحاكمة الحدسية (البديهية)<sup>(١٧)</sup>، والأعمال التي تصدر عن الروية والعقل تدخل في نطاق العلم الصرف، والأعمال التي تصدر عن البديهية والحدس تدخل في نطاق الفن.

والأصل أن الله عز وجل هو العلة الأساسية في وجود الذات (الإنسان) والموضوع (الطبيعة) ومحصلتهما العقل، وتقابله الغريزة ومحصلتها (الحدس) أو الفكر.

وهكذا، فإن الله هو المطلق والمثل الأعلى. وعالم الغيب والحقيقة، هو السبب الأول والقضية المطلقة، وهو سبب التطور الجدلي.

والقضية الأولى في عملية الخلق هي الإنسان (الذات)، وهو نسي معلوم ومتحول بالاختيار، وتقابله الطبيعة (الموضوع)، وهي قوة من قوى الباري.

ومفتاح الذات هو العقل والروية، ومفتاح الطبيعة هو البديهية، وتفاعل الروية مع البديهية محصلة الحدس (أو الفكر بالمعنى التوحيدى)؛ أي أن الحدس مركب جدلي يتألف من قضية وطباق، وهو يمتاز عن التطور الملى المباشر الذى تحدث عنه الكندي، ويبقى الله المطلق هو سبب هذا التركيب الجدلي. فالله هو الغيب عندنا وهو للمعلوم عند الله وحده، ولا يتكشف الغيب إلا اتفاقاً عند الأنبياء والأولياء وأصحاب كشف الغطاء والسيرة.

«إن وجه الحادث المجهول عندنا اتفاق، ووجه الحادث المعلوم عند الله عز وجل غيب، فلو ظهر الغيب (للأنبياء والأولياء) لبطل الاتفاق»<sup>(١٨)</sup>.

### بين الذات والعقل

يرى أبو حيان أن الإنسان يشترك مع الحيوان بالغريزة والفطرة، ولكنه يتميز عنه بالإدراك المنطقي والحدس الفني. فهو يذكر على لسان أساتذته أبي سليمان في كتاب (الهوامل):

«ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح، لم يكن بينه وبين الحمار فرق» (٢٧).

ثم يقول:

«الإنسان تابع النفس وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان إنسان بالنفس» (٢٨).

ولكن ما المقصود بالنفس وما الروح؟ يعرف أبو حيان الروح: «إنه جسم لطيف منبث في الجسد على خاص مافيه» (٢٩)، ويعرف النفس الناطقة: «إنها جوهر إلهي، وليست في الجسد على خاص ماله فيه. ولكنها مدبرة للجسد» (٣٠).

فالنفس عند التوحيدى جوهر إلهي، خارجة عن الجسد، رغم خصوصيتها له، على عكس الروح المنبثة في الجسد التي تسببه له الحياة، سواء أكان الجسد جسداً إنساناً أم جسداً حيوانياً.

ويجب أن نتبه، منذ الآن، إلى أن ثمة لبساً عند ناقل الفكر الغربي في ترجمة كلمة Esprit أو Spirit، فتارة تترجم «الروح» وتارة تترجم «النفس» وتارة «الفكر».

ومن استعراض معنى كلمة «نفس» عند التوحيدى، يتضح لنا أنها تعني «الذات الإنسانية»، من حيث هي كيان حية وليس من حيث هي جسد. والإنسان هو الوحيد الذي يشعر أنه إنسان، إنه يشعر بذاته، ويستطيع أن يميزها عن الكائنات الأخرى، وبخاصة الحيوان الذي لا يشعر بذاته إلا من خلال الغريزة، أما الإنسان فإنه يميز ذاته بواسطة الفكر الذي يدل على الوجود - كما يقول ديكارت، وبواسطة الفطرة - كما يقول فريد.

يقول أبو حيان:

«ولما وهب الإنسان الفطرة، وأعين بالفكرة، وفرد بالعقل، جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه وفي نفسه. وبسبب هذه المزية الظاهرة فضل جميع الحيوانات حتى صار يبلغ مراده بالتسويق والأعمال، واستخراج المنافع، وإدراك الحاجات بها، وهذه المزية التي له مستفادة بالعقل» (٣١).

ولكن جميع الأعمال التي تخضع للروية والعقل والمنطق، تحتاج البديهة، لأن الروية أقل إدراكاً لقوانين الطبيعة.

فأعمال الحساب والدواوين كدواين المال، ودواين الضرب ودواين الشرطة والمظالم (٣٢)، ليست أعمالاً بليغة بذاتها، ولكنها تحتاج إلى أسلوب بليغ. ولا يكون الكاتب أو المحاسب كاملاً، إلا إذا نهض بحظ من البلاغة. وهذا لا يتم إلا عند المجهودين (مثل جعفر بن يحيى البرمكي). وقد لا تكون البلاغة شرطاً هنا، ولكن لا يغفر لصاحب الدواين أن يكون أداؤه ردياً، أو يكون خطه متعشراً «فالخط الرديء إحدى الغداتين»:

«وسدار المال ودوره وزيادته وفوروه، على هذه الدواوين التي إما أن يكون حظ البلاغة فيها أكثر، وإما أن يكون أثر الحساب فيها أظهر، وإما أن يتكافأ» (٣٤).

ويقول أبو حيان:

«ألا تعلم أن أعمال الدواوين التي ينفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب في فنون ما يصرفونه ويتعاطونها، بل لا سبيل إلى العمل إلا بعد مقدمة هذه الكتب، التي مدارها على الإفهام البليغ، والبيان المكشوف والاحتجاج الواضح، وذلك يوجد من الكاتب المنشئ» (٣٥).

«ولو أنصفت لعلمت أن الصناعة جامعة الأمرين، أعني الحساب والبلاغة، والإنسان لا يأتي إلى صناعة فيشققها نصفين ويشرف أحد النصفين على الآخر» (٣٦).

## النفس والذات الإنسانية

وحاصل ما يقول أبو حيان في الإنسان أنه متميز بالنفس والعقل والتحكم بالعمل، وهو إذا كان يتمتع بالروح كالحَيوان، فلأن الروح حي سبب الحياة، أما النفس فهي من خصائص الإنسان فقط. يقول أبو حيان:

وأجدى وأرفع، وأبقى وأرفع من ثمرة غيره من الحيوان إذا كان مرفوداً بالاختيار. لأن قوة الاختيار عند الحيوان كالعلم، كما أن قوة الإلهام في الإنسان كالظلمة<sup>(٣٥)</sup>.

وإذا كان الحيوان يشترك مع الإنسان في ممارسة العمل الفريزي القطري، فإنه لا يستطيع أن يشاركه في ممارسة العمل العقلي أبداً، ومراسل العمل العقلي، الإرادة والتعبير. والإدراك العقلي للأشياء يحدد قيمتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وهي ميزة إنسانية لا يقدر عليها الحيوان، مهما بلغت درجة تدريبه، فالبشاء والقرود والكلب وجميع حيوانات السورك التي يجري تدريبها، قد تقوم بأعمال تتجاوز الماكوف الفريزي، وروند الفعل الشرطية، ولكنها لاتصل إلى حدود الإدراك العقلي والخاصة. وقد تنوهم ذلك، ولكننا أبداً لن تنوهم أن الحيوان قادر على التعبير عن المذركات كالإنسان. وعندما يتساءل التوحيدى: «ما سبب تصاعى البهائم والطير إلى المعن الشجي والجسم الندى، وما الأوصل فيه إلى الإنسان الماقل المحصل حتى يألى على نفسه؟»<sup>(٣٦)</sup>. فهو يبحث عن مقدرة الحيوان على الإدراك. هنا نتذكر قول كروشه:

«إذا كان الحيوان غير قادر على التعبير، فهو غير قادر على الإدراك أصلاً، فالإنسان يحتوى الحيوانية إلى الفريزية، ولكن الحيوان لا يستطيع أن يتصف بالمقلاتية الإنسانية»<sup>(٣٧)</sup>.

ويرى كروشه أن العمل العقلي يفرز تصورات، أما العمل الفني فإنه يفرز صوراً.

فالعمل العقلي عمل معرفي منطقي يقوم على معرفة كلية، تفرز تصورات. والعمل العلمى الصرف يستعصى على الإنسان غير العالم، وهو لا يعنى الإنسان المبدع بالفضل.

وقد لا تكون تصورات الإنسان المادى خلاقة متقدمة، بل تبقى غالباً عند حدود التدبير والمقعدة عندما لاتكون هذه التصورات قائمة على محاكمة منطقية. وحسب أبى حيان، يمتاز الإنسان المادى بالعقل والنظر فى الأمور النافعة والضارة وبالمنطق لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر<sup>(٣٨)</sup>.

وتتجلى ذات الإنسان بالعقل، فإذا كان العقل يورث العلم بالذات ويميزها عن الطبيعة، فإن هذا إما ينتج عن العمل، وهو شرط إنسانى، ولا قيمة للعلم بلا عمل:

«فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلاً على العالم. وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلاً، وأورث ذلاً، وعصار فى رقة صاحبه»<sup>(٣٩)</sup>.

والصورة العليا للفكر هى الإرادة التى تنتج أعمالاً وليس معارف مجردة أو وقائع طباعية. وتأتى الإرادة بعد للمعرفة، فبالنظر يفهم الإنسان الأشياء، وبالعمل يبدلها، وبالنظر يمتلك الكون، وبالعمل يخلقها - كما يقول كروشه<sup>(٤٠)</sup>.

ويمتاز الإنسان بعمق الاختيار فى عمله، ولعب العقل والمعلم دورهما فى هذا الاختيار، وفى هذا يقول التوحيدى:

«الذوق وإن كان طبايعاً، فإنه مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»<sup>(٤١)</sup>.

أما الحيوان، فيتمتع بدوافع الفريزة؛ فهى التى تلهمه فى تصرفاته المتشابهة. ولكن للإنسان نصيباً بسيطاً من غرائزه ترفده فى اختياره تصرفاته وثمره ذلك تصرف متميز ونافع ودائم.

وكذلك الحيوان، فله نصيب ضعيف من الاختيار، كما هو شأن النحل، يقول أبوحيان:

«ولما كان الحيوان كله، يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة واحدة. وكان الإنسان يتصرف فيها بالاختيار، صح له من الإلهام نصيب حتى يكون رفداً له فى اختياره (وكذلك يكون النحل أيضاً)، صح له من الاختيار قسط فى إلهامه حتى يكون ذلك معيناً له فى اضطراره، إلا أن نصيب الإنسان من الإلهام أقل، كما أن قسط سائر الحيوان من الاختيار أكثر، وثمره اختيار الإنسان إذا كان معانياً بالإلهام أشرف وأدوم

## الانحراف عن الحدس

يقوم العمل الفني (الصناعة) عند التوحيدى على «مماثلة الطبيعة بقوة النفس».

ومع ذلك، يخرج العمل عن صفته الحدسية إذا ما تعرض للتكلف، أو المحاكاة، أو الرمز أو النغمة. أما التكلف، فإن مادته هي الصنعة وسرعان ما ينزلق إلى الوهم. يقول التوحيدى:

«إن الكلام (يعنى الأثر) صلف تيه لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان. وخطره كبير، ومتعاطيه مغرور، .... ومادته العقل، والعقل سريع الحؤول (التحول) خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان [الانتشار] والتكلف فى البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة» (٣٩).

ويشارك أبو حيان مع الجاحظ فى ضرورة تجنب التكلف. فهو يورد حديثا عن ثمامة، يسأل فيه:

«ما البهان؟ فيجب جعفر بن يحيى: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلى عن مسفراك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لابد منه أن يكون سليما من التكلف بعيدا عن الصنعة بربها من التعقيد غنيا عن التأويل» (٤٠).

أما المحاكاة: فهي نقل المادة الطبيعية أو أى أثر مادي سابق نقلا حرفيا، بحسب منطق تصورى، فنقل الواقع أو نقل الطبيعة كما هي، هو عمل يقوم على التربة والمادة، وكذلك عزف قطعة موسيقية بمهارة هو محاكاة تحتاج إلى دربة وعلم. ونقل لوحة الجوكندية لا يرفع الناقل إلى مرتبة المبدع مهما كان نقله دقيقا، وكذلك شأن التصوير الفوتوغرافى، مهما كان محورا بتقنيات مختلفة.

ذلك أن موقف الفنان من الطبيعة هو موقف حدسى، فهو يمثل الطبيعة عن طريق الحدس ولا يحاكيها نقلا أليا «فالفنان يرفع الطبيعة إلى المثالية أو هو يقلد الطبيعة مثاليا» -

كما يقول كروتشه، وهذا ما كان يعنيه أبو حيان عندما قال بمماثلة الطبيعة بقوة النفس.

أما الرمز فهو عقلى أو فنى، والرموز العقلية فى الرياضيات والعلوم ليس محلها الفن. ولكن ثمة رمزا حدسيا يصبح آية فنية؛ لأن الرمز مرادف للحدس.

والأسطورة رمز يتألف من مزج الواقع بالطبيعة، وهذا المزج عمل حدسى منطقى يدخل فى مجال العقل أكثر من دخوله فى مجال الحدس. والجمالية المنطقية عند كروتشه هي السمة التى يتسم بها الفن القائم على تصورات أو على صورة كلية.

وأما النغمة فمن الصعب نفيها فى أية صناعة، ولكن عندما تفقد هذه الصناعة الحدس الجمالى فإنها تتحرف عن الفن.

إن كلمة «فن» المتداولة اليوم تحمل معنى الصناعة نفسه فى كتب المؤلفين العرب والمسلمين.

ومع ذلك، فإن الصنائع التى ينتجها الصناع لم تكن على نوعين، رفيعة Fine وصغرى Minor بل إن جميع الصنائع هي آثار فنية، ولم يكن من تمييز فى قيمتها على أساس المنفعة، لأنها كلها كانت نافعة ومثمرة بطرافتها، وبجمالها، على عكس ما يبدو فى آثار الفن التشكيلى الغربى (اللوحات والتماثيل) التى لا يقصد من روائها الاستعمال النفعى، بل التمتع الجمالى فقط، وينحرف العمل عن الفن إذا اقتصر الهدف منه على المنفعة، ولكن فى الفن الإسلامى تبدل السجادة والمنمنمة والفسقية والإناء، مجرد أشياء استعمالية يتحكم فى صنعها الفرض النفعى والاستعمالى، ولكن أكثرها آيات يتحكم فى تنسيقها ورفقها أو نقشها وتلوينها حدس جمالى؛ أى أن الأثر الإسلامى كان فنا ومتاعا فى وقت واحد. ومما يرد ذلك على الحدس، وهو الشرط اللازم للتفريق بين المحمل العقلى والمحمل الفنى الذى يقوم على العقل والمنطق والإدراك، كما يقوم على الحدس الجمالى والذوق. وليس من السهل التمييز بين حالة الإدراك والحدس. والمصطلح الذى استعمله الفلاسفة المحدثون من أمثال كروتشه، وهو اصطلاح «الحدس» intuition للتمييز بين العمل



مشاراً إليه، والرسم مدلولاً به عليه<sup>(٤٨)</sup>؛ أى ليس من الممكن تصوير الوجه الإلهي.

ويخاطب التوحى الإنسان فيقول:

«إذا سما بك العز إلى عناية التوحيد، فتقدس  
قبل ذلك عن كل ماله رسم في الكون، وأقر في  
الحس، وبيان في العيان»<sup>(٤٩)</sup>.

هكذا يتجلى الحس كاسلاً في الصورة الإلهية. وبصورة عامة، كان الإنسان في الفكر العربي قيمة نسبية، والله وحده هو القيمة المطلقة، ولكن الإنسان يتزعم بطموحه إلى أن يبحث عن سر هذه القيمة المطلقة المتخيلة في الكمال المطلق والجلال المطلق والجمال المطلق، كما يسعى إلى التمثل بها، وبهذا يتجه الإنسان دائماً نحو الله، نحو المطلق، فهو ملاذه في ضعفه وعجزه، وهو مثاله في قوته وسميه.

وهكذا، فإن الإبداع هو محاولة مستمرة للبحث عن الجمال المطلق، وتبقى أداة المبدع إنسانية وليست إلهية أو سحرية أو نبوية، بمعنى أن حلمه فقط هو الذى ينقل من الجميل المطلق ما هو ممكن له، وليس إعجازه أو وحيه أو طلاسه.

وحس الجمال المطلق غير قابل للتشخيص، لأن الله غير قابل للمثال والتصوير «ولم يكن له كفواً أحد».

وينادى أبو حيان بتزيه الصورة الإلهية عن كل شبه وكل تورية:

«وأساً من أشار إلى الذات، فقط بعقله البرئ  
السليم، من غير تورية باسم، ولا تخليع برسم،  
مخلصاً مقدماً، فقد وفى حق التوحيد بقدر  
طاقته البشرية، لأنه أثبت الأنية ونفى الأنانية  
والكيفية، وعلاه عن كل فكر وتورية»<sup>(٥٠)</sup>.

وما لاشك فيه أن الصورة الإلهية تتبدى واضحة في الرقش المصري، الهندي واللبن، فسوى الرقش يتم إغناء الجوانب الحسية والمادية في الطبيعة، وذلك لإدراك الجوهر، وفي بعض الرسم التشبيهي المحور محاولة لتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

العقلى والمعمل الفنى - يقول كروتشه - «إن الفن حس ولكن الحس ليس بالفن في كل الأحيان»<sup>(٤١)</sup>. كان أبو حيان قد اعتمد لتفسير آلية الإبداع الفنى، قبل الفلاسفة الماصرين بألف عام تقريباً، عندما رأى أن العقل يتنوع العلم، والطبيعة يتنوع الصناعات. والفكر بينهما مستعمل مهماز، ومؤد بعضهما إلى بعض بالفيض الإمكانى، والتوزيع الإنسانى<sup>(٤٢)</sup>.

### الحس وصورة غير المشبه

يتساءل أبو حيان عن ماهية الصورة، فيقول: «هى التى بها يخرج الجوهر إلى الصورة عند اعتقاب الصورة لإماده. وهو يبحث عن الصورة فى الماهية، وهذا البحث الحسى موضوعه المطلق المثبت فى ماهية الصورة. والمطلق هو التوحيد، هو الواحد، هو الله. يقول التوحى:

«وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحق التوحيد، ولاتدل على الواحد، ولتدعو إلى عبادته والاعتراف بوحديته، والقيام بحقوقه، والمسير إلى كنفه، والصبر على قضائه والتسليم لأمره»<sup>(٤٣)</sup>.

والصورة الإلهية «هى التى تجلت بالوحدة وثبتت بالدوام ودامت بالوجود»<sup>(٤٤)</sup>. وجميع الصفات المثلى هى وسيلة لمعرفة، وليست حقائق مجسدة فيه. ولكن كيف يتم لإنسان رسم الصورة الإلهية؟ يقول أبو حيان:

«فلما جل عن هذه الصفات، بالتحقيق فى الاختيار، وصف بها بالاستعارة على الاضطرار، لأنه لا بد لنا من أن نذكره ونصفه وندعوه ونعبده ونقصده ونرجوه ونخافه ونعرفه»<sup>(٤٥)</sup>.

«فالوجود والكرم والحكمة والقدرة والجبروت والملوك (هذه الصفات التى يوصف بها الله) تأتى ذلك، فصارت هذه الأسماء والصفات سلالماً لنا إليه، لا حقائق يجوز أن يظن به شيء منها»<sup>(٤٦)</sup>.

فإنه يبقى هو المطلق والكل «إن الكل ياد منه، وقائم به موجود له وصائر إليه»<sup>(٤٧)</sup> ثم يقول: «يضيق عنه الاسم

## الحلدس والصورة المشبهة

يفرق أبوحيان بين الصورة الإلهية وموضوعها المطلق، والصورة التشبيهية وموضوعها الطبيعة وهي أثر من آثار الله الخالق. ولا يتحدث أبوحيان هنا فى مسألة المنع أبداً، بل هو يفسر التشبيه عندما يسأل أبا على مسكوبه عن أسباب طلب الإنسان للأشياء والأمثال، أو للصورة الحسية لما هو موهوم معروف، أو لما هو معقول غير قابل للتشخيص، فيجيبه أبو على، من أننا نشد صور الأشياء وأمثالها فى حالات ثلاث:

أولاً: لإدراك أشياء سبق أن أدركتها الحواس، فإذا أخبر الإنسان بما لا يدركه، وأحدث بما لا يشاهده، وكان غريباً عنده، طلب له مثالا من الحس، فإذا أعطى ذلك أنس به وسكن إليه لألفته له.

والثانى حس السمع عن حس البصر، لإدراك صورة الشيء الغالب إدراكاً ممتعا.

ثانياً: لإدراك الموهومات، فالأشياء أو الكائنات الوهمية، لا يمكن أن يستقر لها شكل فى ذهنه، إلا بعد تصويرها صورة تستقر فى الذهن، وقد تكون هذه الصورة مركبة من صور أخرى قد شاهدها.

ثالثاً: لإدراك المعقولات، فإن تصوير الأمور المعقولة بمثال حى، أمر يجعل هذه المعقولات مألوفة تسكن إليها النفس، وتأنس بها، فإذا ألفتها سهل عليها حينئذ تأمل أمثالها.

## تحريف الطبيعة بقوة النفس

يفرق أبوحيان بين الصورة الطبيعية وهي صورة الواقع أو الموضوع بذاته، والصورة الفنية المشبهة التى تفارق الأصل مفارقة تامة أو محدودة، وهذا مايسمى بتحويل الواقع.

يقول أبوحيان:

«كل جسم له صورة، فإنه لايقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى البتة، إلا بعد مفارقتها الصورة الأولى، ومثال ذلك أن الجسم إذا قبل صورة أو شكلاً كالتشليل، فليس يقبل شكلاً آخر من الترتيب والتدوير، إلا بعد مفارقتها الشكل الأول» (٥١).

ولكن الفنان المبدع يسعى إلى مشاكلة فى التشبيه، وفى ذلك مهارة ولإضاء للمتلوقين الذين لا يرغبون بمشابهة المثل والمقياس دائماً. ولهذا يقول التوحيدى:

«لما تميزت الأشياء فى الأصول تلاقت ببعض التشابه فى القروع. ولما تبانت الأشياء بالطباع تألفت بالمشاكلة فى الصنائع، فصارت من حيث افترقت مجتمعة، ومن حيث اجتمعت متفرقة» (٥٢).

والتوحيدى يعتمد فى الصورة الطبيعية على النفس؛ أى على الذات، دون أن يغفل الطبيعة.

ولأن الطبيعة ليست هى المطلق، بل هى من آثار هذا المطلق، كان التعامل معها - بقوة النفس - أساس العمل الفنى التشبهي الذى لانرى مبرراً لمنه وتحريمه.

ولكننا مع ذلك نمعترف بأن الإنسان لا يستطيع أن يضاهى المطلق فى خلق الطبيعة وتصويرها بهذا الكمال والجمال. فالطبيعة بما تتضمن من هيئات حية ومشاهد جامدة تستمد جمالها من الخالق. أما مرسم الطبيعة على الروح الذى نمارس عليه التصوير، فإنه يستمد جماله من المخلوق الذى لا يستطيع أن يرقى إلى مرتبة الخالق، «وإن أشهر الناس عذاباً يوم القيامة، المصورون الذين يضاهون بخلق الله»، كما ورد فى الحديث الصحيح (٥٣).

ولذلك، فإن التصوير الطبيعى يبقى محرفاً ناقصاً نسبياً. ومع ذلك فإنه يرنو إلى الإحلاق، والإنسان موجود إذا كان يرنو إلى الإحلاق، وهو دائم السعى إلى الكمال، ودائم البحث عن الجمال، وهذه الخلود والجلال.

## الجمال والتناسب

يرى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) فى نظريته «النظم» أن الألفاظ ترتبط بالمعاني من خلال النظم، وأن الإبداع الفنى لايتمم بإفراغ المعاني المتناثرة فى قوالب شعرية كيفما اتفق، وإنما هى كل وجداني متماسك، متناسق، ولكل جزء دلالة، وهى دلالة ترتبط بالكل ارتباطاً عضوياً (٥٤).

«المعاني المعقولة بسيطة في بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة [الشكل]، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقه الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة. وتأليف مقبول أو مجموع وذوق حلو أو مر...» (٥٨).

«والجمال يتجلى في التناسب بين اللفظ الحر الخالي من التكلف وبين المعنى الحر. ومتى فاته اللفظ الحر لم يظهر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً أو معنى عبداً ولفظاً حراً، فقد جمع بين متنافرين بالجواهر، ومتناقضين بالمعصر» (٥٩).

ويذكرنا هذا القول بما أورده الجاحظ في (البيان والتبيين) إذ يقول:

«فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً عن الاستكراه ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنع الفيت في الثرة الكريمة» (٦٠).

فليس الفن مجانياً عند أبي حيان، وليس الجمال الفني فوضي وارتمال، بل هو تناسق وتناسب بين المنفعة والحس، وبين العقل والمطافة، بين الوظيفة والشكل.

وهذا الرأي يصحح ما كان شائعاً من أن الجمال تناسب في الأشكال فقط، أي تناسب أجزاء الشيء كما كان يقول هوجارت في كتابه (تحليل الجمال).

ويزداد الجمال تقديراً عندما يقوم الانسجام بين الشكل والوظيفة. ونحن، عندما نتصور جسم الرجل الجميل، لابد أن نرمز إلى قوته ومقدرته المثقوقة على الكعب، الذود عن الزمرة؛ فتتصور كتفيه العريضتين وصدرة الصامد وعضلاته المشدودة.

وعندما نتصور جسم المرأة تذكر وظائفها الأصلية وهي الأمومة، فنلوح كشحها وبنظها ونبرز نهديها المرضعين. وفي

وهو يرى التناسب مقياس الإبداع في الصياغة الفنية لإخراج التعبير في أجلى صورة وأبدعها. وعنده تلتقي فلسفة اللغة بفلسفة الفن، ويتقوى نظريته في النظم صالحة للدراسة الأدب ونقد؛ لأنها تعتمد على علم النحو. ولكننا، إذا تذكرنا أن علم النحو هو كعلم الجمال، لكل منهما قواعد ثابتة بحسب كل لغة أدبية، أو لغة فنية، تكون لدينا أسس لتحديد البلاغة والإبداع عنده.

ولكن الكلام عند أبي حيان «مركب من اللفظ اللغوي، والصوغ الطباعي، والاستعمال الاصطلاحي»؛ أي أن أبا حيان يضع شروطاً إضافية للإبداع وهي شرط الصنعة أو التقنية.

ثم يتحدث أبو حيان عن شرط آخر وهو الإثقان والروية فيقول:

«لأن من يرد عليه كتابك، فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، أحسنت أم أسأت. فإبطائك غير مضيع إصابتك، كما أن إسراعتك غير معف على غلطتك» (٥٥).

ولكن النظم عند الجرجاني يقوم على العقل، أما التناسب عند التوحیدی فيقوم على الحس. يؤكد التوحیدی التناسق والتناسب الداخلي في العمل الفني؛ فهو يرى الجمال ليس مجرد تناسب موضوعي، بين الأعضاء والأجزاء، بل إن دور النفس في تفسير هذا التناسب هو الأساس.

فالجمال عند التوحیدی «كمال في الأعضاء، وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس» (٥٦). ويوضح هذا الكلام بقوله:

«ثم إن شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها فزعتها من المادة واستشيتها في ذاتها، وصارت إياها» (٥٧).

ويتحدث التوحیدی عن التناسب بين الشكل والمعنى. فيقول على لسان أستاذه أبي سليمان:

التوحيدى (الهوامل والشوامل من ١٤٠ — ١٤٣) بما يلي:

«ثم إن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء فى الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها، نزعتها من المادة واستبشيتها فى ذاتها وصارت لهاها».

«والذى ينبغى أن يعلم، أن كل مزاج متباعد من الاعتدال، تكون له مناسبة نحو أمور خاصة، وبخلافه المزاج الذى هو منه فى الطرف الآخر من الاعتدال، حتى يستقيح هذا ما يستحسن هذا، وبالعكس».

### وحاصل هذا ما يلي:

١ - يخضع التذوق إلى تفاعل الذات والموضوع، فالذات هنا هى التذوق الذى يجب أن يتمتع بمزاج معتدل فلا ينفر إلى الغريب المتطرف والشاذ المنحرف. أما الموضوع، وهو هنا الأثر الفنى، فيجب أن يتمتع بتناسب أعضائه فى الشكل واللون وسائر الهيئات لكي يصبح جديرا بالاستحسان.

٢ - إن الإدراك العقلى ليس كاملا؛ لأن ثمة عوامل تتدخل فى عملية التذوق، هى هيولى الموضوع أى مادته وشكله وصورته، ومزاج المتذوق. ولذلك لابد للمتذوق من الوهم المركب «والوهم تابع للحس والحس تابع للمزاج، والمزاج تابع أثر من آثار الطبيعة».

ويرى أبوحيان أن الرؤية تتم بالبصر والبصيرة معا «فقد تكون صورة المداد فى الإبصار سوداء، ولكنها فى البصائر بيضاء» (٦٣)، والأصل أن هناك حوارا مستمرا بين النفس (الذات) وبين الطبيعة (الموضوع)؛ فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وأقارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولى؛ أى المادة الخامية للعمل الفنى، فإنها تجعل هذه الصورة وفق رغبة النفس (الذات) وحسب استعمالها لقبول هذه الصور. وهذا هو التذوق فيما يرى أبوحيان.

إن الطبيعة مقتضية أفعال النفس وأقارها، فهى تعطى الهيولى والأشياء الهيولانية صورا بحسب قبولها، وعلى قدر استعمالها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى

جميع الصيغ الفنية، لابد أن نحقق هذا التناغم والانسجام بين هذه الصيغ ومضمونها الوظيفى.

ولاشك أن التناسب بقوة النفس لا يكون على وتيرة واحدة؛ ذلك لأن النفس ليست واحدة، بل هى خاصة تختلف من إنسان إلى آخر حسب ثقافته وتجارب وموقعه من الطبيعة. وقوة الذات تنجبه إلى السيطرة على الطبيعة لإبراز العنصر الجمالى فيها؛ كما تنجبه إلى تنوع الرؤى والحس منها، والتعبير عن موقف جمالى مبدع.

### التذوق بفعل النفس

أما التذوق، فهو حالة انجذاب بين الذات والأثر الفنى؛ فالمتذوق يتحد بالطبيعة - وهى الموضوع - بتأثر النفس، وذلك بأن ينزع عن الطبيعة المادة ويلتحم بها.

الانجذاب يتم إذن مع المعنى المجرد للمادة أو الطبيعة. وبذلك يتحقق التأمل الفنى والتذوق الجمالى. أما الانجذاب نحو المادة ذاتها، فهو انحراف يأتى عن الشوق الجسى، ويهبط بالمعمل الفنى إلى مستوى اللذة، ولا يحصل الاتحاد والاتصاف مع الموضوع.

وذلك «لأن الجسد لا يتصل بالجسد على سبيل الاتحاد، بل عن طريق الممارسة». «وهذا من النفس غلط كبير وخطأ، لأنها تتكسب من الحال الأشرف إلى الحال الأدنى» (٦٤).

والتذوق عند أبى حيان يقوم على الحس، كالإبداع، أى أنه يقوم على شروط مشابهة. وي طرح أبوحيان سؤالا عن سبب استحسان الصورة فيقول:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ أهذه من آثار الطبيعة [الموضوع]؟ أم هى من عوارض النفس [الذات]؟ أم هى من دواعى العقل أم من سهام الروح؟» (٦٥).

ويجب مذكورة عن هذا السؤال: بأن للذات والموضوع دورا فى تحقيق التذوق الذى يتم بالحس أيضا، لوجود عوامل معقدة تجعل الإدراك العقلى، وحده، عاجزا عن التذوق. ولنحلل شروط التذوق كما وردت على لسان

أثره (الفني) وخروج مافى قوته (أى ذاته) إلى التعبير، موافقا لما فى ذاته ولما فى الموضوع، فكذاك حال الموضوع مع الذات، لأن نسبة (الذات) إلى الموضوع فى اقتفائها إياه كنسبة الموضوع إلى الذات فى اقتفائه إياها .

هذه المثالية التى جعل عليها تفكير أبى حيان، نلمسها بشدة عند جميع الرومانتيكيين فى الشرق والغرب، يرى جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١) (٦٧) أن الفن يعتمد على الامتزاج والفناء التام بالكون. ولابد أن يشعر الفنان:

«أنه هو الفضاء واحد له، وهو البحر بدون شاطئ، وأنه النار المتأججة دائما، والنور الساطع أبدا والأرياح إذا هبت أو إذا سكنت، والسحب إذا أبرقت وأرعسدت وأمطرت، والجداول إذا تردمت أو ناحت... إلخ». ويؤكد العقاد والزيات هذا الاتجاه.

يرى كروثه أن المجلس صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية، لأن كل إدراك أو تصور أو معرفة هو بعد ذاته تعبير، أى إعطاء المحتوى شكلا ونية. وكان أبوحيان يقول إن لا قيمة لأية معرفة إذا لم نقفرت بالتعبير: «إن العلم يراد للعمل... فإذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (٦٨).

والفن لا يستجلى المنفعة المادية أو يستهدفها، بل هو يزيد الموضوع بيانا ووضوحا، ويساعد على إدراك الجوهر والمثال والكمال، وليست هذه وظائف مادية، ولكنها وظائف مثالية تتضمن معنى التصعيد والتطهير.

كذلك يقول كروثه إن التعبير، وهو سمة المجلس، هو الطريق للتحرر من الإحساسات المضطربة، وإن التعبير تطهير ذاتي، فالإبداع عملية داخلية نفسية يحقق فيها الأثر الفني غايته التطهيرية، حتى قبل تجسده المادى، ولكن بعد تجسده فإنه يحقق عند المتلقى ارتياحا وممتعة، لأن مشاعر البشر واحدة، وبخاصة فى الفن؛ لغة العاطفة؛ لغة الناس جميعا، الناس جميعا شعراء.

استعدادها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى الطبيعة، ولأنها بسيطة تقبل من النفس صورا شريفة تامة، فإذا أرادت أن تنقش الهيولى بتلك العصور أعجزت الأمور الهيولانية عن قبولها تامة وافية، لقلة استعدادها، وعدمها القوة المسككة الضابطة مانعطاء من الصورة التامة. (٦٩)

وبهذا المعنى يقول كروثه:

«ليس من قانون ثابت معترف به يحدد الشروط الفنية للجمال وإن جميع عمليات الاستنتاج والاستقراء التى نعمل بواسطتها للكشف عن الجمال هى عمليات حسية لا تقوم على قانون رياضى ثابت أو قانون طبيعى» (٦٥).

## أغراض الفن

ولكن ما غايات الجمال الفني، وما المنفعة منه:

يقول أبوحيان:

«إن الصناعة [الفن] تقتفى الطبيعة [الموضوع]، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الطبيعية تامة صحيحة، فرح الصانع وسر وأعجب واقتخر، لصديق أثره وخروج مافى قوته إلى العقل [التعبير] موافقا لما فى نفسه [الذات]، ولما عند الطبيعة، فكذاك حال الطبيعة مع النفس، لأن نسبة الصناعة إلى الطبيعة فى اقتفائها إياها. كنسبة الطبيعة إلى النفس فى اقتفائها إياها» (٦٦).

فإذا كان مرادف التعبير التى أوردها أبوحيان هى التالية:

الصناعة = الفن، الطبيعة = الموضوع، النفس = الذات، الصانع = الفنان، العقل = التعبير.

فإن ما قاله أبوحيان يصبح كما يلى:

«إن الفن يقتفى الموضوع، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الموضوعية تامة صحيحة، فرح الفنان وسر وأعجب واقتخر لصديق

ويؤكد التوحيدى أن الإنسان الملهم والمبدع إنما يتحقق بما يقدمه من خير ومنفعة وعلم للآخرين، فليس الفن ترفاً وعبثاً بل هو رسالة وتعليم. يقول التوحيدى:

«مراتب الإنسان فى العلم ثلاث، تظهر فى ثلاثة النفس، فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ويصير مبدأ للمقتسبين منه، وواحد يتعلم ولا يلهم فهو بمائل الأول فى الدرجة الثانية أى التعلم، وواحد يتعلم ويلهم فتجتمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل ما يتعلم أكثرًا للعمل بقوة مايلهم، ويعود بكثرة مايلهم مصفياً لكل مايتعلم ويعمل» (٧٠).

ويقول أبوحيان قولاً مشابهاً؛ فهو لا يرى فى مجال التطهير فرقاً بين الصورة العقلية والصورة الإلهية؛ فهذه شقيقة تلك:

«وليس بين الصورتين فصل إلا من ناحية النعم... فإذا كان كذلك أمكن أن ترسم فيقال: هى التى تهدي إلى العاقل ثلجاً فى الحكم، وثقة بالقضاء وطمأنينة للعافية، وجزماً بالأمر، ووضوحاً للباطل، وبهجة للحق، ونوراً للصدق» (٦٩).

## الهوامش

- (١) أوردته حاجى خليفة فى كشف الظنون - المجلد ٢، ص ١٣٩٦، ولم يشر إليه.
- (٢) انظر كتابنا: فلسفة الفن عند التوحيدى - دار الفكر - دمشق ١٩٨٧.
- (٣) أبوحيان التوحيدى: الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أسن وأحمد صقر - القاهرة ١٩٥١، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٤) قلانة بن جعفر: نقد الشعر.
- (٥) التوحيدى: الإمتاع والمusaعة ج ٢ تحقيق أحمد ابن وأحمد أسن - القاهرة ١٩٤٢، ص ١٤٥.
- (٦) التوحيدى: المفاصل ص ١٦٢/١٦٣ - ١٦٤.
- (٧) التوحيدى: الهوامل والشوامل، ص ١٤١ - ١٤٢.
- (٨) المرجع نفسه.
- (٩) بندوق كروشه: علم آل جمال - ت: زيه الحكيم، دمشق - ١٩٦٣.
- (١٠) التوحيدى: الإمتاع، ج ٢، ص ١٤٣.
- (١١) الإمتاع، ج ٢، ص ١١٣.
- (١٢) الإمتاع، ج ٢، ص ١٤٢.
- (١٣) الإمتاع، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٤) كروشه فطر: المرجع نفسه، ص ٧٦.
- (١٥) التوحيدى: الإمتاع، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٦) انظر:
- (١٧) التوحيدى: الإمتاع، ج ٢، ص ١٣٢.
- (١٨) الإمتاع، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٩) الهوامل، ج ٣، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٢٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء.
- (٢١) ابن طابطا: عيار الشعر، تحقيق الحاجرى وزغول - القاهرة ١٩٥٦، ص ٥.
- (٢٢) الجاسط أبو حنبل: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام حارون - القاهرة ١٩٣٨، ج ٤، ص ٣٨.
- (٢٣) الإمتاع، ج ١، ص ٩٩.
- (٢٤) رسائل أبى حيان التوحيدى تحقيق إبراهيم الكيلانى - دمشق، ج ١، ص ١٠٠.
- (٢٥) الإمتاع، ج ١، ص ٩٩.
- (٢٦) الإمتاع، ج ١، ص ١٠٠.
- (٢٧) الإمتاع، ج ٢، ص ١١٣.
- (٢٨) الإمتاع، ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦.

G.Hegel: The Phenomenology of Mind N. Y Macmillan 1931 .

- (٢٩) الإمتاع، جـ٢، ص ١١٣ .
- (٣٠) الإمتاع، جـ٢، ص ١١٣ .
- (٣١) الإمتاع، جـ١، ص ١٤٤، ١٤٥ .
- (٣٢) التوحىدى: الرسائل، ص ١٦٢ .
- (٣٣) كروشه، المرجع نفسه، ص ٦٤ .
- (٣٤) التوحىدى: الإمتاع، جـ٢، ص ١٢١ .
- (٣٥) الإمتاع، جـ٤، ص ١٤٤ .
- (٣٦) الهوامل، جـ٣، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .
- (٣٧) كروشه، المرجع نفسه، ص ٤٦ .
- (٣٨) التوحىدى: الهوامل، جـ١، ص ٩ .
- (٣٩) الإمتاع، جـ١، ص ٩ - ١٠ .
- (٤٠) البصاحظ: البيان والبيان تحقيق حسن السندوى ٢٧ - القاهرة ١٩٣٢، لمطبعة الرحمانية، ص ٩١ .
- (٤١) كروشه، المرجع نفسه ص ٤٧ و ٦١ و ١٩ .
- (٤٢) التوحىدى: الإمتاع، جـ١، ص ١٤٤ - ١٤٥ .
- (٤٣) الإمتاع، جـ٣، ص ١٣٥ .
- (٤٤) الإمتاع، جـ٣، ص ١٣٧ - ١٤٣ .
- (٤٥) الإمتاع، جـ٣، ص ١٣٥ .
- (٤٦) الإمتاع، جـ٣، ص ١٣٤ .
- (٤٧) الإشارات الإلهية، تحقيق، عبد الرحمن بدوى - القاهرة ١٩٥٠، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .
- (٤٨) المقابسات، تحقيق حسن السندوى - القاهرة ١٩٢٩، ص ١٤٩ .
- (٤٩) الإشارات، ص ٢٤٥ .
- (٥٠) المقابسات، ص ٣٠ - ١٨٦ - ١٨٧ .
- (٥١) الهوامل ص ٩٧ - ٢٤١ .
- (٥٢) الهوامل، ص ٢٤٠ .
- (٥٣) انظر كتابنا: الفن الإسلامى - دار غلاس - دمشق، ص ٩٠ وما بعدها.
- (٥٤) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز - دار المعرفة - بيروت/١٩٨٧، ص ٢٩٥ - ٣٠٠ .
- (٥٥) التوحىدى: الإمتاع، جـ١، ص ٦٥ .
- (٥٦) الهوامل، ص ٥٢، ص ١٤٠ .
- (٥٧) الهوامل، ص ٩٧، ص ٢٤٠ .
- (٥٨) الإمتاع، جـ٢، ص ١٣٨ .
- (٥٩) البصاحظ والذخائر، تحقيق الكيلانى - دمشق ١٩٦٤، ص ١٤٠ .
- (٦٠) البصاحظ: البيان، جـ١، ص ١٩٣ .
- (٦١) التوحىدى: الهوامل، ص ٥٢، ص ١٤٠ .
- (٦٢) الهوامل، ص ١٤٢ .
- (٦٣) الرسائل، ص ٥١ على لسان هاشم بن سالم .
- (٦٤) الهوامل، ص ١٤٠ - ١٤٢ .
- (٦٥) كروشه، المرجع نفسه.
- (٦٦) الهوامل، ص ١٤١ - ١٤٢ .
- (٦٧) جبران خليل جبران: البائع والطوائف - مطبعة كبرى - القاهرة ١٩٢٣، ص ٦٩ .
- (٦٨) التوحىدى: الرسائل، ص ١٦٢ .
- (٦٩) الإمتاع، جـ٣، ص ١٤٣ .
- (٧٠) الإمتاع، جـ٣، ص ١٤٦ .

# التوحيدى وسؤال اللغة

عبد السلام المسدى\*

- ١ -

بات شخصية إشكالية. وكل الأمر أنه قد قلب موازين المعيار المنهجي: فقراءة القراءة تعلمنا اليوم أن الذين قد أنجزوا حولهم فى التاريخ إجماعا يشيرون بيننا الآن أشد الخلافات حدة، وإذا بأبى حيان كأنما يترشح بيننا - وقد أحدث بالأمس البعيد أكثر الخلافات تأججا - إلى أن يحقق مرمى من مرامى المقصد المشترك.

ولكن الحرص على إجتياز قراءة تحول تراث التوحيدى إلى محطة من محطات الوفاق الثقافى، لئن بدا ميثقى مشروعا لانخراطه فى دائرة الممكن، فإنه قد يحيلنا على السؤال المنهجي القاسى: ألا ينطوى مشروع استدعاء أبى حيان رجل التاريخ إلى التوحيدى رجل اللحظة على مغامرة غير مأمونة، إذا اقتنعنا فيها لمرة ثقافية عاجلة أو ترصدنا معها رهانا اجتماعيا موقوتا، فإننا قد ندفع ضريبة معرفية لا تقل شأنا ولا تتضاءل ردة وتعبا، وكيف السبيل بهند - إن حل الجراف واستبجح الاستدعاء فوقت القراءة - إلى انقاء أشرار الحكم القاطع والركون إلى ملاذ الاستفسار!

لعل أيسر السبل وأقوم المسالك - بل أقربها منالا - أن نرد نخوم المجهول من نافذة السؤال، وأن نلج إلى غابة هذه

أبو حيان التوحيدى شخصية أثارت بين القدماء جدلا واسعا أكثر مما تثيره منه بيننا اليوم، ولكن ذلك الجدل لم يمنع القدماء أن يجمعوا على أن أبى حيان علم من أعلام عصره، بل على أنه أحد الذين جملوا عصرهم عصر ربادات. فالوقوف عند هذه الشخصية هو وقوف عند محطة من محطات التراث، واستقراء ما ترك لنا هو استنطاق قرينة لا تسلم نفسها إسلاما واحدا؛ لأن طبيعتها من طبائع القرائن التى تتعدد أبعادها بذاتها على قدر تعدد شهاداتها وتعدد قرائنها؛ بمواقفهم على محور الزمن التاريخى، وبانخراطهم فى هوية الأحداث على محور الزمن الحضارى، وبمدى اشتراكهم فى كتل المفاهيم التى حملتها لنا هذه الموسوعة على محور الزمن المعروف.

إن التوحيدى - بسلوكه - قد أضفى شخصية صراعية؛ وإن التوحيدى - بحدیثه عن نفسه - قد أمسى شخصية خلافية؛ وإن التوحيدى - بإصراره على البوح والإفاضة - قد

\* كلية الآداب، مكنة، تونس.



والآخرون ينكرون عليهم زعمهم الأفراد بمقيدة التوحيد، وإننا ننصو ص تركته تصور شنيع الحاصلات على هؤلاء المتكلمين من أهل الاعتزال، وعلى أصناف شتى من الفرق التي تقاسمت الفكر مللا ونحلا. ومن المترجمين من فسر تحامل أبى حيان على مسكويه بالتشيع الذى أدركه فيه. ولا يبحث الاطمتنان فى النفس إلى شئ كالذى يبحثه ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان فى (معجم الأدباء) واصفا إياه بأنه صوفى السم والهيبة، وواصفنا الناس بأنهم على ثقة بدينه، وملخصا منزلته بأنه محقق الكلام ومتكلم المحققين. (ج ١٥، ص ٥).

ويأتى بعد صاحب (معجم الأدباء) بقرن ونيف تاج الدين السبكي لنفايح فى (طبقات الشافعية) عن أبى حيان بطف ظاهر، وقد اجتهد فى تقصى أمر الأخبار المتضاربة، وتجرى بالتقيد والتجريح أصناف المطاعن التي ألحقت بسيرة التوحيدى، فالتهى به البحث إلى القول:

ولم يثبت عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقية فيه، وقد وقفت على كثير من كلامه فلم أجده فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس، مزدهيا لأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل. (ج ٤، ص ٢).

أتره حلق المبصرين بالمسكوت عنه من تاريخ الرجال والأشهاد، أم تره عطف الموقنين بأن الوقية بالرجال لا يعرف تأويلها إلا من التاع بجمرها. والسبكي أمدى الناس بذلك، فقد كان طلق اللسان - على ما يروى الزركلى فى أعلامه - وكان قوى الحجة حتى انتهى إليه قضاء القضاة ثم عزل وتمصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر، وأتوا به مقيدا مخلولا من الشام إلى مصر، وقال ابن كثير فيهما يروى الزركلى: جرى عليه من الخن والشقاق ما لم يجر على قاض مثله.

ما كان يكفى أبى حيان أن يمشى استخدام التناقضات التاريخية فى عصره حتى تتسوى معالم شخصيته على ماتسوت عليه، وحتى ينصقل فكره بالرسم التي أتنا بها أصحاب السير والتراجم عنه، والتي أجلت قرائنها مصنفاته

التركة الخلافية من الباب الذى لا خلاف فيه ولا خلاف عليه، بل من الباب الذى لا خلاف فى شئ إلا به، ولا خلاف على شئ إلا به: باب اللغة.

فلعل اللغة أن تكون هي الضمانة الواقية لنا من قسر القراءة، ومن تصف التاريخ، ومن ابتسار المعرفة، وذلك من أقوى الإيمان.

لقد حثلنا المصادر فى إسهاب لا يعرف الاقتصاد عن شخصية أبى حيان وعن عصر أبى حيان، وحثلنا حديثا لا يقل إسهابا فى أمر أبى حيان مع عصره: كيف اتسلك فى أحداثه، وكيف غاص بامتلاء إلى أعماق الفعل الاجتماعى والسياسى والفكرى، ثم قصت علينا المصادر ما لو أخذنا به الحين إلى التاريخ، فأغرانا بالرحلة إليه لتكون الترجمان الأمين عن الماضي، لقلنا كما يقولون: إن أبى حيان قد كان شاهداً على عصره! ولكنها الشهادة التي يتضاهى فيها الوفاق والخلاف، هو شاهد بالإيجاب على قدر ما هو شاهد بالسلب.

عاش التوحيدى جل عقود القرن الرابع وامتد به العمر - على أرجح الروايات - إلى ما يزيد على عقد من القرن الخامس، وكان له أن عاين عصر بنى بويه ببجل ورجاله وأقربائه، ولكن حظه من التاريخ أنه عاين هذه المفاصل الحرجة من كبريات أحداث الزمن، حينما يتصادف الأوج الفكرى فى امتداد حركته مع ارتباك الدولة وانحلال السيادة، فيما يشبه انحسار المد وتقلص الأطراف. وهي لحظة من التاريخ كلها خصص للراصدين، وخصصها من جوهر التناقضات التي تخشى لنا عنها.

نقرأ روايات التاريخ فنعرف أن ابن فارس قد طعن فى عقيدة أبى حيان، ونعرف أن ابن الجوزى قد حمل عليه، وتمثل المؤرخون فى ذلك بميل كان فى صاحبنا إلى التصوف وبمضاء كان فى ابن الجوزى لكل من سلك الطريق: طريق السالكين. ومن قراء التاريخ بمد أوثق من تأولوا اسمه بأنه مشتق من التوحيد، وأنه شهادة على نزوع مال به إلى أهل العدل والتوحيد، كما كانوا يسمون أنفسهم.

المكر لا يفضح دهاءه إلا هذا الثوب الحريري من الأدب الرقيق الرفيع الذي صيغت به: هي «رسالة السقيفة» التي كناها البعض بـ «رسالة الإمامة». وهي لمن تدبرها آية من آيات الفن الأدائي، والتركيب السردى، والإيماء السيمبالي. وكيف لا يأخذ عليك أبو حيان التوحيدى مجامع ألبالك وهو يركب الخطاب بتطمين موغل فى صنعة التخييل؛ إذ يقول وكأنه يروى بينما هو يروى من حيث يقول:

« هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق  
لملى بن أبى طالب رضى الله عنهما وجواب  
على له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة، فقالت  
الجماعة التى بين يديه: لا والله. قال: هى من  
بنات الحقائق ومخبات الخزائن فى الصناديق،  
ومد حفظتها ما رويتها إلا للمهلبى فى وزارته  
وكتبها عيني فى خلوة وقال: لا أعرف على وجه  
الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين، وإنها لتدل  
على علم وحلم، وفصاحة وفقاهة، ودهاء ودين،  
وبعد غور، وشدة غوص» (ص ٥ - ٦).

كان التوحيدى، إذن، رجل المساجلة، ورجل النزاع، وكان كذلك رجل الاعتراض: فكرا وتعبيرا، بل سلوكا: اعترض على هيئة الناس ومراسم الظهور بين المجتمع، فكسر العرف، وتلطف المؤرخون فقالوا عنه «صوفى الهيئة». وإنما كان كالذين يتمصون فى أيماننا ألا يتزهنوا بزينة الناس، وألا يتحلوا بما تعارف القوم عليه من كساء وطيب وهندام، ويقولون: لكم الأنافة ولنا الانعناق. وأمن بعض أصحاب التراجم فى الكيامة فقالوا إنه عرف «بقوة النفس وازدراء أهل عصره».

واعترض على السنن كما هى سنن: فى مجتمعه وفى كل مجتمع، فمأش فردا ولم يشرك أحدا فى ذاته فلم يفتن. وقال المتحدثون عنه: قد زهد فى الزواج زهدا فى أشياء أخرى. ولا نخالهم إلا مجاملين.

وإذ كان الاعتراض دينه، فقد جمعت ثورة الغضب لديه على معايير الوجود فى توزيع ثروات الوجود: عزا ومالا وجاهًا.

التي وصلتنا وقد نجت من غلالات القرون، بعد أن نجت من أم الغوائل التي فعلها بها صاحبها. ولكن الذى كان حربا بأن يجعل أبا حيان ما هو عليه، وأن يوثقه لأداء الشهادة الحبلى بالذات على زمنه التاريخى والحضارى والمعرفى، هو أنه فى الوقت نفسه قد عاين التناقض وعاشه: نعى أنه لم يشهد فقط متناقضات الوجود السياسى والاجتماعى، ولكنه حمل على كتفه مظلمة التناقض. فلقد كان عرضة لمظلمة القذف إذ طعن فى قناعاته، وما أبسر ما كانت الواقعة تأتى على الأشداء يومئذ فتوهمهم، فالغمز بالزندقة قد كان كحجارة الرجم، يلوح بها كل من يشاء على من يشاء.

ومن شاء أن يلتمس للتاريخ عذرا أو جنح به للميل إلى إنصاف الأحداث أكثر من إنصاف الأفراد الذين تقع عليهم الأحداث، لم يتردد فى القول بأن التوحيدى كأنما كان يسعى فى لهث إلى جلب البلاء عليه أكثر مما كان البلاء يسعى إليه.

والحاصل من ذلك أن أبا حيان قد نهل من عيون التناقض فى الوجود أيما نهل، وكان فى مسرح الأحداث المتضاربة المتلاطمة شاهد فمل لا شاهد عيان، كان فارسا وكان يتثنى أن يصير بطلا، وكان الآخرون أو أكثرهم يرون أنه بطل، بينما كان هو يرى أن الحظ قد قعد به عن مراتب الأبطال.

وشئ من هذا، مع كثير من أشياء أخرى، قد ألم بأبى حيان فى دفين وعيه، فغذاه بطعم الصراع، وسقاه حريق المغالبة حتى حقن أنفاسه حقنا. فإن شئت قلت قد أثر أن يكون رجل الاعتراض بلا منازع، وإن شئت قلت لم يؤثر شيئا وما كان له أن يؤثر شيئا، وإنما أثر الاعتراض أن يستبد به وينفرد بإراده حتى يسوى لنا منه رجل المكابرة بأنبيائها مريدا، ورجل المساجلة يصنعها كأنما يطهوها فى مطابخ الفكر والأدب طهوا لا يتازل فيه منازل، وهل من شاهد أقوى على هذه القدرة المجيبة لفهم من تلك الرسالة التى تركها لنا، والتى زعم أنه يروىها، وقال أكثر الناس إنه قد طهاها على نار من الصنعة هادئة ليقوع بمن يريد الإيقاع بهم فى كيد واضح

وقد نتخذ الحادثة معياراً نسير به مدى شيوع الظاهرة وصدى أطرافها؛ إذ يبدو أن إقدام النابهين على إعدام ما أوجوهه بعد تسخير العمر لتشهيد قد كان متواتراً لدى الأدباء والمفكرين بما يلفت الانتباه إلى غير أبى حيان، وقد تتوسل بالحادثة لقراءة أصناف التفسيرات والتأويلات، بحثاً عن أسباب يطلعا عليها التاريخ، فيزدنا بها فهما للعصر وفهما لمن كان فى العصر على حد ما سواه الباحث محمد الشيخ فى رسالته عن التوحيدى (ص ٦٣٥ - ٦٤٨). وقد تسلى تسلى المتأملين فى ناموس التاريخ بمقدد أضرب المقارنات بين إحراق أبى حيان كتيبه وما فعل بمصنفات رواد آخرين، ربما كان أهون عليهم أن تروى أرواحهم من أن يروا ألسنة النيران تأبى على كتيبهم بأمر من صاحب السلطان، كما حصل لأبى الوليد (ابن رشد). أو فقد أضرب أخرى من المقارنات بين محنة الأفراد عندما تجل بهم نكبة المصادر ومحنة الجماعات، عندما يأذن التاريخ بإتلاف خزائن المكتبات وأهميات المكتبرات ونفائس المدونات، فيلقى بها فى الأنهار فتتلون مياهها شهراً وتكدر فلا تصفو لتحق البيئة على من رأى.

ولكن الذى يستوقفنا على وجه الخصوص، مع أبى حيان، هو هذا التناقض فى أرج احتدامه مع الذات؛ فالرجل أليف كتب صرف العمر وهو يلقبها، ويستسخنها، ويفحص الورق وهو ورق، ثم يقلب الأوراق وهى مدونات مجلدات. فلما يفعله التوحيدى، وهو الأديب الكاتب الذى احترف صناعة الأوراق الناسخ، عندما يقدم على إحراق مؤلفاته، دلالة من سلم خاص، أول مدارجه أن الذات ترد أن تنفى بإصرار علة وجودها.

وهنا من منظور أول.

وأما المنظور الثانى؛ فهو هذه الرسالة التى كتبها بعد فعلته يرد بها على القاضي أبى سهل على بن محمد عندما عاثبه على صنيحه، وقد حفظها لنا باقوت الحموى. ويصرف النظر عن مضمون معانيه كما ترتبت، ويصرف النظر عن مدى وجاعة ما حملت من وصف وتفسير يشدان التحليل أو التبرير، فإن الرسالة هى برمتها واقعة دالة بقرينة وجودها فى ذاتها؛ هى الكتابة تنفى الكتابة، ولكنها كذلك - بما

كذلك نشأ عنده ونما حب الصراع، وكذا تيسر له أن يتقمص الحالات وإن تباينت، وليس من مفسر لما يسميه البعض بتحرره الفكرى إلا هذا، أما أن نركن إلى القول بأن امتزاج الثقافات فى نفسه هو الذى مكن له من التكوين الموسوعى، وهو الذى أناح له بعد ذلك تحسراً فى الفكر وتفتحا فى الرؤى - كما فعل زكريا لإبراهيم فى كتابه عنه (ص ٤١) - فهو تعجل بحمل العام محمل الخاص، بينما فى الخاص هنا ما ليس فى نظائره، وفى التوحيدى ما ليس فى أخلاجه من أهل عصره، وكلهم تتفقوا بثقافة عصرهم ثم أسهموا فى صنهه.

إن معاناة المتناقضات، وملزمة التفكير فيها إلى حد الارتواء بمرير انشطار الإنسان فيها، وإن النظر فى النفس من خلال مرآة المضاربة، ثم المروحة الدائمة بين أصول الأشياء وفروعها، كل ذلك هو الذى جعل الأفق عند أبى حيان يتسع للكائن؛ فى وجوده كما فى عدمه، وهو الذى جعل الخاطر لديه يتفحص للأشياء وأضدادها، وللأحداث وضرائرها، وللسملمات ونفائضها. فأفسح فى كشف الخطاء عن مخبيئات الواقع، وانبرى يهتك الأسرار مستلثاً أو كارهها أو متشكياً؛ أسرار العامة وأسرار الخاصة، فإذا به يحيط اللثام عن ذاته، وإذا به يزجج عن النفس ما دأبت على ارتدائه من أقنعة بين الناس حتى أخذ نفسه بما ظن أنه يأخذ الناس به، وانحسر بين المتحشرين فى مأزق الطريق فلم يستطع أن يقدر الأمور فى كل لحظة بما يستصير إليه، وإنما كان فى كل لحظة يتهم الأمور أنها لم تترتب على ما كان يقدر لها أن تكون، فيلمتها مستطاً عليها سخطه، وهو سخط من ظن يسيراً لى ذراع الأحداث فالتوت تحت وقع التاريخ ذراعاه.

وكانت نقطة اللاعودة.

كانت سنة أربعمائة للهجرة، وهاهو أبو حيان التوحيدى يبلغ التسعين على أرجح الروايات، وها هو يقدم على إحراق كتيبه حرقاً؛ لم يحرق ما اجتمع عنده من خزائن المخطوطات ونفائس المصنفات، وإنما أحرق مؤلفاته هو، تلك التى صرف لها حريق العمر واتخذها الغاية بعد أن كلت عن أداء الوسيلة.

لقد استوت شخصيته على القلق: القلق بما هو بحث دائم عن مركز التوازن بين التجاذبات؛ لا من حيث هو ركن إلى الهم واستقرار في الكأبة، على ما قد يتراءى للنظرة المجلى. وما (الهوامل والشوامل) في بنائه إلا شاهد على أن أبا حيان قد سكنه هاجس اللغة، فهو إعلان عن التضج الذي تحققه يومئذ ثقافة السؤال بوجهيها: ثقافة التسأل التي مركزها الذات السائلة، وثقافة المسألة التي مركزها الآخرون والذات تسألهم.

إنه سؤال القلق كما أوضحناه - وليس سؤال التردد ولا هو سؤال التكرار - هو السؤال الذي ينفي في مبتدئه صلاح الموقف الوثوقي، ليبشر بوجاعة الموقف الناقض بحثاً عن الحقيقة إن استقرت، أو اقتناصاً لها في ثوبها وهي تقفز أمام صائلها من مريض إلى آخر. وإن عقلاً تروّض بالصيد وصقله مران القفز وراء بنات الأفكار ليس بوسع أن يطمن إلى المسلمات، وليس بوسع أن يوقع على صكوك الحقائق الثابتة توقيع البياض.

ولم يعرف السؤال عند أبي حيان حدا يقف عنده، ولا أقر بحاجز يترتب دونه. فأسقط من قاموسه محظورات السؤال حتى مكن الناس من نفسه يتسألون عن سؤاله: سأل عن الموت، وسأل عن الانتحار وألح في السؤال، سأل: «ما السبب في [أن] الذين يموتون وهم شبان أكثر من الذين يموتون وهم شيخوخة؟» (الهوامل: ٢٣٨). وتحدث لنا عن ابن غسان البصري المتطلب وما ألم به حتى دفع بنفسه إلى اليم فانتحر غرقاً (الإمتاع: ٢ - ١٦٩)، وأفاض في هذا الموضوع الشائك الموهض بحثاً واستفساراً حينما خص أقسام الوجود بإحدى «مقابلاته» انطلاقاً من حادثة زانها، إذ يقول:

«شاهدنا في هذه الأيام شيخاً من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخل يوماً منزله ومد جبلاً إلى سقف البيت واختنق به، وكانت نفسه في ذلك» (المقابسات: ٢١٩).

ولم ينفك التوحيدى يقلب أمر الموت والإقدام على الموت حتى سأل:

صيفت عليه من شر فنى وتشكيل سردى وتمقب للأدلة - هي الكتابة تحي ما مات من الكتابة؛ وظل أبو حيان يفضلها صورة للكتابة سواء أعبرت بالسلب أم دلت بالإيجاب، وظل جسراً عليه المسلكان ذهاباً وإياباً: مسلك الكتابة ومسلك الحضارة.

- ٢ -

إن سيرة أبي حيان التوحيدى هي بعد ذاتها نص يقرأ، ولكنه نص سيميائي قبل أن يكون نصاً لغوياً، هي نص مفرداته الوقائع، وقرائنه شهادات الآخرين عليه، ودواله بعض ما أفاض هو نفسه عن نفسه، وما أفاض به هو نفسه عن نفوس الآخرين من حوله. وكل ترجمة لسيرة أبي حيان تأتينا بها المصادر الأمهات، فإنما هي نص لغوي لا يقيد أن نقرأه إلا بمسلمات المجهز السيميائي حيث للدوال مدلولات، وللمدلولات مدلولات أخرى هي من الثاوي وراء النص يستتبط ما وراء اللغة لإجلاء المسكوت عنه.

ومن أفراننا قلعل متأولاً بتأول كل خطاب يصاغ عن أبي حيان في أي زمان على أنه خطاب ذو شترتين: أولاهما باللغة، وأخرهما بالعلامات، مما يجعل الكتابة عنه أو عن مجانسه ضرباً من السعى إلى تشييد منصة التقاء فكري مبتغاه تسوية منبر إجماع ثقافي. وذلك حينما نقرأ الكتابة على أنها لغة تحمل المضامين التي قرأناها ليست من اللغة وإنما هي من لغة اللغة. وعندنا فقط يصعب الحديث عن حياة أبي حيان تواملاً جديداً مع التاريخ؛ إذ يكف عن أن يكون تكراراً للترجمة ليصبح إعادة إنتاج للسيرة. ومن إعادة إنتاج السيرة يتشعق إعادة إنتاج دلالتها.

وأعظم المسوغات لهذا الذي نرد تخومه بالمرآنة على المنهج وبكل ما يلفت به من محاذير المقامرة، أن أبا حيان التوحيدى - وهو الشخصية الإشكالية بلا خلاف - لم يستول على خاطره شيء كما استولى السؤال، ولم يسجد بخاطره شيء كما استبد الحوار، وليس إلى السؤال من سبيل إلا اللغة، وليس إلى استتراج الحوار من سلم إلا سلم اللغة، فالتوحيدى بمرته علامة مبناه السؤال ومعناه اللغة، ولا يتركه عنه شيء كما يتركه من أمره سؤال اللغة.

ثم يأتي جواب مسكويه برواية التوحيدى وبصياغته  
ويتشابه.

ولكن الجواب الكبير عن سؤال الوجود والعدم، وعن  
المادة والكمال، وما إلى ذلك من معضلات العقل، لن نلغاه  
حيث دأب الباحثون أن يفتشوا عنه، ولن نظفر به فى حديث  
أبى حيان عن الموت، فهناك نظفر بالجواب الناقص؛ أما  
الجواب الأشمل الذى دلالاته دلالة قرآنية أكثر بما هى دلالة  
لفوية، فملينا أن نلتصمه فى مصنف آخر: بوجوده فى ذاته  
بدءاً، وبأبوابه تثنية، وبمضامينه تثليثاً عميقاً. هو «رسالة  
الحياة» فلا يتبهرها متبر إلا أنزال من خاطره وسواس الانتحار  
كما ظن الظانون أنه راود صاحبا.

لقد سأل أبو حيان عن كل شيء؛ لأن السؤال كان أمامه  
باباً مفتوحاً على الدوام، وسأل - فيما سأل عنه - عن السؤال  
ذاته:

«لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا  
يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى روض؟ بذلك  
على هذا أن الموقن بالشئ متى شككته نرا فواده  
وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهدت  
الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحاً ولا ترى منه إلا  
عوا ونفورا» (الهوامل: ٢٨٧ - ٢٨٨).

هى فلسفة السؤال تنمط على منهج الشك كى ترسى  
على التوق إلى اليقين باقواء الاستسلام إليه.

إن ثقافة السؤال هى الثقافة التى تران على العميرة،  
وتران على إخصابها بواسطة الشك المنهجي قبل أن يتخلق  
«الشك المنهجي». ولعل الذى حصل لأبى حيان أنه أراد أن  
يزدح فى الناس حب الشك فى المسلمات، فإذا بهم يشرعون  
بتطبيق الشك عليه فأنسقطوا عنه يقينهم به، فتسلط الشك  
على سلم القيم ووقع السؤال على غير مرابطه.

ولكن سؤال التوحيدى مرتبط باللغة؛ لأنه قرين موضوع  
وقرين أداة، وهو بهذا التقدير صنو التواصل وما أزمته  
أبى حيان بعد مضمون القول سوى أزمة تواصل مع الآخرين  
حول قنات القول: فى الذوات وفى الأحداث وفى المنافع.

«ترى ما السبب فى قتل الإنسان نفسه عند  
إخفاق يتوالى عليه ويقر يروح إليه، وسال تمنع  
على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه وأمره،  
وعشق يضيق ذرعاً به ... وما الذى يتصب أمامه  
ويستهلك حصافته ونذله عن روح ساكوفة  
ونفس معشوقة وحياة عزيزة» (الهوامل: ١٥٠).

وتعجل الدارسون أمرهم فوصلوا وصلاً مسترعاً إحراق  
التوحيدى كعبه بجديته عن الموت وعن إقدام المرء على اختيار  
الموت، فقالوا إن فكرة الانتحار قد راودت أبى حيان، على حد  
ما قال الباحث محمد الشيخ (ص ٥٠٨ - ٥١٢)، ولم  
يتروا فى كامل السياق الذى ورد فيه حديث التوحيدى ولا  
سيما فى (المقابس)، والسبب فى كل ذلك هو الوقوف  
بالقراءة عند منظار الهندسة المستوية؛ حيث الطول والعرض  
فى النص لاغير، أما هندسة البعد الثالث فهى التى تجمع  
قرائن النص اللفوى إلى قرائنه السيميائية المتخفية. وليس  
الخروج بالسؤال إلى تأويل حال صاحبه إلا منزعا يؤكد  
اصطدام ثقافتين: ثقافة الإقرار وثقافة الاستفسار، يؤكد  
تواجه قناعتين: قناعة الجزم بقناعة الوافدة على محك  
الاستدراج والشك، ويؤكد تباهن هيتين: هيئة التأهب  
للتزكية أمام التهيؤ لقبول الطرح المضاد.

فالسؤال عن الموت الاختيارى يتيح فرصة الكشف عن  
مكونات النفس وعن تفسيرات العقل لمعضلة الخلق والوجود:

«سألت بعض مشايخنا بمدينة السلام عن رجل  
اجتاز بطرف الجسر وقد اكتشفه الجللازة  
[الشرطة] يسوقونه إلى السجن فأبصر موسى  
وميضاً فى طرف دكان مزين فاعتصمها كالبرق  
وأمرها على خلقومه فإذا هو بخور فى دماغه قد  
فارق الروح وودع الحياة. فقلت من قتل هذا  
الإنسان؟ فإذا قلنا قتل نفسه فالقاتل هو المقتول  
أم القاتل غير المقتول، فإن كان أحدهما غير  
الآخر فكيف تواسلا مع هذا الانفصال؟ وإن  
كان هذا ذلك فكيف تفصلا مع هذا  
الانفصال؟» (الهوامل: ١٥٢ - ١٥٣).

هي أزمة فيما وراء اللغة قبل أن تكون أزمة في اللغة. من هنا تحول الاعتراض الذي احترفه التوحيدى إلى امتحان مع المجتمع: هو امتحان المقبولية لديه، فالجماعة حول الفرد هم الذين يحولون ثقافة السؤال وكتابة اللغة من قول رافض إلى قول مرفوض، ويحولون صاحبه من قاتل مقبول إلى قاتل منبؤ. والذي حفر أخاذه الانشقاق بين الفرد والجماعة حينما سعى إلى زرع بذور ثقافة السؤال وسط ثقافة الأجوبة الجاهزة، هو التزامه بالطريقة الحوارية والإصرار على سنن المشافهة، حتى ولو تحولت الكتابة إلى مؤسسة مستوية الصرح.

فحين في ستم القرن الرابع قد بعد بنا العهد عن سطوة الملفوظ وسلطة الرواية مما كان سائدا إلى مطلع القرن الثالث. فلماذا يظل أبو حيان وفي كل هذا الوفاء لسنن المشافهة! لأنه كان يحمل في أرجاء كتابه سوس السؤال! أفلا يكون في ذلك سبب تحول التوحيدى لدينا اليوم إلى تركة تجتمع حولها الأسئلة: سؤال الأدب، وسؤال النقد، وسؤال اللغة كيف تتركب وكيف تعدد وظائفها فتتباين تبانيا خصيما، وهو سؤال المعرفة حين تلتقي روافدها في حوض جامع. فمن أين نشأت معالم هذه الثقافة وفي أي رحم تخطت نطفتها!

إن ما لا ضرورة للإسهاب في إقامة البرهان عليه أن أباحيان التوحيدى قد مثل امتدادا للإراث الجاحظى كأجلى ما تكون عليه صورته بعده. وإذا كان الجاحظ قد عاش بين سنة ١٥٠ للهجرة وسنة ٢٥٥ وكانت حياة أبى حيان على الأرجح بين سنة ٣١٠ وسنة ٤١٤، فمسافة ما بين تأليفين من تأليفهما على وجه الافتراض لا يمكن أن تقل عن خمس وسبعين سنة في أقصر الاحتمالات. أما أبعد مسافة، فلا يستبعد أن تصل إلى حوالى قرنين ونصف، لو افترضنا أن الجاحظ بدأ يصنف فى سن العشرين - أى حوالى ١٧٠ للهجرة - وأن التوحيدى قد ظل يكتب إلى آخرهات حياته مع مطلع العقد الثانى من القرن الخامس، أى قبيل وفاته سنة ٤١٤ للهجرة.

ولقد مثل الجاحظ في تاريخ الثقافة العربية منرجا بينا لا فقط من حيث هي مادة فكر ومضمون أدب وزاد علم وتدوين تاريخ، وإنما على وجه الخصوص من حيث هي

مؤسسة ذات آليات لاختزان المعرفة وصيانتها وتأمين انتقالها، ثم من حيث هي آليات بنى تواصلية لها قوانينها الذاتية ولها مراسمها العرفية ولها أدواتها الإبداعية. إن الجاحظ في ذلك مفرد نهجين في مسار التشكل الحضارى والمعرفى، هو مفصل ثقافتين: ثقافة دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوى وهمت بعبور قنوات التدوين والكتابة، لا من حيث هي حظ ورسم ونسخ وإعجام وتفسير واستنساخ وترسل وإيساك أزمة ووصف دواوين، وإنما من حيث هي رمز للمؤسسة الثقافية المحضنة لإنتاج المعرفة، تلك التى يكون فيها «الكتاب» قرينة واسمة للمشاقفة، ومن أجل هذا أفاض الجاحظ بإسهاب على امتداد الجزء الأول من (الحيوان) في الدفاع عن الكتاب بوصفه فكرة مجردة، ومرجعية رمزية تقابل المشافهة.

ويأتى أبو حيان فيتحخذ من أبى عثمان معلمه الأول. ولفرد ما جاس في موحيات الأدب الجاحظى، تميز عليه أن يرى الأشياء بمجهر الزمن المتحرك، فلم يخطر له أن نقلة نوعية قد أخرجت في مجال الآلية الثقافية، ولا أن فقرة كمية قد تحققت طبقا للفواصل الزمنى، وقد رأيناه، ولوجعنا طرفيه وقسمنا الخارج منهما على الاثنين لإدراك معدلهما لأنفينا قرنا ونصف القرن من الزمن المرفضى. ولم يرد على وعى التوحيدى ورودا صريحا أنه في بعض القضايا - المتصلة بدلالة اللغة أولا ثم ببلاغة اللغة ثانيا - سيكون على موقع مغاير لموقع الجاحظ، ولا سيما في منتهى خصوصية الوظيفة الشعرية للغة.

والحقيقة أن التوحيدى قد وقع في أسر الانبهار الجاحظى:

وأنا ألهج - أهلك الله - بكلام أبى عثمان، ولئى فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتى لكلامه فإن فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة (البصائر: ٢ - ٢٧٩).

والأكثر دلالة وتفصيلا من ذلك ما يرويه عن شيخ من شيوخه عن ثابت بن قرة من أن الأمة المحمدية قد فصلت على جميع الأمم بثلاثة رجال: بعمر بن الخطاب وبالحسن البصرى وبأبى عثمان الجاحظ:

صالحا طيلة القرن الثانى أو الثالث قد بقى صالحا بكل تلابيه على امتداد القرن الرابع وبعده.

لقد التقت على أبى حيان الموسوعية المطلقة وثقافة الماوراء، وتفاعلت كلتاهما مع الهموم التى كان يحملها: هم المسألة وماجرس اللغة التى بها الحوار وبها السؤال وبها الجواب، وهذا الهم الأكبر الذى هو الهاجس التواصلى فى كنف المناقضة بحكم استنفاث الشك فى المسلمات، وهو هم ما كان أحد بلاه كما كان أبو حيان يولوه ويملو مآثره التى تقع على الفكر وآثاره التى نأتى منه على الذات.

وفى مفترق هذه الجداول بكل مواردها: للمعارضة بدءا والمتصافرة حجما، تشيدت الوظيفة الكبرى التى أداها أبو حيان - وقرائن القصد من لدنه أضعف من دلائل الانساق - ألا وهى وظيفة التدوين فى أصنى دلالات اللفظ، فلقد تحول بالأدب من مهمة الرواية التى هى نقل الماضى بصيائنه فى الحاضر، إلى مهمة التدوين التى هى تسجيل الحاضر لصيائنه فى المستقبل: هى وظيفة الإدلاء بالشهادة التاريخية مع العمل على تسجيلها، وهكذا تتحول الكتابة مع أبى حيان إلى مؤسسة توثيقية من الطراز النادر الرفيع. وهكذا، يكشف لنا التوحيدى عن الكتابة وتكشف لنا الكتابة عنه: كتابة تشهد على التاريخ ويشهد التاريخ على صدقيتها. والأواصل بين المنبرين هى اللغة: إذ تودى وظيفتها الشفافة عما لم يكن كفيلا بأن يجلب الراحة إلى قائلها ولا إلى مدونها.

ولقد أراد التهذيب الحضارى أن يزواج بين الفعل ورد الفعل: كان التوحيدى كحامل «كاميرا الكتابة» يسجل بالصورة كل من تقع عليه عينه، بمن فى ذلك من يماغتهم وهم متلبسون بالزيغ الفكرى أو الروغان النفسى أو حتى الانسياق السلوكى. ولم يكن يتحرج من أن يدور بين الغيبة والأخرى علسة الكاميرا على وجهه بأشعثها السنية النافذة إلى ما تحت السطح، وكان يفعل ذلك دون أن يوقع على ميثاق فيليب لوجون: ميثاق السيرة الذاتية.

لهذا كله، يترشح ما خلفه لنا أبو حيان ليكون شاهدا طليما خصيبا بين أيدي المؤرخ وعالم الاجتماع ودارس المؤسسات السياسية فى تاريخ الدولة العباسية، وشاهدا منتظما

«فإنك لا تجد مثله. وإن رأيت ما رأيت رجلا أسبق فى ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا، ولا أمد نفسا، ولا أقوى منه، إذا جاء ببيانه خجل وجه البليغ المشهور وكل لسان المسحفر الصبور، وانتفخ سحر العارم الجصور، ومتى رأيت دياجة كلامه رأيت حوكا كثير الوشى، قليل الصنعة، بعسك التكلف، حلو المجنى، مليح العطل له سلامة كسلامة الماء، ورقة كرقعة الهواء، وحلاوة كحلاوة الناطل، وعزرة كعزرة كليب وأثل، فسبحان من سخر له البيان وعلمه، وسلم فى يده قصب الرهان وقدمه، مع الانساع المعجب، والاستعارة الصائبة، والكتابة الثابتة (البصائر: ١ - ٢٣١ - ٢٣٢).

وهل أدل على أن التوحيدى قد فرض نفسه الوريث الشرعى الأول لأبى عثمان من تأليفه كتابا بعنوان (تقرظ الجاحظ)، هو من مصنفاته التى لم تصلنا (الشيخ: ٨٥٧).

ولكن الأثر الأكبر الذى - حسب تقديرنا - للإثر الجاحظى فى تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية، هو التمسك بالموسوعية فى سمتها الأولى التى هى السمة المطلقة. فالقرن الرابع، وإن استبقى الموسوعية الفكرية، فقد نحتها نحتا جديدا، إذ زرع فى حناياها بذور الاختصاص المعرفى داخل الدائرة الثقافية العامة، مما أوجد ما قد نسميه بالثقافة الموسوعية ذات المرجعية المتخصصة. وكل أعلام القرن الرابع شهدوا على ذلك، سوى أبى حيان.

والأهم - فى سياقنا المخصوص هذا - هو أن الملامح المتنوعة التى وسمت شخصية أبى حيان قد اجتمعت عليه من روافد متباينة كانت تعتمل لديه احتمالا منهجيا، فينبسط هو مع امتداداتها حتى تتكثل لديه مخزونا ثقافيا يغرز نفسه لنفسه مكونه المعرفى، ولقد أكسبه إعراضه عن حتمية النسق التاريخى فى توالى الظواهر الفكرية حرية لم يصادر عليها الآخرون من أقرانه الذين صنعوا زيادة القرن الرابع. فلا أحد منهم - ومن أى حقل من العلوم والآداب اصطفتته - بقادر يومها أن يلقى من نبضه الذهنية قرنا ونصفا من الزمن الحضارى فضلا عن الزمن المعرفى، ليخيل نفسه أن ما كان

هذه التي كان حضورها في ثقافة العصر حضوراً اضطرارياً؛ بحيث لم يعد التزود منها بالنسبة إلى الأديب والناقد والمؤرخ والمشتغل بأمور الشريعة وقضايا العقيدة بذخاً مسرفاً ولا ترفاً بين الكماليات.

وكان أبو حيان في مجال المعارف الأذن المصنفة لكل شيء وعلى الدوام، وكان العين الفاحصة، وكان كذلك الصدى الحاكي في غير ملل، ومع هذا وذلك هو المنظار المنخص الكفيل بالنقد والتقييم.

لقد تمكنت الكتابة على يد أبي حيان من حمل أمانات متعددة، وتمكنت أيضاً من الوفاء بمقاصدها المتضافرة. تمثل صاحبنا ثقافة يبعثه الفكرية وسط الأمواج المتلاطمة بين مجاذبات السياسة والعقيدة، ودخل حلبة الجدل شاهداً وفارساً في الوقت نفسه، وكان الحاضر المواقف في أقوى مرجعيات الإنتاج الثقافي وأكثرها انتشاراً وعتواً، وهي هذه، المجالس التي أفرزها التهذيب الحضاري فجود صيغها حتى ارتقت إلى منزلة المؤسسات المعرفية الطليقة التي لا تعرف دستوراً تأم به غير دستور الغلبة الفكرية، وكان لزاماً أن تتطور صناعة الأسلحة في ساحة النزال الفكري بكل أنواعها؛ الأسلحة الجدلية والمنطقية والبيانية.

وما (الإمتاع والمؤانسة) بأجزائه الثلاثة إلا لمرّة مجلس من هذه المجالس، وكان أبو حيان يسجل في كتبه - كما يستخلص الباحث محمد الشيخ:

«صوراً لحرية الرأي والتفكير والتعبير رائعة عندما يسجل محاضرات الجلسات كما يسميها الأستاذ أحمد أسنن للمجالس التي كان يقدّمها الوزراء والعلماء، فيبدل على نشاط ذهني فلسفي عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنصراني واليهودي والمجوسي، لا فرق بين هؤلاء جميعاً. كما كان يشترك فيها أيضاً اللغوي والنحوي، والفقيه والمتكلم، والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء، كل ينهل من هذه الموارد كيف ومتى شاء، دون قيود أو حدود» (ص ٢٢).

وهل كان لأبي حيان أن يأتينا بهذه الصيغ الراقية من الكتابة الحضارية لو لم يكن حظه من الثقافة الفلسفية

عنديا بين أيدي الأديب ومؤرخ الأدب، وبين أيدي الناقد والمؤرخ للوجهات التقليدية عبر الأعصار العربية، ولمه بهذا قد استحق شهادة السبكي عندما قال إنه إمام في النحو واللغة والتصوف والفقه، ولم يهمل أنه إمام في التاريخ (طبقات: ٢١٤)، وقبله قال عنه باقوت الحموي: كان متفتناً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام، كان فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وضلة وفصاحة ومكنة (معجم: ١٥، ١٠، ٦).

### - ٣ -

لقد كان أبو حيان التوحيدى صورة متميزة من صور القرن الرابع مثلما كان القرآن الرابع صورة متميزة من صور الحضارة العربية الإسلامية، ويكفي أن نعرف أنه تخرج - من بين من تخرج على أيديهم - على أبي سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) وعلى بن عيسى الرماني (٣٨٤) وأبي سليمان المنطقي (٣٩٠)، ولا يفتونا أن التلمذ يؤمّد كان رفقة ومخالطة تنتهيان إلى صداقة في العلم، أكثر مما كان ترابوية تعليمية.

والقرن الرابع قد كان منصة الذروة في الخط البياني من حيث التراكم المعرفي عند أهم الحقول العلمية والمجالات الفكرية، ويكفي أن أم المعارف التي هي الموضع الأول لسائر العلوم، وهي المعرفة اللغوية، قد أدركت قمة نضجها بالكمال العلم الذي هو فلسفتها والذي هو ظهيرها الإيستيمي، نعى علم أصول النحو، وذلك مع أبي القاسم الزجاجي (٣٣٧ هـ) في (الإيضاح في علل النحو)، وأحمد بن فارس (٣٩٥) مؤلف (الصاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها)، ومع شيخ النحاة أبي الفتح بن جني (٣٩٢) صاحب (الخصائص)، وكلهم أعمدة مركزية تحت معمار التراكم المعرفي الذي شيد القرن الرابع.

ولكن كان علم أصول النحو في مجال المعارف اللغوية هو البديل المكافئ لعلم أصول الفقه في مجال المعارف الشرعية، فإنه قد كان في اللحظة نفسها الثمرة النجية للمصاهرة التي تمت بين كل العلوم من جهة والفلسفة من جهة مقابلة،



بخلقية حضارية يتبارز فيها الإنجاز العربى والإرث الإغريقى عن طريق سفيريهما: النحو والمنطق، فإن الدقائق التى كانت لحمة ما كتبه لنا أبو حيان والتمقيبات التى كانت بمثابة السدى يتخلل تلك اللحمة، كما يؤكد، بوجه قطعى، هذا الهاجس المعرفى العميق: إنجاز السؤال حول العلم، وسنائه المنهجية، فمسالكه البرهانية، ثم بيناته القينية.

ولسنا فيما نذهب إليه بمناولين. والأمر ليس استثناء طراً على كتابة أبى حيان، فما هو فى الليلة السابعة ينشئ لنا خطاباً نقدياً متكاملًا يقيم على المفاضلة بين علم الحساب وعلم الكتابة، بما هي إنشاء وبلاغة وحسن استدلال، وإذا به يكشف مكونات المؤسسة المالية ضمن مؤسسات الدولة بكل دواوينها، وإذا به يفصح عن خبرة بشؤون العمل السياسى فيسلط أشعة وعيه الفلسفى النقدي بما يصبره حكيمًا يشخص عصر الوصفات الثقافية السائدة، وهو فى أثناء ذلك حريص على ألا تنسى التزامه الفكرى بالمنافعة عن الأدب وعن وظيفة الأدب بكل سرائر الفوضى النقدي. (الإمتاع؛ ج ١، ص ٩٦ - ١٠٤).

لقد تملك ثقافة السؤال أبى حيان لأنه نهل من مورد الفلسفة، ولأنه نهل بما يتخطى حدود الضرورة له منها، ولأنه كذلك لم يشأ أن يفارق وضعه الأول الذى هو الأدب المدون والمتأمل، فلم يستبدل بقانونه الأساسى الذى هو ميثاق اللغة والأدب والنقد دستور الفلاسفة. ومن هذا المنهج اللطيف، نشأت معالم أبى حيان التى إذا ماثلتها معالم الآخرين من أوجه فارقتها من أوجه أخرى، فيكون لزوماً أن تنتم أشنات السمات من أعلام متعددين حتى تحصل على جماع ما توفرت شخصيته عليه.

فلا يفتأ أبو حيان يخلل أحاديثه - ما اقتضب منها وما أطل - بشواهد تتخذ مرجعياتها من الفلسفة اليونانية فتطرد إحالاته على أرسطو، وتتوارث إشاراتُه إلى أفلاطون، وحين وقف عند موضوع إخوان الصفاء عالج أمرهم فى سر حركتهم وفى أسرار مذهبهم، كما لو كان الفيلسوف المستوفى لشروط الاكتمال.

وأبعد من ذلك وأروع ما صنعه فى «رسالة الحياة» وهو يفصل المفاهيم ويرتب المتصورات ليلحق المثل بمثله، ويميز

متجاوزا القدر الذى كان يظن أن الأدب فى حاجة إليه، وهل كان له أن يصوغ كتابته هذا الصوغ لو لم يكن سؤال اللغة واقعا عليه وقما ضاعطا، من حيث يشعر حيناً ومن حيث لا يشعر فى أغلب الأحيان.

لم تكن محاورته مع مسكويه فى النفس والروح والأخلاق والفلسفة والتاريخ أسراً هيناً، وهو الذى طوع الكتابة إلى لغة سائلة ولغة مجيبة.

وما كان لنا أن نعرف من أسرار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ومن أسرار رسائلهم شيئاً ذا بال، فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، لولا هذا الاستطراد الكاشف الذى اتساق إليه فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وهو يدون لنا وقائع الليلة السابعة عشرة مجيباً عن سؤال يتصل بما ينسب إلى الحروف المخطوطة من تأويلات رمزية (ج ٢، ص ٣ - ١٨)، فإذا به يتحدث إلينا عن هؤلاء الجماعة وعن تصوراتهم وعن حوافزهم، بما يغدو وثيقة مرجحية بيد المؤرخ للفلسفة الإسلامية بلا منازع.

وهل كنا ننعم بالشريط التسجيلى الكامل لأشهر مقارعة يستمحيه بين علمين ركيزين من علوم مخزونا التراثى هما علم المنطق وعلم النحو لولا التنبيه الخاص الذى كان يسم ذهن أبى حيان، ولولا اتصافه العميق والتزامه الضالى فى هذه الثقافة الموسوعية التى لا تهادن فى أمر الدقة ولا تتنازل عن حرمان الاختصاص. والأهم أنه جاعنا بتسجيل حى ترى يمثل وثيقة غالية، لا فقط بيد عالم اللغة وعالم المنطق، وإنما أيضاً بيد الباحث فى سوسولوجية الثقافة: كيف تهيات المناظرة، ومن أطرافها، والذين حضروها، وكم كانت من راقدها، وكيف هيأته، وبم علق من رفع إليه أمرها، ومتى وقعت على وجه التحديد، وفى أى موضع اجتمع المتناظرون والأصابع إلى غير ذلك من تفاصيل البنية الثقافية المحضنة آليات إنتاج المعرفة يومئذ. (الإمتاع؛ ج ١، ص ١٠٨ - ١٢٨).

وليست مفاضلة العلوم بعضها بالنسبة إلى بعض ترفاً جال فى ساحته الفكر تحت حافظ الذبح الثقافى أو بفعل التخمّة الأدبية، وإنما هي حيرة عميقة تتحرك من موقع السؤال الفلسفى وتحاك على طراز اللغة الراقدة العاقلة. ولكن بدا فى مناظرة أبى سعيد السمرافى ومتى بن يونس الفتائى ما يوحي

الدقة متاهي الاختصاص: أصناف الحياة، بعد أن رصدها وانتقلها نصوصاً من أميترس، وسقراط، وسوقلس، وأفلاطون، وديمقراطيس، وفينساغورس، ولدونطس، ولنيقوماخوس، واتكاسغورس.

لقد ذهب البعض إلى أن هذه الثقافة الفلسفية قد أورت صاحبها قدرة ينداجوجية أسبغ عليها هو من جانب صياغته الفنية، فتحوّلت الكتابة الفلسفية بذلك إلى كتابة أدبية وتحول الفكر الفلسفي مع أبي حيان إلى ثقافة شعبية على حد ما ذهب محمد الشيخ:

«دراسة أبي حيان هامة من حيث إنه يعتبر رائداً لحركة الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين قاموا بدور هام حين أحالوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها الجمهور، وبمثل من معينها شئ ألوان المعرفة التي جال أبو حيان في مختلف جوانبها، كما استطاع أن يعرض لأهمّ المشكلات الفلسفية وأعقدها بلغة أدبية رائعة» (ص ١٣).

إن هذا الملعب في الظن يعني أن الكتابة الأدبية قد سخرت نفسها إلى خدمة الفلسفة. والحقائق الفائرة أن التوحيدى قد اتخذ من الفلسفة خادمة لكتابه عامة وكتابه الأدبية على وجه الخصوص. وكم هي مراوغة في دلالتها تلك الصيغ المقامة على التوازى بالجناس والسجع، من مثل «فيلسوف الأدباء» و«أديب الفلاسفة»، ومن مثل ما سيقال عن رهبين المهبسين في المرة: «فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة». فهي صيغ مسكوكات لا تمكّن من دلالة مقبوضة، لأنها تجيز لك الكثير من الدلالات.

وما صيغ عن التوحيدى إن هو إلا تأول بالظن لعبارة ياقوت الحموى إذ يقول - وكان يزن ما يقول - عن أبي حيان: «هو شيخ في الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين». فقد وضع الإصبع حيث يجب أن توضع: فأبو حيان لم يكن هاجس كما سكت هاجس الكلام، لذلك استحق الشق الأول من آخر العبارة المأثورة (محقق الكلام) سواء أجمعنا لفظ التحقيق على صيغة اسم الفاعل أم على صيغة اسم المفعول. ولم

الضد من ضده، فنترك عندئذ صريح الإدراك كيف تتلمذ على الذين تخرجوا مباشرة على أبي نصر الفارابى. ولكننا نتابع الرسالة؛ فإذا به وقد انتهى مما ألفه بذاته واشتقه من مكنون رؤيته ينتهج نهجاً طريفاً؛ إذ يقدم مجموعة من الشواهد الفلسفية هي في مصطلحاتنا اليوم مجموعة نصوص متخيات ومختارات.

ولكنها مختصرات اجتمع فيها التركيز والاختزال؛ فاختار لها لفظ «اللمع»؛ كأنها الومضات البراقة الكاشفة مما يستغنى به العارفون عن الإسهاب. وسيكون لهذا المصطلح بعد التوحيدى شأن في آليات المعرفة من خلال رسم المصنفات، عندما يضع أبو إسحاق الشيرازى كتابه في أصول الفقه ويسميه (اللمع)، ويكتب إمام الحرمين عبد الملك الجوينى (لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة) فيحاكيه أبو البركات الأنبارى بعد أمد واضعاً (لمع الأدلة في أصول النحو)، وكان أبو نصر السراج قبلهم ومنذ أمد أبى حيان قد ألف كتابه (اللمع في التصوف) -

يقول أبو حيان في «رسالة الحياة»:

«ونرجع إلى ما وعدنا من إضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم إلى ما تقدم فإن في ذلك معونة لما مضى، وتنبه على حقيقته، ونفياً للشبهة إن عرضت فيه، وإن وجدنا قوة في الكلام على شئ منها وصلناها بما يزيدها صقلاً عند السمع، وزيدها جمالاً عند الفهم، وكسبها لفة عند النفس» (ص ٦٣).

إنه التنظير لقوانين التأليف في بعدها البيلاجوجى.

وإنه التأسيس لآليات الصقل المعرفى.

وإنه الاستخلاص التجريدى لملاقة العلم بكل أطرافه: منشئين ومستهلكين.

وإنها الحيرة في مصلاق المعرفة وفى مقبوليتها.

إنها استراتيجة المناقشة.

هى الكتابة عن الكتابة.

ولكن الشاهد على دقة ثقافته الفلسفية واتساع مرجعيته فيها أنه يأتينا بهذه المختارات وهى فى موضوع واحد بعيد

ولكن القراءة الفائرة إلى أعماق المقروء من تراثنا فى اللغة والمعاجم، توقفتا على أن الرؤى كانت على سمتين: جند يقرون بأن الترادف ركن من أركان الدلالة، وجند شق عليهم التسليم به، ومن هنا - حسب فطنا - نبتت مبرسة أخرى لا تمنى بالبحث فى المشكل وفى التشابه وفى المشترك وفى الأضداد، بقدر ما استهوها البحث فى الفروق، ولو كان لنا أن نجازف بتصنيف أى حيان لقنا بلا تردد إنه من مبرسة الفروق: لا يؤمن بتطابق الأنفاظ ولا بتماهى الدلالات، ولكنه من القائلين بأن لكل ملفوظ حقلا من المعنى إذا تناظر مع حقل أى ملفوظ آخر فلا بد أن يتزاح الحقلان، ولو بنسبة مبرسة هى سهم خلال المعنى من المعجم قبل التداول.

وهى أقوى دلالة على أنه قد حمل هم الفروق وإستياس من صبر الناس على شقاتيقها من قوله فى معرض رسالة الحياة: «إذا تشابهت الأسماء فى الفرق بينها كما أنه إذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها» (ص ٦٠)، فكأنه خطاب المدهى الذى يملن الاتهام لأن الخلط بين الدلالات فى عرفه جنحة ولكنه فى الوقت نفسه خطاب المرافعة، لن تلتين قناته كلين قناة المرين حوال من حوله من مبردين.

وهل أدق لطافة فى هذا الباب من استطراد السؤال قبل استطرادات الجواب مما أبنى عليه كل (الهوامل والشوامل)؟

بل هل من سر أكثر كشفا وأبعد إيحاء فى هذا الباب من تواتر الثنائيات فى العناوين التى كان يختارها لمصنفاته بصرف النظر عن تحديد نقط التماس بين الزوجين أعلى محيط التشابه أم على محيط المتخالف. فمناط الأمر فى رسم دائرة الفروق بين الأزواج الثنائى: (البصائر والذخائر) و (الصدقة والصديق) و (الإمتاع والمؤانسة) و (الهوامل والشوامل) وكلها وصلت، و (المحاضرات والمناظرات) مما لم يصل.

والفروق الدلالية التى يهيم بها أبو حيان ليست فحسب فروقا لغوية محكومة بسياس المعجم، وإنما هى ذات امتدادات بعضها تداولى اجتماعى، كتنشريفه بين العفة والزناة، وبعضها مصطلحى معرفى، كفصله مفهوم الفصاحة عن مفهوم البلاغة. وانتظر إليه وهو يصطنع الطريقة الحوارية ويتنهج مسلك مقاعد التعليم، سلاحه السؤال الذى لا يفارقه، معلما أو متعلما:

يتلبس به سلطان كما تلبس به سلطان العقل، لذلك كان يكتب كلاما يتقاطر أدبا ويؤلف فقرا تتساقى شربة، ولكنه كلام على التحقيق لا على التخجيل، وكان يحرص فى أعماق الفكر النظرى ويحلق إلى معالي النظر المجرد فى مراتب العقل الخالص. فإذا عبر عن نمرة النوص أو مثالات العلى أتى بالقول النافذ البليغ، حتى لكأنه هو الترجمان الفريد عن دقائق الفكر مهما تشعبت، وهو المفصح الأمين عن أسرار العقل مهما توالجت، وهو الكاشف للمستلطن عن مركبات البرهان وإن تماطلت، فاستحق بذلك شهادة باقوت له - فى الشق الثانى - بأنه متكلم المحققين.

لقد استلهم التوحيدى من الفلسفة ثقافة السؤال الحائر، واستقى منها معيار العقل الخالص، العقل الذى يجرى وراء الأشياء حثيثا ليستعملها: طالبا وثاقا بالعقل، ومصررا على إحكامها بالعقل، وما كانت أداته فى كل ذلك إلا اللغة، وما كانت وسيلته إلى تحقيق ذلك إلا الإمعان فى تمييز دلالات اللغة. ولشد ما كان يضطرب به مركب العقل عند تلبس الأنفاظ وضياح الناس بين شقاتيقها. ومن أجل هذا آلى على نفسه ألا يقفز على دلالات اللغة، كما كان يقفز كثير من عامة الناس ومن خاصتهم. وآلى على نفسه أن يلبس فى كل لحظة ومع كل سياق جلياب المعلم الذى ينه الأذهان إلى تخوم الدلالات وظلال المعانى، وكان اجتهداه فى أن يعقل اللغة، وفى أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللغة، هو أداة بيد العقل الخالص وثمرة من ثمراته فى الوقت نفسه.

لقد جاء أبو حيان عصرا استصفى فيه العلماء أريج اللغة وعلوم اللغة، وتم الإجماع على أن العلم باللغة هو فقهها، وعلى أن جمعها وحصر موادها لا يؤلف القلوب مثلما يؤلفها التفقه فيها، كأنما قد آمنوا بأن الذى يريد الله به خيرا يفقهه فى لغته التى بها يفقه دينه.

وكان أن أمعن العلماء من لغويين ومناطقة فى مباحث الأنفاظ وفى نسبة بعضها إلى بعض، فوزعوا التصنيفات الثنائية، ورسوموا حدود العلاقات بينها، ووقفوا على المتخالف من الأنفاظ، وعلى المترادف، وعلى المشترك، وعلى المتضاد، وآلفوا فى كل ذلك.

«قال بعض السلف: الظريف من فيه أربع خصال وهي الفصاحة والبلاغة والعمق والنزاهة. قلت لبعض العلماء: ذكر أربع، وهي انتتان لأن البلاغة والفصاحة شيء واحد، والعمق والنزاهة خصلة واحدة، فقال لي ظلمت، الفصاحة خلوص اللسان من التعقيد والتغفة والبلاغة تنأى المتكلم إلى الإرادة. فقد يخلص ولا ينتهى، وقد ينتهى ولا يخلص، فإذا جمع بينهما كان فصيحاً بليغاً، والعمق الإمساك عن المخطور، والنزاهة عن المباح، وفي العمق ذب عن الدين، وفي النزاهة حفظ للمرأة» (البصائر: ١٣٩-٢).

وسأبني بعد التوحيدى بضعة عقود ابن ستان الخفاجى (ت ١٦٦٤هـ)، فيتمش في (سر الفصاحة) ما شرع صاحبنا في تدقيقه ورسم حدوده بين مفهوم البلاغة وطائفة من المفاهيم المأذية المجاورة المماحكة.

فالأمر عند أبى حيان، إذن، كله من سؤال اللغة كيف يعقده العقل، وكيف يفصح بها العقل عما يعقله. وهو سؤال العقل كيف يعقل الأدب بعد عقل اللغة، وكيف يعقل اللغة حين يعقل الأدب.

وليس الأمر بشاردة من شوارد الأدب يمعن معها الفكر في الخيال، ثم يتوسل باللغة يستعين بها على إنجاز التخيل، بل هو الكشف اللغوى في منتهى رقائقه الدلالية وهو التشقيق الاصطلاحي، كما لو كان على منظمة التشرح في الأنسجة والخلايا، وما هو يستفيض عند محاوره أبى النضر نفيس في قضايا الوجود ومراتب الموجودات فيخلص إلى الحقيقة الكلية التى تتر علىه: «فيه لا شيء مما يعقل ويبحث إلا وله من هذا الوجود نصيب به استحق أن يكون موجوداً وإن كان ذلك النصيب قليلاً». ثم يأتى إلى إنكسار الدلالة فيربطه بعقل واتق:

«قد يوصف الشيء بأنه واحد باللمنى وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير باللمنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخص، ويوصف بأنه واحد بالاتصال وهو كثير بالأجزاء. وقد نقول في شيء إنه واحد

بالموضوع وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التى يوجد فيها اللون والطعم والرائحة. وقد يكون واحداً في الحد وكثيراً في الموضوع كالبياض الذى يوجد في الثلج والقطن والإسفنداج. وقد يكون كثيراً بالحد والموضوع كالعلم والحركة فإن موضوع هذا الجسم، وموضوع ذلك النفس، وحد أحدهما غير حد الآخر. وقد يكون واحد بالموضوع والحد بمنزلة السيف والصمصام. وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل وهى بالقوة كثيرة كالسراج الواحد» (الإمتاع: ج ٢، ص ٨٨-٨٩).

فلذا آثرت صفاء اللغة على يسر الإبلاغ فقل إن أباحيان يستعمل الدلالة، وهو يعقلها. وإن آثرت لين التواصل على متن الفصح فقل إنه يعقلها. وكذا ينطع سؤال الفلسفة على سؤال اللغة.

#### - ٤ -

لئن كان ما كتبه المستشرق م.م. ستارن عن التوحيدى في (دائرة المعارف الإسلامية) - في طبعته الجديدة - خطأ نوحياً بالنسبة إلى ما كتبه مرجوليوت في طبعته الأولى، فإن كلنا الكتابين تؤكد أن رؤية الاستشراق حول أبى حيان قد ظلت حاصرة إياه في دائرة النسق التاريخي، ومنزلة تراثه في مسالك الكتابة الفكرية العامة أكثر من إيلائه مقاماً مرموقاً بين مقامات الأدب واللغة، فضلاً عن هذا الإلحاح في إبراز المعالم المعقدة وفي وصف المخطات الاجتماعية والسياسية في أحلك منرجاتها، مما يسهم في إسدال الستار على هذا العقل المستقل، وعلى تلك الأدبية القياضة بشعرينها.

لقد أفاد أبو حيان من الفلسفة عقلاً. ولقد أفادت الفلسفة من أبى حيان لبنا في العبارة، وانصاعاً في هندسة البراهين، وجمالاً في الصياغة جاءها من المروحة بين مصطلحات الفلاسفة وأفانط المتأدبين.

وليس شيء من أمر أبى حيان بمحير لك في تصنيفه بين الشعرية والعقلانية - إن جارينا الظاهر وجمالهما ضفتين

ثم التحموا بالسياسة مع المأمون فكانت المحنة؛ محنة «خلق القرآنة» التي عمت ببلوها يومئذ كل من لم يقل بربى المعتزلة فى الأمر. ولما جاء المتوكل قلب الموازين وتكب وأهل التوحيد والمعدل. فلما جاء القرن الرابع - عصر أبى حيان وعبد الجبار - واستقر الأمر بيد بنى بويه، وكانوا على تشيع، تحالف المعتزلة والشيعة تحالفا موضوعيا، واتبرى صاحب بن عباد عميد التاريخ فتقصص شخصية الخليفة المأمون حتى غالى فى حمل الناس على القول بخلق القرآن، فقويت شوكة أهل التوحيد، وما أن ذهب صاحب حتى لذ أخيه فخر الدولة أن يتقصص شخصية الخليفة المتوكل فقلب الموازين قلبه أخرى، فأفل نجم الاعتزال ودخلت الأصول الخمسة بوابة الميراث.

وفى هذه الأثناء، كان مركب الفكر يموج فى يم السياسة فتاه فيه معها كل معيار وأرتبكت كل المرجعيات.

وفى هذه الرحم المصابية، انزوع السوس الذى سيلازم أركان النظر كالكائن الطفيلي الذى يهجم على الجسم فيوهنه، إلا إذا أحس له الجسم بالضاد الجوى.

وبين الحقبة والأخرى من أزمان الثرات كان كثير من هذا، وكان كثير من ذلك.

أما ملح هذا السوس فتمثل فى أن العقلانية قد كفت عن كونها الأمرة للسياسة وأصبحت تقبل أن تكون مأمورة لها؛ وأن السلوك بعد أن كان ياتمر بأوامر العقل قد أمسى يوجهه، ثم بات يستتر منه مسوغات السلامة بما فيها سلامة المتابع.

ولعل هذا النهج فى رصد الجواب - إذ أما استقامت له القرائن المستفيضة من تعاقب الأدلة - سيجئنا على أن نفهم لم تنخرط أبى حيان التوحيدى - وهو الذى لم ينفك يتخنى بسيادة العقل ولم يفتأ ينفى كل سلطان عما سوى العقل - فى مشروع الفصل القاصم بين الدين والفلسفة، ولم التحق - فى سرعة عجيبة ودون أية مقاومة - بحزب القتالين بانشار الكيان حين نفرا أن يكون بين الحكمة والشرعية أى اتصال.

ويكفى القارئ؛ إذا استثار بأضواء ما وراء الكتابة سلبطها - كاشفة - على ما وراء الأحداث، أن ينظر مليا فى صحائف

لنهر الإنسان - كهذا الحديث التكرار عن العقل، ويده كلما عن له، ويستأنفه فى غير ما ملل، ويسبح عليه الصياغة التى تنلق الأبواب فى وجه الملل أن يتسرب إليك.

وقد لا يفقدنا السكينة من أمر التوحيدى شئ كما يفقدنا موقفه من رواد العقلانية وهم المتكلمون على مذهب أهل التوحيد والمعدل، وكيف لنا أن نطمئن إلى جاحظ القرن الرابع بلا منازع، وأنه فى اللحظة نفسها خصم على المذهب الذى كان الجاحظ من أرباب الكلمة فيه! وهل نقتنع بما قنع به الفارسون من أن أبى حيان قد أعجب بالأوائل من هؤلاء المتكلمين ثم استنكر فى من لحقوا بهم انقسام العقيدة عن السلوك، فحمل على أتباع فرقة اتبنت فى مبدئها على صرامة السوك فيما يطابق الأصول الأولى بلا مهادنة، وضى حدث بضريبة التناقض التى كان عليه أن يدفعها لدى القراء كلما أرادوا أن يؤلفوا الأشتات إلى سلكها الناطق.

وهب أننا نرضى من الكليات بأجزائها، ففض الطرف أو بعض الطرف عن هذه الإحالة، فكيف لنا أن نتغافل عن أن فى موقف التوحيدى ما هو منقوض عليه. فالتاريخ قد أجمع أهله على أن الذى انتهت إليه رئاسة مذهب التوحيد بعد أبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى هو القاضى عبد الجبار، وأن المذهب لم يتحقق مع أحد كما تحقق معه فكرا وتدرسا وسلوكا وقضاء، وأنه من شدة صرامته رفض إقامة جنازة صاحب بن عباد ليقينه أنه مات ولم يقلع عن كبرائر السلوك، فأثاء الأذى كل الأذى ممن خلقوا صاحب بن عباد. فإذا بالتوحيدى وهو الزمان لمبد الجبار - ولن يسبقه فى المسات إلا بسنة - يحمل على قاضى القضاة حملة مقنعة بالأسلوب الذى كاد يختص به، على ما يروى لنا ابن حجر فى (لسان الميزان)، مما ينقله لنا عدنان زرزور محقق كتاب (مشابه القرآن) (ص ١٢).

فهو نلتصم لذلك السؤال بعض الجواب فى هذا المحيط المتلاطم الذى اشتد هيجانه واتعمت سكينة منذ أن دخلت القضية المعقدة صراع السياسة، فظلت تتجاذبها حيناً وتتجنب إليها حيناً آخر: كان المعتزلة على حيا من السلطان

الليلة السابعة عشرة من ليالي (الإمتاع والمؤانسة) (ج ٢، ص ٢ - ٤٩). فسيرى أن الأمر كان على تدبير، وأن محاذير الواقع هي التي رسمت سكة الاستدلال، وأن استنباط مقاصد القول يستوجب إعادة سؤال اللغة على الكتابة عسى أن ننظر بالرد على سؤال الفلسفة.

ذلك أن الشهادة التاريخية بينة، فمطلق القضية هو تشكل الفلسفة فيما يشبه التنظيم السري الهادف إلى قلب الأوضاع فيما دأبت الأعراف الاجتماعية عليه:

«وكانت هذه العصاة قد نأكت بالعبث، وتصادفت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذبحاً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حواية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية» (ص ٥٠).

وكان ما كان.

وأعلن التاريخ الطلاق البائن بين الدين والفلسفة، بعد أن ازدادت الأمور تعقدا حين خيمت سحوف أخرى جاءت بها مسألة الخلاف على العالم القديم هو أم محدث، ومسألة الحشر يوم الجزاء أبا لأنفس وحدها هو أم بالأجساد وأرواحها. ولن يعترض على هذا الطلاق إلا صوت ابن رشد، ولكن الرية قد اتفرت وما كان يسيرا اتقاؤها، ولولا هذه البلوى لما كنا نجد روادا ناصروا العقل فاتزنوا به وحشوا الناس على دخول حيزه، ثم اجتهدوا في أمور الدين وفي أمور الدنيا بحكمة عقلية صارخة، وظلوا مع كل ذلك يتوجسون خيفة من الفلسفة، شأن ما نراه مع الغزالي ومع فخر الدين الرازي ومع ابن خلدون أيضا.

فسؤال الفلسفة عند أبي حيان قد شوهه التاريخ في بعض ما شوه، فاستبدل به سؤال العقل. هو العقل بإطلاق، هو العقل على العموم قبل أن يكون على الخصوص. العقل من حيث هو «تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتنظية

وإجازة وإلحاح وإباحة» (الإمتاع: ٣ - ١١٦). هذا العقل الذي يجسد له أبو حيان نورا يقابل نور الحس على حد تقابل مدلولات الألفاظ بدوالها في اللغة ليتخلص بعد ذلك التأكيذ إلى تحليل الصورة المولدة:

«وكل خفى في ساحة الحس فهو باد في فضاء العقل، وكل باد في فضاء العقل فهو خفى في ساحة الحس، ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهواً والاستنباط من الغائب في الشاهد لفوا» (رسالة الحياة: ٦٠).

ولكن العقل الذي هو سلطان النظر يتأكد كلما كان أيضا سلطانا على السلوك، مما يحفظ للإنسان توازنه بين الخصاصة والكفاف، واعتداله بين أن ينعم بالنعمة أو أن يطر بها، لأن «النعمة والقدرة إذا علمتا عقلا سائسا، وحزما حارسا، وهما متينا وطريقا قويا، أوردنا ولم تصدرا، وغزلنا ولم تنصرا» (الإمتاع: ١ - ١٠٣). وليس هينا من أبي حيان أن يجعل العقل السائس مقدما على سائر الأركان بما فيها الدين.

وستضطرد صاحبنا في وصف الإنسان إذا اشثت قوته وإذا اعتراه الوهن، ولكنه مهما حالت عليه الأحوال يظل هو الكائن «المتنب بالحس، الحالم بالعقل، العاشق للشاهد، الناهل عن الغائب، المستأنس بالوطن الذي ألفه ونشأ فيه» (ص ١٠٥). ولك أن تتأول لفظ الحالم بإحدى الفصاحتين: فصاحة الحكمة أو فصاحة الشعر.

وفي الليلة الخامسة والثلاثين سمع من أبو حيان في إمتاعك أكثر من مؤانستك؛ لأنه سيأخذك إلى قباهي التأمل الخالص، مطية إليه السؤال وليس إلا السؤال: «ما العقل، وما أتحاؤه، وما صنيعه؟» (ج ٣، ص ١١٥). وسيحذلك بحديث الفلاسفة الخالص، وربما أعانك عليه بحديث أهل الوجد حين ينتقل من المركبات والأسطقسات والمبسوطات إلى التسليم بأن «العقل قوة إلهية لأنه «خليفة الله وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى» (ص ١١٦).

وأما وظيفته، فهي: «الحكم بقبول الشئ ورده وتحسينه وتقييحه» (ص ١١٨)، إلى أن ينتهي إلى تشبيهه بالشمس

وإذا كان أبو حيان في (المقاسبات) يستجمع أدلته ليرهن على أن «النثر أدل على العقل» يستتب من هفوة النفوس إلى الوزن الذي هو معشوق الطبيعة شاهدا على أن رياضة العقل لا تتأني إلا بالمجاهدة لأنها مقابلة للطبع ولكن قبول النفس يظل مشدودا إلى تصويب العقل (ص ٢٤٥).

إن المرجعية المستحكمة في كل ذلك هي أن «المعاني جواهر النفس فكلمها انتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص ١٤٥)، وهنا من المبادئ التي اتخذها التوحيدي مطية لإدراك خصوصية الإنسان، فكل ما فيه في اللغة، وكل الحكمة التي في لبن آدم هي في قدرته على تصريف الألفاظ بحسب أقدار الدلالات. ولذلك، جاء هذا المنظور المتجرد الراقى بين مظان رسالة التوحيدي في العلوم:

«من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعاني أقدّر، وازداد بصيرة في قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (ص ٢٠).

ولن يغيب العقل من قاموس أبي حيان حين يتحول من الحديث عن أداء الكلام إلى الحديث عن إبداع الكلام، بل هو من الإصرار على ذلك بحيث لا يمتريه الكلل وهو يؤسس لصفاء الرؤية الفنية من خلال اللغة، ولا يغبر من وجهته شيء أنه يستقبل الكتابة بمفتاح الحكمة أو بمفتاح البلاغة أو بمفتاح الإنشاء.

فالإنشاء - بصريح عبارته - «صناعة مبدؤها من العقل»، وإن كان سياق حديثه لا يكتمل إلا بما سيضيفه عندما يؤكد أن «ممرها من اللفظ وقرارها في الخط».

وفي معرض المفاضلة بين العالم بالحساب والعالم بصياغات الكلام، يتحلل لهجة الحازمين لوجه وصيته:

«اعلم أن البليغ مستحل بلاغته من العقل ومأخذه فيها من التمييز الصحيح».

ومبعث الأمر ومنهائهم تحسس المسلك الموصل إلى الحد.

ينطلق باحثا عن حد البلاغة قائلا:

المضيعة في عالم المحسوسات، وإذا كان للشمس وغروب وطلوع وجمل وكسوف، فالعقل ليس كذلك؛ لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم، وتجليه غير متوقف (ص ١١٩). وكان أبو حيان قد ردد في «رسالة الحياة» أن «البيان العقلي فوق القياس الحسي» (ص ٦١).

ولا يعرف السؤال عند أبي حيان حدا يقف دونه: وهل يعقل العقل؟ والجواب «أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله، والبرهان أنه: «لو عقل العقل لعقل بالعقل»؛ ذلك أننا: «إذا قلنا عقل العاقل معقوله فإننا نصفه بأنه اتفعل انفعال كمال» (الإمتاع: ٣ - ١١٨).

وكيف ننسى أن مطلب أبي حيان من العقل هو لمرته وهي تحصيل اليقين وقد أكد رجحان الحقيقة العقلية على الحقيقة الحسية، أو قل: إن سؤال العقل هو سؤال الحقيقة. ولو ترجم الأجداد عنا لقالوا: سؤال العقل هو سؤال الحق.

لقد شوش أبو حيان على نفسه سؤال الفلسفة يوم انضم إلى فيلق الذين أقصوها عن عالم القناعات الإيمانية، وأقروا بالهظورات أمامها فأوصدوا من الأبواب ما غدا لينتاهت بالفلاسفة لو اقتصره، ولكن أبأ حيان قد أقام سؤال العقل بنديلا عن سؤال الفلسفة، وما من أحد بقادر على أن يوصد أمام العقل بابا. وما كان لنا أن نهتم بسؤال العقل التوحيدي كل هذا الاهتمام، لولا أنه قد انتطف على سؤال اللغة.

لقد شملت عناية العقل عند أبي حيان قضية اللغة بكل مكوناتها؛ ما عاد منها إلى بيتها الأدائية وما كان يعود فيها إلى وظيفتها التأثيرية. لذلك، كان المدخل إلى هذه كالمدخل إلى تلك: في كلتا الحالين نرى كونية العقل تدعو كونية المعنى، ولم يركن التنظير إلى زاوية الأنموذج النوعي الذي هو أنموذج اللسان العربي، وإنما طاف بما يصح عليه وعلى غيره، فكان التناول عانيا مستوى الظاهرة اللسانية بإطلاق لأن «المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر» على حد ما يورده أبو حيان ضمن ما يورد (الإمتاع: ١ - ١١٦). وسيلخص لنا الأمر قول لأبي سليمان يورده التوحيدي عرضا في سياق آخر: «المعاني صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان» (١٢٧-٣).

ومن شأن ذلك كله أن يسوغ لنا التقاطها من مظان الكتابة التوجيهية.

إن الكلام فى مبتدئ ذو وظيفة إخبارية، فهو مشدود إلى تماهى الوصف مع حقائق الموصوف، وكلما تقيدت اللغة بوظيفتها المرجعية التزمت بمقود الأمانة، ومن هنا ينشأ معيار الصدقية فى القول. ومن شدة حرص أبى حيان على هذا الوفاق والتماثل تواتر نضاله فى سبيل إرساء ما قد نسيمه بأخلاقيات القول، لا فى المعنى الوعظى الزاجر، وإنما على مرامى استواء الدلالة بين دوال الملفوظ وملولاته.

لقد كان معيار السلوك هما حاضرا فى مقاصد أبى حيان، فهو لا ينفك عنه: «إن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق، والصدق ينقسم على صالح القول المؤدب والفعل المهذب» (الإشارات: ٤٠٠). ولكن المهم الأكثر حضورا والأقوى ضغطا هو حرمان العقل، وكلما انجذب اللفظ إلى ما وراء مضمونه وتجاوز حدود وظيفته المرجعية انتهك حرمة العقل، كالتقول الذى يلبسه القاتل لباس الصدق وليس يصدق أو يعبره حلية الحق وما هو بحق، وكل ذلك «مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المهذب للأعراض، للمقرب للبعيد المحضر للقريب» (المقاسبات: ٢٩٣).

وهنا تعرض اللغة على امتحان العقل لاختبار مصداق القول لا على أنه وصف أمين ساعة، وتصوير زائف ساعة أخرى، وإنما على أساس حظر امتزاج الوظائف فى اللحظة الواحدة حتى لا تتليس الوظيفة الشعرية التى مدارها التخيل بالوظيفة الإخبارية التى مدارها المطابقة.

ولاشك أن تجربة التوحيدى مع اللغة، وأن تجربته مع الكتابة، وأن تجربته كحارس متيقظ يرعى الحدود بين أرض الوصف الإخبارى وأرض التخيل الإبداعي، هى التى أملت عليه هذه اللوحة التصويرية:

«إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مفرور، وله أرن كآرن المهر، ولياه كآباء المحرون، وزهو كزهو الملِك، وخحق كخحق البرق، وهو

هى الجد وهى الجامعة لشمرات العقل لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه»

ثم إذا به ينتهى إلى حد العقل: «والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة وهذا هو حد العقل» (الإمتاع، ج ١، ص ١٠٠ - ١٠١).

وينكسر سؤال اللغة من جديد على مصقول الكتابة انكسار أشعة الضوء على المرآة، وانكسار المعدن المستقيم إذا انغمس فى السائل الشفاف والناظر بعصره، فنبثق عندئذ سؤال الأدبية منعطفًا على سؤال العقل.

## - ٥ -

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد استطاع أن يحتلنا عن العقل طويلا، فى كل مصنفاته التى وصلتنا وفى سياق شتى المواضيع التى عرض لها، وإذا كان حديثه لنا عن العقل فى أدبية عالية تصاهر الشعرية وإن تخلت عن الشعر، فمن حقنا أن نتساءل: ما عسى أن يكون حظ نظريته فى الأدب من العقل، وإلى أى مدى قد كان يقرر. وهو الذى كتب أدبا يشهد بالعقل، وتحدث عن العقل بأدب - بأن أسرار النظم وأسرار الشعر. جميعا لا يمكنها أن تفلت من سلطة العقلانية رغم سباحتها فى محيط الثقافة الموسوعية التى أرادها لها.

إن سؤال اللغة إذا احتك بسؤال العقل أنجب تولما: سؤال الدلالة وسؤال البلاغة، وعلى مدارهما سيحوم أبو حيان بالفكر المتأمل التوافق إلى فض أكنار الإنسان فى علاقته باللغة.

والأرضية التى لمله كان يتحرك عليها دون أن يروم ذلك بالوعى الصريح هى استصفاء الدلالة، واستصفاء البلاغة، ناشدا فى الحالين تحقيق الصفاء لوأنا بالنقاوة. إننا لا نكاد نشك فى أن أوكسد الأولويات فى مشروع أبى حيان قد تمثلت فى الإمساك باللغة عند مقاسماتها الطبيعية، بحيث لا تتفاوت سياقات الكلام ولا تتسابق مقامات المتكلمين، ولا تتماثل هذه بتلك. والأولوية إن هى لم تكن بالضرورة أولوية زمنية أو أولوية ترتيبية، فلا أقل من أن تكون أولوية اعتبارية،



يتسهل مرة ويتعسر مرارا، وبذل طورا ويعز أطوارا  
(الإمتاع: ٩٠).

كذا يلوذ التوحيدى بالجزاز لينبه إلى خطر الجواز، وكذا يعود إلى الكتابة صوابها فينصاع الكلام إلى آلية التطهير التي يؤسسها التوحيدى بحثا عن براءة القول فى سجل الدلالة، ولا يهم كثيرا إن كان البحث عنها مزانا لسجل السلوك أو سابقا لياه أو لاحقا عليه.

لذلك يواصل أبو حيان حديثه عن الكلام قائلا:

«ومادته من العقل والعقل سريع الحوّل، خفى الخداع، وطريقه على الوهم والوهم شديد السيلان، ومجره على اللسان واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ الغفوى والصوغ الطبعي والتأليف الصناعي والاستعمال الاصطلاحي، ومستملأ من الحجا، ودريه بالتمييز، ونسجه بالرقعة والحجا فى غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين، ويتسع التأويل، ويجول اللهن، وتتمطى الدعوى، ويفزع إلى البرهان، ويرأ من الشبهة، ويعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة، فاحذر هذا التعت وروادفه، واتق هذا الحكم وقوائمه» (ص: ٩٠-١٠).

إن التصدى لجموح أداة التعبير قد كان المعركة الذهبية الشائكة التي اقتحم أبو حيان ساحاتها وأسهم فى إيلائها مقاما استثنائيا حتى ليكاد الأمر يتحول إلى هاجس ملازم: فمن قول يرويه: «أحسن الجواب ما كان حاضرا مع إصابة المعنى وإيجاز اللفظ وبلوغ الحجة» (الإمتاع: ٣-١٦٣) إلى تفسير للظاهرة يورده:

«وأن اللغة جارية على التوسع كما هى جارية على التضييق، ومن ناحية التضييق فزع إلى التحديد والتشديد، ومن ناحية التوسع جرى على الاقتدار والاختيار، وفى عرض هذين بلاه آخر لأنه بين الإيجاز والإطناب، وبين الكناية والتصريح وبين الإيجاز والإبطاء» (ص: ١٠٦).

ومرجع الحكمة فى ذلك أن «الكلام إذا وجد مسرحا لم يقف». قالها التوحيدى حين استطرد فى حديثه عن الحياة السابعة - من أصناف الحياة العشرة - أكثر مما فعل مع الأصناف السابقة، فاشتدك على نفسه:

«قد بعنا عما كنا فيه بهذا الاعتراض، والرأ الرجوع إليه، فالكلام إذا وجد مسرحا لم يقف، والخاطر إذ أصاب سحا لم يكف» (ص: ٩٠).

ومن تلك الحكمة حقت كلمة سقراط «افرح بما لم تنطق به من الخطأ أكثر من فرحك بما لم تسكت عنه من الصواب» (ص: ٥٣). لن تردد فى الإقرار بسلطة العقل لدى أبى حيان حينما يواجه الغبار الصعب بين ثنائية الإفصاح والإيضاح، التي مرجعها إلى اثناء البلاغة على الإبلاغ، فيقول حاسما أمره:

«متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتصم ولم يسمع، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تصدم حقيقته الفرض الذى يرتقى إلى الإيضاح» (المقاييس: ٣١٩).

إن سؤال تطهير القول إحياء لبراة اللغة هو الذى يوفر علينا جهدا كبيرا عند البحث عن أسرار المعركة الفكرية الكبرى التي عاشها أبو حيان، وكان فارس عصره فيها، وهى الوقوف فى وجه المتكلمين والاعتراض عليهم فى أمر ما كانوا يظنون أنهم أسسوه، ولعله هو الذى يعيننا على فك معضلة التضاربات بين المواقف عند أبى حيان: فيلسوف يقضى الفلسفة عن سؤال القناعات الحميمة، أدب مبدع لا يفتش على اللغة شيئا كما يفتش عليها من إبداعية الجواز، جاحظ حتى الرسمى ولكنه يحذر الكلام ويحذر من علم الكلام، عاقل مستعقل يقض الطرف عن القصور الذى فى اللغة إذا رامت استشراف مقامات العقل الخالص.

إن المعيار فيما نواجهه هو مدى انفلات الكلام عن مقبض العقل، وبذلك تبين معالم وظيفة اللغة التي لا انقسام فيها بين للمقول واللامقول، وإنما الأمر فيها بين الإبلاغ

الجواب مفتتحاً بتأكيد البديهيات: «لكل ذي تمييز وعقل وفهم» - وهي نهاية في الإلحاح أملاء المناخ المكفهر- ومفضياً إلى فضح طريقة التكلمين بأنها:

«مؤسسة على مكاييل اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء: إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، أو على ما يسبق إلى الحس أو يحكم به الميكان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والنشأ وسائر الأعراض التي يطول إحصاؤها وشق الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإنعام القول الذي لا محصل فيه ولا مرجوع له» (ص ٢٢٣).

ويتواصل خطاب أبي حيان بإدخال اللغة إلى مغسلة العقل تستصفيها من أدران المغالطة وتعيد إليها نسق محركها، وترجع إليها ما فسد من توازن إيقاعاتها، فيخرج القول الفكري طاهراً، ويخرج سؤال الفلسفة معاني، فتعود إليه نصاعته، ويسترجع وظيفته في الأصول والفروع وفي الكليات والجزئيات:

«وهكذا كل شيء يطلب أصله وفصله بالنظر الفلسفي، والبحث المنطقي، والاقتراء الإلهي، فأما ما ينظر منه في الجدل فلا يرث الإنسان منه إلا الشك والمرة، والحسبان والظنة، والاختلاف والفرقة، والحمية والعصبية، وهناك للهوى ولادة وحضنة، وللباطل استلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة، أخذ الله بأيدينا وكفنا الهوى الذي يؤذينا وصنع لنا بالذي هو أولى به مناه» (المقاسبات: ٢٠٦).

لقد استفطحت البلوى منذ سيطرت مؤسسة صنع القرار على مؤسسة صنع المعرفة يومئذ، فتحكمت - من خلال السلوك الذي طلبته وذكت متعاطيه ومن خلال صورة السلوك الذي رقصته وأدبت أربابه - في آليات الإنتاج المعرفي. وكانت البلوى بداعين: داء انفصام السلوك عن

المرجمي والتخيل الشعري، ولن تصفو للمرء مرّة الكلام إلا بعد أن يصفقها من أدراج تداخلها إذا ما استسلمت إلى جموح اللفظ من وراء حدود المقاصد.

بل لنقل إن الحكم على المقاصد شيء، والحكم على تجاوز اللغة للمقاصد شيء آخر، لأن يعتبر المرء شراً ما يراه الآخرون خيراً، وخيراً ما يروونه شراً، فهذا خلاف في المقاصد. أما أن يروم إلياس الشر لبوس الخير حتى يظنه الآخرون خيراً وهو على علم بأنه ليس خيراً، فهذا هو الذي يعترض عليه، ويكشف أن آفته هي من آلة اللغة حين يجمع فيها اللفظ فسخر لغير ما وضعت له.

ذلك هو السوس النافر الذي أصاب عند الإغريق مؤسسة اللغة وهي محاوره، ومؤسسة الكتابة وهي تدوين، وذلك على أبدي السفطاليين، ثم ما هو مصيب في الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة الكلام مما تمحض له لفظ «الجدل» بعد أن زحرج عن دلالته الاصطلاحية الأولى. والعبرة العظمى في ذلك أنه دب بين أنسجة العلم الذي اسمه «علم الكلام»، والذي كانت مزرعته الأولى في حياض العقيدة.

وسنعلم، علم اليقين، أن الذي حدد معالم نظرية التوحيد في اللغة وهي دالة بين لفظ ومعنى، والذي حدد نظريته في البلاغة وهي مملوكة بين استمالة وتأثير أو بين استدراج وإقناع، هو بلا أدنى ريب شظايا المركة الحامية التي تأججت مع الاصطراع المكدى والتشتت المنهبي والتباين على الأطراف بين ملل ونحل، مع ما تفجرت إليه القضائية، منذ اختلطت المسائل الفكرية بخيارات السلطة السياسية في حركة عجلتي تنوس بين رفض ما كان قائماً وقبول ما كان مرفوضاً، حتى تاه من لم يكن له عهد بتيه.

وكان التضمر الأكبر من كل ذلك هو القول الذي كف عن وظيفته التي هي أداء الشهادة عن حقائق الأشياء الموجودة، وعن حقائق الآراء المظنونيات، وعن حقائق الظواهر المقتررات، ليسخر للإنعام ولا شيء غير الإنعام، لأنه هو المقصد وهو الغاية والعبرة في المسالك إليها.

ومن أجل هذا، جاء سؤال المقابلة الثامنة والأربعين: «ما الفرق بين طريقة التكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟» وجاء

«إني لأعجب كثيرا من قول أصحابنا إذا ضمنا  
وليهم مطب: نحن المتكلمون، ونحن أرباب  
الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر.  
كان سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل  
الكلام؟ لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت  
! أنا يتكلم باقوم الفقيه والنحوى والطبيب  
والمهندس والمنطقى والمنجم والطبيعى والإلهى  
والحديثى والصوفى؟» (المقاسات: ٢٢٤).

وستواصل اضطراب المؤسسة المعرفية ردحا من الزمن،  
وسيتأى بعد التوحيدى ببضعة عقود أبو حامد الغزالى  
(٤٥٠-٥٠٥هـ)، فيستخلص من الظواهر نوايسها، ويضع  
لها مفسراتها الاجتماعية والسياسية بالاحتكام إلى واقع  
التاريخ وهو يعاشره، وسيخص موضوع «العلم» بالكتاب الأول  
من الإحياء، وسيتأى فى الباب الرابع منه بيان أسباب إقبال  
الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل  
وبيان التلبس وغيره من مهلكات الأخلاق، وسنعلم أن  
الصراع قد وصل إلى مثواه لأنه شمل العلم والإنسان  
الحامل للعلم، وشمل الكلام والإنسان الناطق بالكلام،  
وانفصلت المرجعية المعرفية انفصال المرجعية الأخلاقية: هل  
يعرف الرجال بالحق أم يعرف الحق بالرجال؟

ويحفر الغزالى فى بواطن الأمور؛ فيخرج لنا تشخيصا  
ينصهر فيه المكون التاريخى والمكون المعرفى، فإذا بالظاهرة قد  
تولدت فى جسم الفتوى ضمن قواعد السلوك، ثم انتقلت  
إلى جسد الكلام ضمن قواعد العقيدة ثم عادت من حيث  
صدرت:

«اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم تولاهم الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا  
أئمة علماء بالله تعالى، ففقهاء فى أحكامه،  
وكانوا مستقلين بالفتوى فى الأقضية فكانوا لا  
يستعينون بالفقهاء إلا نادرا ... فتفرغ العلماء  
لعلم الآخرة ... وكانوا يتنافعون الفتاوى ...  
فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقرام تولوها بغير  
استحقاق ولا استقلال بطم الفتاوى والأحكام  
اضطروا إلى الاستمانة بالفقهاء.

القناعات المعلقة، وهاء انزياح الكلام عن مقاصده المرجعية،  
فانتشقت اللغة مثلما انتشر السلوك، وتحول سؤال اللغة إلى  
سؤال الشقاء باللغة على أيدي هؤلاء المتكلمين الذين:

«يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصبين،  
ويتلافون متخاذعين، ويصنفون متحاملين، جذ الله  
عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد  
منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم  
على صغار الناس وكبارهم، ودب دلوهم، وعسر  
دلوهم وأرجو ألا أنعرج من الدنيا حتى أرى  
بنينهم متضعضعا» (الإمتاع: ١ - ١٤٢).

وهل أعتى من داء يحمل أبا حيان على تصوير الجهل  
بعلم الكلام فضيلة تؤمن السلوك وتؤمن الأخلاق:

«لم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طلب  
الدين بالكلام الأحد، ومن تتبع غرائب الحديث  
كذب، ومن طلب المال بالكيماء افتقر. وما  
شاعت هذه الوصية جزافا، بل بعد تجربة كروها  
الزمان، وتطلوت عليها الأيام؛ يتكلم أحدهم فى  
مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده  
خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دعة. وإن كثيرا  
من الذين لا يكتبون ولا يقرءون ولا يفتنون ولا  
ينظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خبير من هذه  
الطائفة وأكبين جاتبا، وأخضع قلبا، وأتقى لله عز  
وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب»  
(المرجع).

انتشقت مؤسسة إنتاج المعرفة؛ لأن الصراع تحول من  
مضمونها إلى أدائها فشمل آلة الإفصاح، ودخل الكلام  
منطقة العواصف الرملية، ودخلت دلالته منطقة التنازلات  
الفضائية، وأصبحت ملكيته محل منازعة تكاد تصل إلى  
أبواب القضاء. ومن لنا بغير أبى حيان يروى - فى انطلاقة  
ذهنية واسعة الأفق - عن أستاذه أبى زكريا يحيى بن عدى  
كبير المناطق فى عصره؛ إذ يتحدث عن فيلق المتكلمين وهو  
يجالسهم:

تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة،  
والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء  
وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في  
الفقه (الإحياء: مج ١، ص ٧٠ - ٧١).

دون ما أسلفناه، بتمامه، يظل فهمنا آراء أبي حيان في  
أمر اللغة وفي أمر البلاغة فهما ناقصا، ودونه يمسر علينا  
كذلك أن نقدر النقلة النوعية التي حدثت بأبي حيان أن يهجر  
المصادرة الإيستيمية التي وضعها أستاذه الجاحظ، رغم أنه لم  
يكن من الوفاء المستديم لأحد بمقدار ما كان يكن لأبي  
عثمان، تلك الإيستيمية التي في ضوئها كانت «المعاني»  
ملقاة على الطريق؛ فقد حالت أحوال منذ ذلك الزمن  
ودالت دول.

لم يكن من سلم يرتقى أبو حيان على مدارجه إلى  
مروءة العقل للمعقول، ولم يكن من مسلكت يتوسل به إلى  
المصالحة بين العقل المائل والآلة التي بها نعرف أن صاحب  
العقل قد أنجز أماته إلا إعادة اللغة إلى وظيفتها، وذلك بجر  
الانكسار الذي شق دلالتها إلى دوال تنفصل عن مدلولاتها.  
لقد كان متعينا أن يتأسس مشروع أبي حيان في الكتابة من  
خلال سؤال اللغة علي رآب الصدع بين الألفاظ ومعانيها،  
حتى يقتنع الناس بأن اللفظ والمعنى وجهان لصحيفة واحدة  
إذا حاولت شقها لم تحصل على صفتين وإنما على  
صحفتين. وما كان للتوحيدي أن يقفز على التاريخ فيأتي  
بالصورة التمثيلية قبل واضعها، وإنما كان له مسلكه إلى  
الأمر بما يطابق المقاصد بالآليات التمثيلية التي لديه.

وإذا كان لنا أن نعيد ترتيب مفصلات النص التوحيدي  
لاستباط سلم المرجعيات كما تسوغه لنا مسؤولية القراءة فإن  
في خط الانطلاق «أن المعنى (هو) مطلوب النفس» ولكن  
«قبول النفس راجع إلى تصويب العقل». (المقاييس: ٢٤٥).  
والمعلة في ذلك أن: «الألفاظ وسائط بين الناطق  
والسالم» كما هو مسلم به، ولكن التذكير يهمل لما هو في  
ذلك المناخ الفكري المتلاطم أكثر تأكيداً والحاجة إليه أشد  
إلحاحاً: «والمعاني جواهر النفس فكلما كثفت حقائقها على  
شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهى» (ص ١٤٥).

وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر  
على الطراز الأول ... فساخط الخلقاء إلى  
الإلحاح في عليهم لتولية القضاء والحكومات.  
فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال  
الأكمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فأشربوا  
لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من  
قبل الولاة، فأكبروا على علم الفتاوى وعرضوا  
أنفسهم على الولاة ... فأصبح الفقهاء بعد أن  
كانوا مطلوبين طليين، وبعد أن كانوا أعزة  
بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم.

ويواصل الفزالي تحليله الدقيق الغامض على خفي  
الأسباب المفسرة للظاهرة في تمعدها الاجتماعي وتداخلها  
المعرفي وامتدادها الثقافي، وفي تماثلها الفكري وانعكاسها  
الوظيفي وارتدادها الاقتصادي، دون غفلة عن مضاعفاتها  
على المؤسسة السياسية في أدق وشائجها مع المؤسسة الدينية،  
حتى لكأننا نحال كشف علمي لكل الأناسك السوسولوجية  
يوهمد ولا سيما استلخاها التعاقبية:

وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على  
علم الفتاوى والأفضية لشدة الحاجة إليها في  
الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من  
الصلور والأمراء من سماع مقالات الناس في  
قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى مساع المعجج  
فيها، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في  
الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا  
فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجدالات،  
واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا  
أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن  
السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن  
غرضهم بالاشتغال بالفتاوى الذين وتقلد أحكام  
المسلمين.

وتدور عجلة التاريخ عودا على بدء.

ثم ظهر بعد ذلك من الصلور من لم يستصوب  
المغرض في الكلام وضع باب المناظرة فيه لما كان

«لأن من فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً أو معنى عبداً ولفظاً حراً فقد جمع بين متنافرين بالجواهر ومتناقضين بالعناصر» (ص ٢٠٦).

ولما كان سؤال العقل ملازماً لأبى حيان يراود خاطره فى كل آن، وكان إشكال اللغة عبر ألفاظها محيلاً على الوجه المجرد من التصورات الذهنية إحالة مباشرة؛ فقد كان طبيعياً أن نقف عنده على إلماحات تتصل بتشكيل العلاقة بين المستويين من عناصر الكلام: الحسى والتجريدى. ولو جمعنا بعض ما ورد متتالراً من آراء أبى حيان فى هذا الموضوع الدقيق الشائك لبان لنا تفردة فى توظيف المكون الفلسفى لمعادنة التصور الفئوى. ونحير المداخل إلى ذلك قولته المكتنزة: «اللفظ طبيعى والمعنى عقلى» (الإمتاع: ١١٥-١).

فإن هو رام اقتناص اللحظة التى يتجلى فيها المعنى ليتحول إلى علامة تستدعى الإبلاغ، لاذ بالجاز فصور الانتقال بين المستويين كالاتصال بين لفتين، ولكن أبا حيان لا يخفل لحظة عن هذا الداء الذى يريد استقصائه، والذى سول للناس أن يتوهموها انفصام مصداق الدال عن مصداق المدلول:

«سمعت شيخاً من التوحيدى يقول: المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به» (البصائر: مج ١ - ص ٢٠٧).

فإذا تساءلنا عن لحظة الانتقال هذه، أو عن نقطة العبور تلك، وكيف يتشكل الكلام الذى هو الإنجاز الأدبى انطلاقاً من اللغة التى هى الرصيد الكامن، أجبنا بالاستناد إلى طاقة الاختزان التى توفرها للإنسان ذاكرته منذ لحظة الاكتساب بحكم آليات التجريد وآليات التمييز:

«قال أبو سليمان: المعانى المقولة بسيطة فى ببحوحة النفس لا يحوم عليها شئ قبل الفكر. فإذا لقبها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق

ومن المطلقات التأسيسية فى مجال دلالة الألفاظ، هذا التلازم الذى يقوم فى ذهن الإنسان بين الدوال ومراجعتها، وهذا الاقتران هو المحصل للمدلولات كما هو بين، وما لم يكن للإنسان إدراك بالمرجع الذى يحيل عليه الدال لم يكن اللفظ مستوفياً لحظوظ العلامة الدالة:

«إنما نعرف الأسماء التى قد عهدنا أمثالها أو شبهها لها، والناس إذا علموا شيئاً علموا اسمه لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع» (المقابسات: ١٥٠).

ويذكر أبو حيان فى سياق آخر كيف أن آلية الأداء تتطلب أن تتوفر اللغة على الدوال المتنوعة بتتبع المدلولات حتى تمتاز بالدلالات:

«إذا لحظنا المعانى مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء أو فى وصف الأشياء» (الإمتاع: ١٣٠-١٣١).

لن ينس التوحيدى من المناضلة فى سبيل كسب معركة التطهير: تطهير الألفاظ من غش المعانى عندما تساق سوق التلاصق، وتطهير المعانى من صلف الألفاظ عندما تحاك على نول التخويل. هو مشروع إعادة اللغة إلى صفائها ولرجاع النقاوة إلى دلالاتها وذلك بعد رآب الصدع وترميم الشروخ:

«لأن المعانى ليست فى جهة والألفاظ فى جهة بل هى متمازجة متناسبة، والصحة عليها وقف، فمن ظن أن المعانى تتلخص له مع سوء اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب فقد دل على نقصه وعجزه» (البصائر: مج ٣ - ص ٥٠).

إن للكلام فنونا ترسم بالمعلم وتبسط باللفظ كما يصور أبو حيان فى «رسالة الحياة»، (ص ٥٢)، وهل من صرخة أقوى من قوله: «ولا تمتشق اللفظ دون المعنى ولا تهو للمعنى دون اللفظ» (الإمتاع: ١٠١-١٠٢). وهل من بيان أدل على تضاللية التوحيدى وهو يراهن على كسب معركة المصالحة بين الدوال ومدلولاتها من تعليله الذى جاعنا ضمن مصنفه «رسالة فى العلوم» إذ يقول:

ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ  
ترتكب... (الإمتاع: ٢-١٣٨).

لنتجاوز عن بقية السياق الذي هو إضافة في قضية النسق  
النظمي الذي سيخرج عليه الكلام، ولنقف عند هذا الثالوث  
التجميعي متأملين عناصره: من فكر، وهو فعل التفكير، إلى  
الذهن وقد نعمته بالوثيق، إلى الفهم وقد أسبغ عليه وصف  
الدقيق.

وبين ثابا المقابسات سنقتصر الإيضاح الأوفى لهذا الذي  
جاء مستخلصا، وسنظفر بالمعالجة الجامعة بين المكونات:  
اللسانية والمنطقية والنفسية. ولا يغفل أحد عما تجرى وراءه  
في هذا السياق المخصوص؛ ألا وهو جمع البراهين من لدن  
أبي حيان حتى تتأسس نظريته القتالة بالتماضي الدلالي،  
والاحتجاج لمشروعه الداحض لفصل اللفظ عن المعنى حتى  
يقطع الطريق على من احترفوا زينة الكلام، بقصد إلباس  
الحق لباس الباطل، وإكساء الباطل حلية مستعارة من أهل  
الحق:

«إن الألفاظ يشملها السمع والسمع حس، ومن  
شأن الحس التبدد في نفسه والتبدد بنفسه،  
والمعاني تستفيدا النفس ومن شأنها التوحد بها  
والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس  
فنية وملكية، وتبطل عند الحس بطولا، وتحمى  
محوا، والحس تابع للطبيعة والنفس متقبلة  
للعقل، وكانت الألفاظ على هذا التصريح  
والنتيجه من أمة الحس، والمعاني المعقولة فيها  
من أمة العقل فالاختلاف في الأول الواجب  
والانفلاق في الثاني الواجب» (ص ١٤٥-١٤٥).

ولو أن أحدنا قد تصور - على وجه الاقتراض والمجادلة -  
سؤالا يلقى على أبي حيان، مستفتيا إياه فيه أيهما أقدر على  
أسر الآخر: الفكر أم اللغة، وأيهما أجدر بالسيطرة على الآخر  
في لحظة مصاهرته، لجاز لنا أن نتقول عليه جوابا نشقه من  
استطراداته الوافدة عليه بالقصد أو بالانفاق.

من ذلك أنه، إذ يروى عن أستاذه أبي سليمان، يوضح  
«أن اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر» ولكن المعنى على  
غير ذلك، فلا شك أن أبا حيان كان يعي نسبة الإجماع  
على المدلولات، ونحن نعلم جميعا أن لفظ «الماء» ولفظ  
«الصحراء» ولفظ «الماء» واحدة عند العرب من حيث هي  
دوال، أما مدلولاتها فهي واحدة من حيث الإجمال، ولكنها  
من حيث التفصيل في دقائق ما يختزنه كل عربي من  
تصورات تحاith كل لفظ من تلك الألفاظ، فهي متنوعة  
بين فرد وآخر، وهي أحيانا متباينة الإيهام بين سياق وآخر:

«لأن اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر وليس  
المعنى نظير المعنى في أغلب الأمر، واللفظ كله  
من واحد في التركيب بلغة كل أمة، والمعاني  
تختلف في البساطة على قدر العقل والعقل،  
والعقل والمقل» (الإمتاع: ٣ - ١٣٤).

فلا مراء أن تنخيل أبا حيان مجيبا: إن العقل قيم على  
اللغة:

«فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يحوز  
مبسوط العقل، والمعاني معقولة، ولها اتصال  
شديد وبساطة تامة؛ وليس في قوة اللفظ من أي  
لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به،  
وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن  
يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل» (١-١٢٦).

على هذا المقفز، سيضع أبو حيان قلمه بعد سعي حثيث  
على ملعب اللغة، ليصعد من سؤال الدلالة إلى سؤال  
البلاغة. وعسى أن نفهم من كل ما أُلْفناه كيف استقامت  
رؤية صاحبنا للطاقة الإبداعية لدى الإنسان، وللقدره الأدبية  
في تركيب الكلام، وللملكة الشعرية التي هي زواج هنئ  
بينهما.

وفي البدء بعض المنطلقات.

أولها أن الفصاحة قرينة الإفصاح، وأن الإفصاح رهين  
سلامة التركيب، وأن سلامة التركيب مشروطة بوضوح  
المقاصد:

لبعض الكتاب: «هناك والتتبع لوحنى الكلام طمعا فى نيل البلاغة فإن ذلك المي الأكبر» (البصائر: مع ٢- ص ٣٦٣).

وثالث المنطقات أن لكل محكوم بطبيعة الأجزاء أولا، ثم هو إذا التطف مجازا لما فى الأجزاء تاليا. فأدبية الكلمة تابعة من طبيعة الحروف المكونة لها وارتصاف الأصوات المشتعلة هى عليها، وأدبية الخطاب كذلك ناشئة من خصوصية الكلمات التى التفت بها ومن خصوصية النسق الذى انتظمت عليه. ولكن أسعن أبو حيان فى تحليل ذلك من حيث يورد لنا - بصياغته وإينشائه - الأجوبة الشاملة على الأسئلة الهوامل (ص ٢٣)، فإنه قد ارتقى بالقضية إلى مرتبة التجريد الخالص، وذلك فى «رسالة الحياة»:

«لأننا كما درسنا كل واحدة منها باللفظ الوجيز والمبارة الخالصة دللنا فى هذا المكان على صورة أخرى تحدث لها بالتناظم والتلازم والاجتماع والتأليف لم تكن من قبل، لأن الأشياء المفردة صورها مخالفة للأشياء المتضامة، وكذلك الأشياء الثمانية ليست كالأشياء المتلاصقة، وهذا عيان، وهو غنى عن البرهان» (ص ٥٨).

وإذا قد انجملت المداخل التى هى كالتروططات المنهجية، فإن شمول النسق التوحيدى وتكتل أطراف المشروع اللغوى لديه بركنيه الدلالى والبلاغى اللذين تظلهما مظلة العقل المترتب وراء السؤال، سينتق مستويا على مناول الخطاب المستحكم:

«ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتضريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخي الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان» (المقاييس: ١٤٥).

ثم ينتج أبو حيان حلمه الأول، فيسقط من طريق البلاغة كل الحواجز المتعصبة، ويطيح بكل المحظورات، فيفتح لها الباب مرتفعا عريضا كى تلج ما توارد على الخاطر من أغراض وموضع، لو تسلينا بإحصاء ما ذكر لنا منها فى فقرة

«افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك غيرك. وقدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت فى تحقيق شئ على ما هو به» (١٢٥-١).

وهذا ما سيضع أولى لبنات لبيستيمية المقامات.

وثانيها أن البلاغة فى الكلام هى وظيفة ثنائية تركيب وظيفته الأولى، وأن الوظيفة الأولى التى هى التخاطب باللغة مقوم حيوى بينما الوظيفة الثانية هى كالمقوم الكمالى:

«وحد الإفهام والتفهم معروف، وحد البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة أشد من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة لأنها متقدمة بالطيع».

ثم يستدرك أبو حيان على نفسه، كى لا يذهب الظن بنا إلى أن الكمالى منقطع عن حاجة التواصل كل الانقطاع:

«وليس ينبغي أن يكتفى بالإفهام كيف كان وعلى أى وجه وقع» (المقاييس: ١٧٠).

من شدة حرص أبى حيان على إجلاء هذا التفاوت بين وظيفة اللغة فى منزلة الإبلاغ ووظيفتها فى منزلة الإبداع استطرد فى سياق آخر إلى عقد مقارنة ثلاثية استند فيها إلى ما يسميه بالصورة اللفظية، ليجعلها مراتب ثلاثا وكلها «موقوفة على خاص ما لها فى بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع»: مرتبة تحقيق الإفهام وهى المرتبة الأدائية، ومرتبة تحسين الإفهام وهى المرتبة البلاغية، ومرتبة الغناء «إذا مزجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقى» (الإمتاع: ١٤٤-٣). نسبة ما بين وظيفة البلاغة إلى وظيفة الإبلاغ هى كنسبة ما بين وظيفة الغناء إلى وظيفة البلاغة، صنوا بمصنو.

ولا يغيب عنا، فى هذا المدار، أن كل ما من شأنه تعطيل عملية الفهم والإفهام فهو مناف للبلاغة، ولذلك ردد أبو حيان عن الأصمى ما رواه من أن ابن المقفع كان يقول

ذلك أن الحديث عن رواد البلاغة - كالحديث عن تاريخها من خلالهم، أو عن تاريخهم من خلالها - لا يقود بالضرورة إلى تبيان مرجعياتها الفكرية، ولا بجلى دوما ضوابطها المعرفية. ولكننا، مع ذلك، لاندم وفقات جادة مهما يكن ما قد تبهره من خلاف أو ما تحققة من إجماع، فإنها تظل متميزة ببحيرتها التصنيفية الشاملة، وبمساعها التأليفى الجامع لأشتات المسائل تسييرا للإمساك بزماماتها، وكل ذلك يمهّد الأرض بساطا لإلقاء السؤال الإيمى.

من ذلك ما صنعه مصطفى ناصف، وهو من النقاد الذين أسسوا لأنفسهم نهجا فى قراءة التراث، وقد نذر جهده على امتداد سنوات طوال وعلى مسافة ما بين مصنفات متعاقبة لتسوية نظرية شيدها على تضافر رؤية نقدية ورؤية لغوية ورؤية حضارية، فأتصل على يده النص الأدبى بالنص النقدى، واتصلا معا بقضية اللفظ والمعنى، ثم اتصلت جميعهما بنظرية الإعجاز؛ وبين المناضد تسلت رواء حول الإنسان العربى فى مجمله العربى من خلال تاريخنا العربى.

لقد تشكلت الحجرة المعرفية لدى مصطفى ناصف كأتم ما يكون تشكلها، ثم ارتلت ثوبها التصنيفى فى أوضاع حلية بعد أن استجمعت عصارة جهد السنوات المتواليات، وذلك فى ما قدمه إلى الندوة العلمية التى نظمها نادى جدة الأدبى سنة ١٩٨٨ وكان مدراها «قراءة جديدة لتراثنا النقدى»، ثم أصدر أبحاثها ومحاوالاتها فى مجلدين مهمين سنة ١٩٩٠، يعتبران من أنفس ما صدر عن ملتقيات عربية جمعا ودقة وإبانة عن الرؤى، فضلا عن الريادات الفكرية الملتزمة. ومن خصاله أنه أرسم استراتيجية ثقافية حضارية أبان عنها القام على المؤسسة المنظمة الأديب عبد الفتاح أبو منين فى المقدمة التى صدر بها المجلدين.

لقد كان لمصطفى ناصف فى هذا المورد الفكرى إسهامان: بحث عنوانه: «بين بلاغتين» وآخر جاء على شكل استخلاص تأليفى عنوانه: «المقدرة اللغوية فى النقد العربى».

يصدر الباحث عن قلق مناره البحث عن «نظام البلاغة فى إطار مقارنته بغيره من الأنظمة» (ص ٣٨٥) وهو مشروع فكرى طموح جال بصاحبنا فى منطقتان قرون أربعة: هى

واحدة لألفينها بين أصل وفرع ثلاثين غرضا أو تكاد. (المقاييسات: ١٢١-١٢٢)، فإن كانت لنا ضرورة فى الوقوف على بعضها - فى هذا المقام المخصوص من رصد الرؤية التوحيدية الشاملة - فلعلها إبراز هذه الوظائف الأربع من وظائف الكلام البليغ، لجمعها بعد أن نستلها من بين أخواتها، ألا وهى: إحضار بيئة، وإظهار بصورة، وإقامة حجة، وإفادة برهان.

عندئذ، نفهم تلك الصيغ التى يتحدث فيها أبوحيان عن البلاغة بحديث البلاغة، ويصف فيها الأدبية ببيان أدبى، ونفهم أيضا أنه يسوق النموذج الجاحظى - وإن بانه - فى بعض المركبات الجوهرية:

وأحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وثلاثة رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطعم مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع، حتى إذا رامه مرغ خلق، وإذا خلق أسف، أحنى يمهّد على المحاول بمنف، ويقترب من المتناول بلطفه» (الإمتاع: ٢ - ١٤٥).

وإذا بمدار الكلام البليغ «أن يكون المعنى شريفا بديها، واللفظ حرا، والنظم حلوا، والكلام رشيقا، والوزن مقبولا» (مطالب الوزيرين: ٣٢٢).

فأى بلاغة هى هذه التى رام أبوحيان التوحيدى تشييدها، وفى أى موقع من مواقع المخزون التراثى تستوى على أقدانها، وإلى أى مدى وفق صاحبها فى إرساء معمارها على الذى ابتناه فيها!

كثير هم الذين صنفوا فى البلاغة العربية.

ولكنهم قليلون أولئك الذين، من بينهم، حاولوا أن يصنفوا البلاغة العربية.

قليل من اجتهدوا فى استبطاء سلم ترتبى، ذو أنموذج تراصفى، أو جدول تزييى، على أساسه تعرف مرتب البلاغة ومنازل البلاغيين فيها معرفة نقدية تكون محيطتنا إلى نقد المعرفة ذاتها: علم البلاغة.



سلبية الجاحظ، وروادها ورثة له؛ تقوم على الزينة المتحيزة للاستدراج والمستبعدة لتصوير الحق باطلا وتصوير الباطل حقاً. والثانية، هي بلاغة عقلانية تنزع إلى التفلسف. فأما الأولى فمرتعا الشعر، وأما الثانية فمرضها الإعجاز.

فما عسى أن يكون موقع التوحيدي من هذه الثنائية الضدية ذات الفرعين المتنافسين، التي بهما تشكل مربعا هندسيا تقي الأضلاع عسير الزوايا.

إن الناظر في مكونات الرؤية التوحيدية للأدب ولالأدب، لم اللغة والمحتكم بها، ثم كذلك للبلاغة والنقد والإبداع، ليحار في أمره. وخيمرت حيرتان: إن التفت إلى النموذج التصنيفي افتقد أبا حيان، فليس له فيه مكان؛ وإن أعرض عن النموذج والتفت إلى التوحيدي كاد أن ينسى المربع الهندسي بأضلاعه وزواياه، وسنخشي أن لو تشبعا بأبي حيان على وجه الفرض المنهجي، فأشرنا الاطمئنان إلى ما قاله - كله أو بعضه - لم عرضنا ما جاء به مصطفى ناصف على الذي سكن في نفوسنا لحكمنا على النموذج، وإن أغرانا الإعجاب بصاحبه بالحكم له.

ولقائل أن يعترض بأن الأولى أن نقيس أبا حيان بالنموذج لا أن نقيس النموذج بأبي حيان، ولكن أنموذجا ارتأى لنفسه أن يرسم نسقا معرفيا يفرص على باطن الحركة الفكرية الشاملة لهو أجدر بأن يكون كما يكون الحد: جامعا مانعا.

وما رأينا من مكونات الرؤية التوحيدية سبعينا على تحديد بعض المبادئ بين هذا الإطار التصنيفي المرسوم - والمختص للقرن الرابع زمتا للبلاغة والنقد مضمونا - وما تأسس عليه مشروع أبي حيان للغوى النقدي البلاغي.

فقضية المعنى - على سبيل المثال - قد مثلت مشكلة جوهرية في فكر أبي حيان، بل كانت واضحة المعالم كما سبق أن تبينا. ورغم حصافة التحليل الذي يورده ناصف عندما يقول: «وسبب حمل فكرة المعنى هو الجدل، والجدل هو نقيض التأمل الباطني المترفع على النصر والهزيمة أو الدفاع والهجوم» (ص ٧٦)، فإن الحكم الذي عصبه لا يسع صاحب (المقاييس).

الثاني والثالث والرابع والخامس، وكانت أكبر المحطات التي وقف عندها: الغليل وسبويه وابن جني من جهة أولى، والجاحظ وابن المعتز وابن قتيبة وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجاني من جهة ثانية، وكانت له وقفة غزيرة الكثافة والإبهاء مع أبي حامد الغزالي. ولذلك، كان أبو حيان - الذي لم يحظ بموقع بين مرجعيات الباحث - ملفوفا في هذه الحقبة من حيث الزمن، وملفوفا كذلك بين أحضان الجداول المعرفية التي تأسست عليها نظرية الباحث: من أدب ولغة وبلاغة وفلسفة وعلم كلام وبحث في الإعجاز.

ولس ذلك من قبيل الاتفاق ولكنه الوعي الصريح:

«إن تراث اللغة والدلالة والبيان والنحو كانت تسري فيه روح واحدة، وإن البحث في شؤون اللغة على وجوهها المختلفة لا يمكن تعمقه في غواء ومعمل عن افتراض مشكلات كانت تهدد حياة المجتمع - معظم شؤون مائسمه باسم البلاغة والنقد لا يمكن أن يتضح إلا إذا وسعنا مهاد النظر وربطنا بين هموم كثيرة في داخل اللغة وخارجها» (ص ٧٢).

إن هذا النموذج التصنيفي، كما يؤسه مصطفى ناصف، مفروس الجذور في أعماق البنية المعرفية. والمسار الذي يتوسل به صاحبه فيه هو إجراء الحضرات في باطن الدلالة:

«والواقع أن فكرة زيادة المعنى أو المبالغة تدل على أن فكرة المعنى نفسها لم تكن واضحة في الأذهان. كانت فكرة المعنى أهد ما تكون عن نمو الكائن الحي وتعامله مع مشكلاته تاملات ينضج بالتصور والصموبة أو السيطرة على ما يتحده» (ص ٧٦).

لقد ربط الباحث البلاغة بفكرة المقاصد وبآلية المقامات، وأدار وظائف اللغة كما تحدت في تراثنا عليهما، فنشأت غاية الإقناع والتأثير، فدخلت البلاغة منطقة التكريس والاستخدام، ثم تولدت بلاغات يمكن حصرها في بلاغتين كبيرتين لكل واحدة مرجعية فكرية ثقافية خاصة. الأولى، هي

وعندما يقول الباحث:

أو أسكنه تحت سقف قوله:

«لنتصور إذن حاجة المجتمع بين أسرين اثنين متناقضين أحدهما هو التفلسف والمعرفة، والثاني هو البلاغة التي لا تهتم بحقائق الأشياء ولكنها تهتم بالإقناع وضم الجمهور إلى جانب دون آخر. والجمهور ليسوا فلاسفة ولا أشباه فلاسفة، وإنما هم قوم من عامة الناس تؤثر فيهم الكلمة المنتقاة والأصوات الرنانة فلا يتعمقون في الأشياء كما يفعل الفلاسفة» (ص ٢٨٣).

أو ركن به في زاوية حكمه:

«لقد أراد هؤلاء البلفاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية الحرف السائد في طبقة خاصة، وهكذا وجدنا سيلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ، وهذه الملاحظات كانت تعبيراً عن اليسر والسهولة، وتعبيراً عن خصومة الفلسفة، وكانت عدوة اللفظ في دوائر البلاغة الأولى من البحث المرقق عن اللفظ الدقيق» (ص ٢٨٣).

وفي كل الأحوال سوف يحتج آخر المتحاطفين مع التوحيد حالماً يسمع:

«وهكذا نشأت جفوة واضحة بين شؤون البحث في الأساليب ومباحث الفلسفة جملة، وكان الذين يتتبعون المباحث الفلسفية يأخذون أمور هذا النقد مأخذاً سهلاً، ويتساءلون تساؤلاً ساذجاً عن فائدة ألفاظ أو مصطلحات فلسفية كثيرة في البحث اللغوي» (ص ٢٨٧).

وقد تطول أمثلة المتباينات بين «النموذج» و«المثال»:

«كان شيوع مفهوم الخبر جزءاً أساسياً من عالم الدعاية يكشف سوء الظن باستعمال اللغة فلا غرابة إذا رأينا مفهوم اليقين أو الثقة شيئاً خارجياً عن اللغة» (ص ٢٩٠).

«تفنى النقاد في القرن الرابع بالإخفاء والنقل والقلب وتغيير المنهاج والترتيب وتكلف الجبر والزيادة والتأكيد وراحوا يبحثون عما يسمونه الإحالة، والتلف من هنا كله عقد من اللائق للمنوعة التي يتزين بها الفقراء، وغاب عن معجم النقد العربي ما هو ألف وساذج وطبيعي ومتبادر وحميم وما إلى ذلك» (ص ٧٩).

فإن النص يضيق عن (البصائر والذخائر).

ولئن أصاب الباحث في ربط البلاغة بالدعاية (ص ٨٢) ثم في تأكيده أن «الدعاية والمناظرة توأمان» (ص ٩١)، فإن الإنصاف يقتضي منا أن نتنازل عن بعض الاستثناء لمن حير (مثالب الوزيرين).

لقد وضع مصطفى ناصف الإصبع على موطن الوجع حينما قابل بين ما يرويه الغزالي عن الشافعي: «العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل»، وما استكشفه في البنية الفكرية من سيادة «ثقافة الإفحام» كما يسميها بلفظه (ص ٩٤) الوافدة عليه من غيبات الذاكرة حين استقر بين حناياها قول أبي حامد في أول كتب الإحياء: «فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة في المناظرة وطلب الجاه والمباهاة» (مج ١، ص ٧٦)، ولكنه سيظلم أبا حيان إن أدخله تحت مظلة قوله:

«كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع ودفع المضار وإحراز النجاح (...) وهذا كله على مبعده من البحث الموضوعي، فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفي، والبحث الحر النزهي، وإعلاء نظام آخر ذي طابع عملي وتجاوز لمبدأ الحدود... وجد بعض البلغاء متبعة غريبة في الميت بمصطلحات الفلسفة، وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية» (ص ٣٨٢).

إلى إطار مرجعى هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانعتها لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفاء (ص ٦).

أما البلاغة الثانية فهى «البلاغة المقموعة التى نشأت فى ساحات المعارضة» (ص ٧).

وهكذا، تتضح المنضدة التصنيفية بسلسلة الدوال المحددة حيناً، والواقفة أو الشارحة حيناً آخر:

هذه هى: البلاغة الرسمية، والبلاغة السائدة، وبلاغة النقل، والبلاغة المهيمنة، وبلاغة المقامات.

وتلك هى: البلاغة الهامشية، والبلاغة المقموعة، والبلاغة المناقضة، وبلاغة المحكومين المقموعين، والبلاغة المضادة.

ثم يخصص جابر عصفور على استنباط آليات الأداء التعبيرية التى أنتجتها غريزة حب البقاء فظهرت:

«بلاغة تقوم على التمرير والتلطيف، والتلميع، والتورية، وأصولاً من القواعد ما يتعلم به بلغاء المقموعين كيف يواجه الواحد منهم الأرقام دون أن تناله بالافتراض، وكيف يقول مالا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من قفاه» (ص ٩).

ولئن لم يصرح جابر عصفور بإدراج أي حيان فى إحدى المزلتين اللتين أسسهما فى ثنائية ضدية قاطعة، فإنه فى كل المسائل التى تعرض فيها لأي حيان – بالذکر أو بالاستشهاد أو بالإنشاد – كأنما قد أوعز بإدراجه ضمن «رواد البلاغة المقموعة».

فهو، عند استعراض شرائح المثقفين المقموعين فى عهد الدولة العباسية، يكشف عن أسباب التسلط التى من بينها الاعتداء بالعقل لرسم معايير الخير خارج دائرة الوصايات، فيستشهد بقول التوحيدى:

«فكل من له غريزة من العقل، ونصيب من الإنسانية، فقيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى

وهل سيعترض أبو حيان على شيء كما يعترض على قول قد يشمله: «نمت البلاغة فى ظل إعمال العقل». (ص ٣٩٢) وهو الذى سما سلطان العقل إلى أعلى المراتب.

لقد سبق لجابر عصفور أن يعترض على الأنموذج التصنيفى الذى قلّمه مصطفى ناصف، وذلك فى حوار هادئ الطبع، ساخن الإضمار جرى خلال الندوة وحواء النص المنشور (ص ٤٠٨-٤١٠)، وكان أهم اعتراضاته دائرة على مدى سلامة القاعدة الإستيمية التى تحرك عليها الباحث، وبعد أربع سنوات أصدر فى مجلة البلاغة المقارنة (١٩٩٢) بحثاً بالغ الأهمية عن «بلاغة المقموعين»، هو بمثابة قراءة متطورة لمرجمات الفكر البلاغى فى تراثنا العربى الإسلامى، جاءت حاملة بأنموذج تصنيفى جديد قاعدته منضدة ثنائية صريحة فى تدافع طرفيها:

«هناك بلاغتان فى التراث العربى لا بلاغة واحدة ... البلاغة الرسمية التى تعرفناها فى كتب البلاغة السائدة ... وهى البلاغة التى أنتجتها البلىاء والمنظرون الذين كانوا على وفاق مع الدولة، أو فى موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها ... وبلاغة أخرى مقموعة فى كتب البلاغة الرسمية، مسكوت عنها، لا تلفت إليها عادة فى ظل هيمنة البلاغة التى تتوارثها وفى سياقات السطوة التى تمارسها أبنية القمع النقلي فى تراثنا. هذه البلاغة المقموعة أنتجتها المجموعات الهامشية التى لعبت دور المعارضة والتى كانت على خلاف مع سلطة الدولة القائمة» (ص ٦).

ولا يفوت الباحث أن يدقق أمر مصطلح البلاغة، إذ يأخذ فى دلالته المتراكبة: البلاغة من حيث هى موضوع، والبلاغة حيث هى علم، وهذا يعنى أنها مأخوذة بمادتها وهى فعل الأداء اللغوى، ويتبردها وهو تحويلها إلى مضمون يعقله العقل.

فالبلاغة الأولى:

«هى بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاع، أو ترحل بالقياس

بكل ما في وسعه كي يستحث الشعور بالقمع أن يسكنه؛  
فعمل نفسه ما لا يفعله الغريم بغيره.

والذي تركه لنا من مصنفات، إذا توسلنا به، مجموع  
الأطراف متضافر الأشتات مركز الزوايا؛ كأنما يقوم شاهدا  
عتيدا على أنه بما خط من كتابة، وبما شيد من تنظير، قد  
انخرط كلياً في خطاب البلاغة الأخرى غير المجموعة.

أو لنقل، على أيسر الاحتمال، إنه لم يركب مطايا  
الخطاب المزدوج، ولم يتوسل في القضايا الحادة بلهاج الذي  
كانت أسرة البلقاء القموميين يتوسلون به. فإن شئنا الرضى  
بالأدنى صرحنا قائلين: إن أبا حيان لم يجد حرجاً في أن  
يتعامل مع كل مقولات البلاغة الرسمية، لأنه كان ينشد  
من وراء الكتابة البلاغية مصاهرة الخطاب الرسمي، فكان  
لذلك يخالل مقولاته، فلما كبا به جواد سيزيف عمد إلى  
إحراق ما كتب!

لعل المنضدة التصنيفية التي أعدها جابر عصفور لا  
تفصح لإيواء أنموذج أبي حيان بكل اتساع، فإذا سلمنا بأن  
مدونته هي نص بلاغي، لم صادفنا على أن سيرته بكل  
تفاصيلها هي من جهتها نص سيميائي، فإن خصوصية  
الأنموذج التوحيدى تتمثل في أننا نرى بليفاً مقموماً شيد  
معمار المرجعية البلاغية السائدة، بينما كنا نتظر أن نلقاه  
قارفاً على مسرح البلاغة المضادة.

فحين مع أبي حيان التوحيدى نظارد نسقين من الكتابة:  
نصاً لنفياً في صلب الفائرة الرسمية، ونصاً سيميائياً هو على  
هامشها. كتابة إلى البلاغة المرجعية هي أقرب، وكتابة هي  
بيلاعة الهامش أبغى.

هي الثنائية التي تنطق في أولى لياي (الإمتاع):

«وصلت إليها الشيخ - أطال الله حياتك - أول  
ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره، وشد  
بالمصحة والتوفيق أزره - فأمرني بالجلوس،  
وسبط لى وجهه الذي ما اعتراه منذ خلق  
المبوس؛ ولطف كلامه الذي ما تبدل منذ كان  
لا في الهزل ولا في الجد، ولا في الغضب ولا

الحامن، لا لشيء أكثر من الفضائل التي يقتضيها  
العقل، وتوجيهها الإنسانية» (ص ١٥).

وعندما يصور الباحث «عنف الاستجابة القمعية» التي  
أظهرها العامة المؤدلجون إزاء طوائف البلقاء المقومين،  
مفسراً ما يدور عن الأدياء المضطهدين من ردود فعل إزاء  
العامة، يستشهد بأبي حيان التوحيدى في أحد نصوصه  
(ص ١٨).

وكذلك يفعل كربة أخرى عندما تبلغ التقية والصمت  
والسكوت خطوطها الحمراء فيأتي برأى أبي حيان في هذا  
المضمار، فيما يستبسط منه الباحث انبثاق كليات أدائية جديدة  
بتغيير مسالك التعبير تجمل قول أبي حيان «لا بد من  
التفليس عند تضايق الخناق ولا بد من الانحياز عند تعذر  
الإنجاد والإعراق» (ص ٢٠)، مركبا تركيباً مزدوجاً لغوياً  
وسيميائياً «كأنها وصول إلى المقصود بطريق يخالف طريقه  
المعتاد، كمن يتجه إلى الحجاز (الإنحياز) حين ينطلق أمامه  
طريق نجد (الإنجاد) أو طريق العراق (الإعراق)».

لا شك أن التوحيدى، بكل تركته التي كت إلينا، قد  
كان حاضراً بل جالماً ضمن مرجعيات جابر عصفور وهو  
يسوى على أرض البلاغة العربية معماره التصنيفى الثاقب.  
ألم ينطق أبو حيان بما هو صريح الاصطلاح، حتى لكأنه  
المنطقه التي استقام عليها الأنموذج بأكمله. قال - متلقياً -  
وهو يروى وقائع الليلة السابعة من (الإمتاع والمؤانسة): «هذه  
جملة قاعة لمن ادعى دعواه أو نحا منحا» (١-٤١٠).

فإن يكن لنا شيء نستلكره على هذه المعالجة الهادفة  
للملتزمة التي قدمها جابر عصفور، وبفضلها أصبحنا نكاشف  
أسراراً خفية كانت تحكم البنية المعرفية للمعرفة العربية، فهو  
التنبية على استثنائية النسق الذي يتوفر عليه أبو حيان  
التوحيدى في هذا المضمار، فالذي وصلنا عنه من أصحاح  
السير والتراجم، والذي حدثنا به هو نفسه عن نفسه، كلاهما  
يحفنا على الظن بأنه قد كان من فئة المحرومين الذين تحولوا  
تحت وقع الحرمان ونحت وقع الوعي بالحرمان وبمظلمة  
الحرمان إلى مقموين: تسلط على أبي حيان القمع اتفاقاً،  
وحيك عليه أسجة القمع على القصد المراد، ثم اجتهد هو

عقل الأدب وهو لغوي، وعقل اللغة وهو أدبي.

تأدب وتقد، ولكنه ناقد لم يصرف جهده في نقد صناع الأدب ومحترفي الفن، وإنما صرف همه في نقد من إلى مقامهم يرفع الأدب، ومن إليهم يتجه بدوره الموشحة متعا والمحلة أنسا.

هو فيلسوف وأديب، ولكنه لم يحسم خياره إن كان من حزب الحكام أم من أسرة الحكماء، لم يعرف نفسه إن كان من صف الفئة المشرعة للمعرفة، أم من البطانة المشرع لها بالمعرفة والتوسل إليها بشمار المعرفة.

التوحيدي رجل الثقافة الخادمة ورجل الثقافة المهدومة، تزوجت عليه بلاغة التقى وبلاغة المأرب.

التوحيدي رجل تاه بين بلاغتين، كان يرى نفسه من فئة المغلوبين، فطمح إلى منزلة الغالبين، فطرز خطابا يقر به إليهم ويفتح له باب الانخراط في حزبهم.

كتب أدبا على منوال أدب السامعين، وهو أدب بلاغة القائلين من ذوي المرجعية الناقلة، فإذا اجتمع يصفى إلى لغة أدبه ويفض الطرف عن مضمون أدبه: تسلي به ولم يستجيب له.

فضله أنه كان قادرا على المراجعة، وشرفه أنه كان قادرا على نقد الذات؛ لأنه يعلم بمصالحة الذات، ولعله كان يخشى النسيان عن سيأى متحدثا عن أن البلاغة العربية بلاغات، وأن سماء البلاغة قد انفطرت بين بلاغة العقل وبلاغة الشعر، فذوق وصيته لن يقرؤها؛

«البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البداهة، ومنها بلاغة التأويل» (الإمتاع: ج ٢، ص ١٤٠-١٤١).

ولم يسهل بوصف ولا يسهل في الوصف، فأعطى كل ضرب حقه من الشرح. ولن نعدم الفوائد في قراءة كل فن وتتبع كل باب، ولكن بابا واحدا متميزا سيكون خير صوت

في الرضا. ثم قال بلسانه الذليق ولغة الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراغ لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلني أعرضك لشئ أتبه من هذا وأجدي، ولذلك فقد ناقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس» (ص ١٩).

ثم تنطق وهو يتحدث عن ابن عماد - رفيق الأمس - بالقول:

«والذي غلظه في نفسه وحمله على الإعجاب بفضله والاستبداد برأيه، أنه لم يجه قط بتخطئة، ولا قول بتسوة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحت أو غلظت أو أخلطت، لأنه نشأ على أن يقال [له]: أصاب سهدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (ص ٥٨).

لعل الإشكال الأكبر في الكتابة عند أبي حيان أنها بحث متواصل عن نقطة الاعتدال المفقودة، مثلما أنه قد كان هو بذاته كائنا متحفزا دوما يبحث عن الاستقرار فلا يظفر بسكينته. والمعضلة المنهجية في قراءتنا اليوم، هي أننا عاجزون عن قراءة فكر أبي حيان دون قراءة أبي حيان نفسه، فليس بوسعنا اللولج إلى غرفة اللغة ثم الوقوف عند عتبة العلامة. فالكتابة التوحيدية تقرأ لغويا وتقرأ سيميائيا، وكل واحدة تظل دون الأخرى ناقصة ومشوهة.

والسبب في هذا التلازم أن أبا حيان الأديب لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تحيا وتعيش؛ هي مرجعه المستأنف بلا ملل. ثم هو لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تفكر في الأحداث وتعقب على الآخرين من صائعي الأحداث.

ومن هنا، اتبثق الاستمعاء: استمعاء سلكه في خاتمة التصنيف.

هو رجل متعرد على الأناس.

يناجي مصطفى ناصف ويعاتبه أن جعل أبا حيان كبير الغائبين في منظومته:

«وأما بلاغة التأويل فهي التي حوجج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وهذه البلاغة تنسج في أسرار معاني الدين والدنيا، وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله ... وبها تفاضلوا، وعليها تجادلوا، وفيها تنافسوا، ومنها استملوا، وبها اشتغلوا. ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره. وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط في أعماق هذا الفن؛ وها هنا تنشأ الفوائد، وتكثر المجالب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوة البلاغات المتقدمة بالصمغات المحشلة، حتى تكون معينة ورافدة في إثارة المعنى المذفون، وإثارة المراد المخزون» (١٤٢-١٤٣).

أو لعله كان يتوجس ريبة من الضياع بين المقموعين وسط القامعين، فخاف على البلاغة أن ينقرط عقدها فدون وصيته لتكون بلاغة الكلام، وبلاغة المتكلمين، دون أن تنفي هذه أو تلك بلاغة السامعين:

## المراجع:

زكريا إبراهيم:

- أبو حيان الطبري - مكتبة مصر - القاهرة.

أبو حيان التوحيدي:

- الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، للكتبة المصرية - بيروت، صيدا، ١٩٥٣ (٣ ج).
- ثلاث رسائل لأبي حيان - تحقيق إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥٣ (رسالة السقيفة - رسالة في علم الكتابة - رسالة الحياة).
- الصلابة والصدق، طبعة الجواب، ١٣٠١ هـ. (معها رسالة العلوم).
- مطالب الزهرين - تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.
- المقابسات - تحقيق حسن السندي، مصر، ١٩٢٩.
- الهوامل والذوالميل - تحقيق أحمد أسن والسيد أحمد صقر للقاهرة ١٩٥١.

ياقوت الحموي:

- معجم الأدباء، تحقيق فريد رفاعي، ١٩٣٨. خير الدين الزركلي: الأعلام، ١٩٥٩.

تاج الدين السبكي:

- طبقات الشافعية، القاهرة، ١٩٦٦.

«نظام البلاغة وعقدتها، والذي عليها المنار والمহার، أن يكون طالبها مطبوعا بها، مفطورا عليها، قد أعين بشهوة في النفس، وأدب من الدرس، فإنه متى اختل في أحد الطرفين، بدا عواره، ولصق به عاره، والأفة فيها من الدخلاء إليها الذين يستعملون الألفاظ، ولا يعرفون موقعها، أو يعجبهم الاتساع، ويجهلون مقداره، أو يروقههم الجواز، ويتعدون حدوده، أو يحسن في حكمهم التصريح. ولعل الكناية هناك أتم والإشارة فيه أعم، وهذه الخلال تجدها في قوم عدمو الطبع المنقاد في الأول، وفقدوا المذهب المتبادر في الثاني، والسر كله أن تكون ملاطفا لطبعك الجيد، ومسترسلا في يد العقل البارع، ومعتمدا على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض، مع جزولة في معرض سهولة، ورقة في حلاوة بيان» (البصائر: مج ١ ص ٣٦٤-٣٦٥).

أفتراه كان يعترض لو استرق السمع، فألقانا نديم الكلام في أمره على سؤال اللغة الذي هو سؤال العقل البارع، كما لذه له أن قال!

محمد عبد النبي الشيخ:

- أبو حيان التوحيدى: رليه فى الإعجاز وآلره فى الأدب والنقد، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٣، ج٢.

القاضى عبد الجبار:

- مشقه القرآن تحقيق عدنان محمد زرزور دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، (٢ ج)

جابر عصفور:

- بلاغة المقموعين، مجلة البلاغة المقاوله: ألف، الجمعية الأمريكية، القاهرة، ع ١٢، س ١٩٩٢ ص ٦-٤٩.

أبو حامد الزاوى:

- إحياء علوم الدين، دار الفكر ١٩٧٥ (طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٦ هـ).

مصطفى ناصف:

- المقدره للغة فى النقد العربى، ضمن قرأة جملته لقرائنا النقدى النادى الأدبى الثنائى بجهة، ١٩٩٠ (٢ مج) ص ٥٣-١٠٥.

- هين بلاغين، المرجع: ص ٣٧٩-٤٠٦.

## Complément bibliographique

M. Arkoun:

Essais sur la Pensée islamique, Paris, M. Inisoneuc. 1973 cf. ch. III : 'l' humanisme arabe au IV e/ X siècle I d'après le kitab al - Hawamil wal - Sa - Wamil, pp. 87 - 147.

A. Badawi:

Histoire de la Philosophie en Islam, Paris, Vrin, 1972 II T.

J. Berque:

Langages arabes du Présent, NRF, Paris, 1974.

A. Bouhdiba:

Culture et Société Uni: Tunis 1978.

L. Gardet:

L'Islam: Religion et Communauté, Paris, Descée D. Brouwer, 1970.

H. Gobin:

Histoire de la Philosophie islamique, Paris, NRF, 1964.

H. Feki:

Les Idées religieuses et Philosophiques de l'Islamisme ofocimide, Uni. de Tunis, 1978.

G. E. Von grunbaum:

L'Identité culturelle de l'Islam (Traduit de l' Anglais par Roger Sure'e cas) Paris, NRF, 1973.

D.S. Margolouth:

Abu Hayyan al - Tawhidi. Ency. de l'ISLAM, ed.

S.M. Stern:

Abu Hayyan...

EMAY:

de l'Islam, 2<sup>e</sup> éd.

# أدب أبي حيان التوحيدي

بين المرحلة الكلامية  
والمرحلة الفلسفية

من تاريخ النشر الفني

سعيد حسين منصور\*

- ١ -

أما مرحلة الجاحظ من بين المراحل المختلفة في تاريخ النشر العربي وتطوره، فيمكن تسميتها «المرحلة الكلامية»، وذلك لما أفاده الجاحظ من علم الكلام، وازدهار الفكر الاعتزالي وفلسفته أيضاً، وتزويد النتاج الأدبي بكل ما استغله الجاحظ من طرائق الجدل والمناظرة والاحتجاج، واعتبار للشئ وضده في وقت واحد معاً، وغير ذلك من الأصول الكبرى التي أقام عليها فكره وأدبه واستعان بها في أساليبه الفنية، ليفتح بها مجالات في النشر الأدبي خلال القرن الثالث الذي شهد قمة أعماله، بما لم يشهده النشر العربي خلال القرنين السابقين.

ترى هل تكون هذه المجالات هي نفسها التي أمسك بها أبو حيان - على نحو ما أشرت - وسار بها حيناً إلى أن تمكن من أن يدفع بها إلى دائرة أخرى ربما نحاول الآن أن ننسبها إليه ونسبها إليها؟ ثم إننا حين نتحدث عن مرحلة الجاحظ الكلامية في تاريخ النشر الفني، وما يمكن أن يكون من علاقة أبي حيان التوحيدي بها، لا نقصد بذلك أن نفتح صفحة القضية التي أقصروا أنها حسمت من قبل، بما لا يحتمل استئناف القول فيها إلا ما جاء في أضيق الحدود،

أغفل بعض مؤرخي النشر الفني في الأدب العربي موقع أبي حيان التوحيدي، حتى إننا وجدنا اسمه يسقط ذكره تماماً بين مذاهب الفن في النشر العربي في بعض الأحيان. ونحاول هذه الكلمة - بعد أن ظلم الرجل في جميع فترات حياته وفترة أخرى بعد موته - أن تبحث له عن دور يكون قد نهض به في تاريخ النشر العربي، أو مرحلة يمكن أن يكون أحد أعلامها، أو ربما كان رائدها، أو الممثل الأول لها.

هذا، ولا نستطيع أن ننظر إلى أدب أبي حيان نظرة محدودة بزمان القرن الرابع الذي عاش فيه، دون أن نربط - على الأقل - بينه وبين القرن الثالث قبله، وقد عاش فيه الجاحظ إلى ما بعد منتصفه، واستطاع بشخصيته الأدبية وأقاربه الكبرى أن يفتح أبواب مرحلة جديدة في تاريخ النشر العربي كان لها أثرها على أبي حيان؛ فقد تتلمذ على يد رائدها، وعظم دوره فيها، وراح - حسبما سترى - يدور في دوائرها ليبعث عن منافذ يخرج منها إلى آفاق جديدة.

\* قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية.



ولاي يمكن أن تفهم عبارة ياقوت «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» إلا كذلك. وأخشى أن يكبر السؤال. لذلك، سأحاول أن أحوطه بسياس محد منه، ولتأخذ هذا المثال لاتتمده إلى غيره.

يقول الجاحظ:

«اعلم أن المصلحة فى أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها، امتزاج الخير بالشر، والضرار بالنافع، والمكروه بالسار، والضمة بالرفعة، والكثرة بالقلّة»<sup>(٢١)</sup>.

ألا يصور الجاحظ فى هذا الكلام نظرية «الصلاح والأصلح» الاعترالية التى كان من روادها أستاذة إبراهيم بن سيار النظام أو أبو الهنبل «العلاف»<sup>(٢٢)</sup>، وهى النظرية التى تعود فى أصلها إلى الفلسفة اليونانية، فآله خير كله، وهو لا يفعل إلا الأصلح، وهو ما عبر عنه الجاحظ بالمصلحة فى أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها»<sup>(٢٣)</sup>.

ولنتقل إلى أبى حيان لنجد النظرية نفسها تجرى على لسانه فى الليلة الثانية من ليالى «الإمتاع والمؤانسة»، كأنه يسير فى محادثة الجاحظ لا يكاد يختلف عنه إلا فى السياق الذى أدى به إلى الموضوع، وذلك حين يقول:

«انظر إلى هذا التوسط فى هذه الحال ليكون التدبير الإلهى والأمر الربوبى نافذين فى هذه الخلائق بوساطة ما بينه وبينها، ولتكون المصلحة بالغة غايتها، وهذه سياسة دار الفناء الجامعة على البأساء والنعماء»<sup>(٢٤)</sup>.

وقبل أن نمضى مع كلام أبى حيان، نقف عند هنا التوسط الذى تتحقق به المصلحة أو نظرية الأصلح، كما جاءت عنده وعند الجاحظ من قبله. وكما نرى عند الجاحظ أمر الدنيا من ابتدائها إلى انقضاء مدتها، نراها عند أبى حيان سياسة دار الفناء، وليس امتزاج الخير بالشر عند الجاحظ إلا اجتماع النقص بالبأساء عند أبى حيان، كأن المسألة لا تعدى مرادفات الألفاظ.

وهى الحدود التى تقف عندها الآن لما لها من صلة بالموقف الذى نحن فيه. تلك هى قضية التوحيدى، هل كان متكلماً، وهل كان متمزلاً؟ فقد كتب إحسان عباس بحثه فى ذلك عام ١٩٦٦، فضلاً عما جاء فى كتابه عن أبى حيان عام ١٩٥٦، والبحث إذ يتناول «التوحيدى وعلم الكلام» ينتهى فيه إلى:

«إن القول بأن أبا حيان من المعتزلة قول مبنى على وهم خاطئ مفضل، أما القول بأنه من المتكلمين جملة، فإنه تجاهل عامد لما يصرح به فى مؤلفاته، ولا يصح أن نطلق عليه صفة «متكلم» إلا من حوث إنه يناقش آراء المتكلمين بحجج عقلية، وهو فى هذا لا يشذ عن أستاذه أبى حامد المروروى الذى كان شديد المعارضة فى الجدل، ولم يعد متكلماً، ولا عن أستاذه أبى سليمان كذلك، وكان فيلسوفاً معادياً لعلم الكلام»<sup>(٢٥)</sup>.

ولكنى أقول إن الجدل هو أساس علم الكلام وهو الركيزة التى يقوم عليها، حتى لكان الكلام لم يسم كذلك إلا لما استتبعه من جدل هو الجدل الكلامى، أو الكلام الذى يشتد فيه الجدل. ومع هذا، فإننى حين أتحدث عن المرحلة الكلامية، لا أعنى بها أنها مرحلة لعلم الكلام فى حد ذاته، مهما يكن من أثر له على تطور الفكر الفنى الذى وصل إلى إحدى القمم على يد الجاحظ - وهو متكلم معتزلى - إذ هى قمة المرحلة التى احتوت الفلسفة فيما احتوته ولم تغن عنها. وعلى هذا، فإن أبا حيان - وإن كان غير متكلم بالمعنى الدقيق ولا بأى معنى - لا يمكن إلا أن يكون ذا صلة بالمرحلة الكلامية التى قصصنا إليها استناداً إلى صلته بالجاحظ. الذى نسعى إليه، إذن، هو أن نرى أبعاد هذه الصلة وما يمكن أن يكون بعدها من صلات.

ولكن، ربما يبقى بعد ذلك سؤال صغير - إذا صح التعبير - يمكن أن أثيره فى ضوء ما ذكرته من قبل: هل كان من الممكن أن يخلو أدب أبى حيان تماماً من أثر آراء الجاحظ الاعترالية من بين ما تأثر فيه بأستاذه الأديب كما تأثر بأستاذه أبى سليمان فى الفلسفة، فى حين أن الأصل فى أبى حيان أنه أديب يتفلسف وليس الأصل فيه أنه فيلسوف يتأدب،

يقول الجاحظ:

«ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً سقطت الخفة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ولم يكن للعالم تثبيت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبيين، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه، ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل في بيان، ولا تنافس في درجة، ولا بطلت فرحة الظفر وعز الغلبة، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاك يجد نقص الحسرة، وكرب الوجوم، ولم تكن للنفوس آمال، ولم تشجعها الاطماع»<sup>(٦)</sup>.

أليس هذا هو نفسه ما يراه أبوحيان مصحوباً بذكر بعض الأمثلة، حين يقول:

«وهكذا فانظر إلى حديث البحر وركوب البأس المتيقن فيه، وجوب الطول والعرض وإصابة الرياح، وطلب العلم، كيف توسط بين السلامة والعطب، والنجاة والهلكة، فلو استمرت السلامة حتى لا يوجد من يفرق ويهلك، لكان في ذلك مفسدة عامة، ولو استمرت الهلكة حتى لا يوجد من يسلم وينجو لكان في ذلك مفسدة عامة، فالحكمة إذن ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو، ويسلم نفسه لله من يهلك»<sup>(٧)</sup>.

وهكذا، نرى الحكمة هنا وهناك، ونرى المفسدة هنا وعلم الحكمة هناك، ونرى المضرة والمنفعة، أو المكروه والمحبوب في جانب، وفي الجانب الآخر الموقف هو هو، وإن كان خاصاً بالنجاة والهلاك، حتى هلاك الخلق عند الجاحظ يردده التوحيد في «الهلكة» مرتين و«يهلك» مرتين كذلك، وإن اقترن هذا كله بالإرادة وحرية الاختيار عند الجاحظ بما لم يقتصر به عند أبي حيان. ومن هنا، فإن محاذاة أبي حيان للجاحظ في «نظرية الإصلاح» الاعتزالية لا تدل إلا على التأثير القوي المباشر، تأثير الجاحظ المعتزلي على

أبي حيان غير المعتزلي. وما كان لأبي حيان أن يفلت من هذا التأثير، كما يتضح جلياً من مقابلة الموقفين، وهما في الحقيقة موقف واحد، وليس هذا إلا مثلاً واحداً من أجل الإجابة عن السؤال الصغير. أما السؤال الكبير، فهو الذي مر بنا مختصاً بصلة التوحيدى بمرحلة الجاحظ الكلامية، ومصحوباً بتحديد موقعه في تاريخ النثر الفني.

## - ٢ -

تمتد المرحلة الكلامية ما بين الجاحظ وبين أبي حيان من خلال مجموعة من الموضوعات التي تتناول الجاحظ بطريقته الخاصة، وعاد إليها أبوحيان يأخذ منها ويضيف إليها ويعد في امتدادها، أو يفصل عنها إذا ما أراد. والأمثلة على ذلك كثيرة لا يتسع هذا المقام للإلمام بها، وإنما تكفي بالإشارة إلى بعض الدلائل الدالة عليها.

ولنبداً بكتاب (البخلاء) الذي كان - كما يقول الحاجري - «هاجتماع عصرى الفن والكلام فيه خالئ هذا الطور الجديد في الأدب العربى»<sup>(٨)</sup>. ويقول الجاحظ في مقدمة كتابه إنه يذكر فيه «نواذر البخلاء»، واحتجاج الأشياء وما يجوز من ذلك في باب الهزل، وما يجوز منه في باب الجد»<sup>(٩)</sup>، ويقول: «فأما ما سألت من احتجاج الأشياء، ونواذر أحاديث البخلاء فسأوجدك ذلك في قصصهم - إن شاء الله تعالى - مفرقا وفي احتجاجهم مجعلا»<sup>(١٠)</sup>. ويقول عن رسالة سهل بن هارون التي يتتدى بها: «ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبين حجة طريقته، أو تعرف حيلة لطيفته، أو استفادة نادرة عجيبة»<sup>(١١)</sup>.

وهكذا نجد الحجة والاحتجاج وإقامة الموضوع في أكثره على هذه الاحتجاجات مما هو وليد روح الجدل أو مدحه وذمه وإثارة الدعاوى والدرد عليها في وقت واحد معاً، على نحو ما هو معروف في الفلسفة السوفسطائية التي كان لها تأثيرها في عصر الجاحظ<sup>(١٢)</sup>. ولقد كان لهذا صدى عند أبي حيان في موضوع البخلاء مما عرض له كذلك في (الإمتاع والمؤانسة). ولم يفته عندئذ أن يشر إلى الجاحظ إشارة توضح تماماً إدراكه ووعيه الكامل لما بينه وبين سابقه من صلات تجعل له في بعض أوضاعه امتداداً لغيره. يقول أبوحيان في الليلة الحادية والثلاثين:

«إن التوحيدي كان أبهر من الجاحظ في تسجيل المناظرات والمحاورات وشتى فنون الحديث التي جرت على لسان الخاصة والعامة حول أدب للملحة»<sup>(١٤)</sup>.

ولعل وقفة ثانية عند (رسالة التريب والتدوير) بكل ما انسمت به من سمات مرحلته الأدبية، ترينا مبلغ ما وصل إليه الجاحظ من استغلال عناصر الجدل والحوار والمساواة والسخرية والهجاء وتحدي الخصم في مواجهة صريحة، ليتحول النص الأدبي بهذا كله إلى غنية تتكاثر وهي تنبض بالحياة، وتفيض بروح الفن بما لم يفرض به على هذا النحو نص ثري من قبل. ثم إن هذه الأمور جميعها مما هو واثق الصلة بمرحلة الجاحظ تتردد في جنبات (التريب والتدوير) لتبرز بها ألوان هذه المرحلة التي التقط أبوحيان ريشتها، ليصبح بها بعض أعماله الأدبية بالصيغة التي تلتمح فيها حيناً مع سابقها أو تتسلخ عنها لتسير في طريق غير الطريق، بعد أن أخذ من مجموع عناصر الفن ما يستعمله بعضه هنا وبعضه هناك. ولعل في (مثالب الوزيرين) - بما اجتمع فيه من عناصر الهجاء والسخرية ومحاصرة الخصم - ما يكشف عن أصداء (التريب والتدوير) المتراصة في أعمال أبي حيان.

ومن هنا، فإن الموازنة بين (التريب والتدوير) من خلال تصوير الجاحظ لجسم أحمد بن عبد الوهاب وعقله وخلقه وبين الوزيرين وصورتهما في لوحة التوحيدي، لا بد أن تصل إلى كثير من الحقائق الأدبية عن التطور الذي لحق بالشعر الفني، في الشكل والمحتوى، ما بين القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجري.

هذا، وتوسع دائرة المحتوى لتشمل كثيراً من دوائر المعرفة ما بين هذين القرنين ممثلة عند الكاتبين. أما الجاحظ، فيشير في مقدمة (الحيوان) إلى كتيبه في المعرفة وكتاب المسائل وكتاب الجوابات. ثم يشير بعد ذلك إلى رسالة (التريب والتدوير) وهو بصدد الحديث عن موضوع مسح الحيوان الذي يراه - كما يقول:

«من جنس المزاح الذي كنا كتيبه به إلى بعض إخواننا ممن يدعى علم كل شيء، فجعلنا هذه

«فكان من الجواب أن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم - وإن كان بارعا - ليس يجوز أن يظن به أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره، على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أسور وأسور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليفة غير معهود، وبذء هذه المثين هو الوقت الذي فيه تتعقد شريعة، وتظهر نبوءة، وتفسو أحكام، وتفسر سنن، وتؤلف أحوال بمد فطام شديد، وتلكز واقع، ثم على استئذان ذلك يكون ما يكون»<sup>(١٥)</sup>.

وبذلك انقضى ما بين كلام أبي حيان وكلام الجاحظ فيما سبق مائة عام أو ما يزيد، تمثل زمن امتداد ما بين مرحلتين، أو ما بين طرفي مرحلة واحدة تتطلع في نهايتها إلى رؤية جديدة، على هذا النحو الذي يصوره أبوحيان في صورة حقا رائعة، وكأنه المورخ البصير بتطورات المجتمع وأحواله على مدى عشرات السنين، أو ما بين بدايات المثين ونهايتها - كما يقول. ليس هذا فحسب، بل هو بصير أيضا بموقفه في هذا التاريخ الأدبي الذي يجعل منه حلقة من حلقاته المتشابكة. على أن عنصر الرواية هنا، عند أبي حيان، كان أغلب على غيره من طرائق الجدل والاحتجاج التي نراها عند الجاحظ، وهو العنصر الذي يغلب أيضا على بعض كتبه كما جاء في كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الصداقة والصديق). ولعل مرد ذلك فيما يخص موضوع البخلاء أن الجاحظ يفرده له عملا أدبيا كبيرا من أعماله تنعكس فيه أصول الفن عنده وصور المرحلة التي يمثلها. ولم يكن هذا موقف أبي حيان الذي تناول الموضوع في جزء أو بعض من ليالي كتابه، فضلا عن إحساسه الذي رأيناه بما يوحى بأنه يقف عند أبواب عصر جديد يأخذ من ماضيه قدر ما يضيف إليه من حاضره، يستشف ذلك من قوله: «إن الناس يكتبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة». ومع أننا ندرك ما كان يشغفه التوحيدي من حاضره، إلا أن ما يراه ذكريا لإبراهيم في هذا الصدد ربما يحتاج إلى إعادة نظر. يقول:

الشجرة، ولا تنبت شجرة فى حيوان. فلم لم يجب؟ ويجب مسكويه على ذلك»<sup>(١٩)</sup>.

ثم تأتى مسألة أخرى لأبى حيان فى قوله:

«قال أحمد بن عبد الوهاب فى جواب الترييع والتدوير لأبى عثمان الجاحظ: ما الفرق بين المستبهم والمتعلق؟»

ويعقب أبو حيان نفسه بقوله: «وهذا بين الجواب ولكنى سقتة هنا لكيت وكيت»<sup>(٢٠)</sup>.

ومع أنه بين الجواب كما يقول أبو حيان، إلا أن مسكويه يجب ما دامت المسألة قد أثرت.

ومن هنا، يكون امتداد الهجوم ما بين (الترييع والتدوير) و(مثالب الوزيرين)، وامتداد المسائل على تمدد جواباتها الثقافية والعلمية والفلسفية، أيضا، ما بين آثار الجاحظ وأعمال التوحيدى الذى اتسمت بين يديه دوائر الثقافة والفكر والفلسفة. كل هذا مما يكشف عن التضام مرحلة الجاحظ الكلامية بالمواقع الجديدة التى احتلتها شخصية أبى حيان الأدبية.

ومن أجل تصوير مزيد من قوة هذا الالتحام، نصل إلى موضع ثالث عرفته مرحلة الجاحظ وبلغت شهرته به خلال القرن الثالث أبعد مدى، حتى غدا الموضوع منسوبا إليه مقترنا به وجهوده الكبرى، وإن اتصلت به جهود بعض الكتاب من غير يقات المتكلمين، على نحو ما نجد ذلك عند ابن قتيبة<sup>(٢١)</sup>، وهو موضوع الشموعية. والقضية هنا ليست قضية شخص مثل أحمد بن عبد الوهاب، أو شخصين كالوزيرين، ولكنها قضية التجمع كله وما يواجهه من مخاطر تتهدده بالتفكك والانقسام والانحيار. ومعروف دوى صوت الجاحظ فى قوله:

«اعلم أنك لم تر قط أشقى من هؤلاء الشموعية. ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكا لعرشه ولا أطول نصيبا، ولا أقل غنما من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور طول جشوم الحسد على أكبادهم.. وتوقد نار الشنان فى قلوبهم،

الخرافات وهذه القطن الصغار من باب المسائل. فإن أعجبتك هذه المسائل، واستطرفت هذا للذهب، فاقرا رسالتى إلى أحمد بن عبد الوهاب الكاتب فهى مجموعة هناك»<sup>(٢٢)</sup>.

ولعل هذا مما يرد بدوره إلى المسائل التى عرض لها أبو حيان فى (الهوامل) وجاءت جوابات مسكويه عليها فى (الشوامل). فليس بغيره، إذن، أن تتردد بعض هذه المسائل وتلك الجوابات ما بين (الترييع والتدوير) من ناحية (الهوامل والشوامل) من ناحية أخرى، على اختلاف ما بين مقصد الجاحظ وغايته فى رسالته وبين مقاصد التوحيدى وغايته، وملابسات كل منهما.

يقول الجاحظ:

«فلما طال اصطبارنا حتى بلغ المجهود منا، وكدنا نعتاد مذهب وتألف سبيله، رأيت أن أكشف قناعه وأبدي صفحته للحاضر والبادى وسكان كل نقر وكل مصر، بأن أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها وأعرف الناس مقدار جهله»<sup>(٢٣)</sup> وليسأله عنها كل من كان فى مكة ليكنفوا عنا من غره، وليردوه بذلك إلى ما هو أولى به»<sup>(٢٤)</sup>.

ولا يفوتنا، هنا، أن نشير إلى أن ذكر مسائل (الترييع والتدوير) قد ورد فى (الهوامل والشوامل) فى صورة رد عليها من جانب أحمد بن عبد الوهاب. يقول محقق الكتاب:

«لم يذكر أحد غير أبى حيان - فيما نذكر الآن - أن أحمد بن عبد الوهاب أجاب الجاحظ عن رسالة الترييع والتدوير برسالة عاها فيها بمسائل وأن الجاحظ لم يجبه عليها»<sup>(٢٥)</sup>.

ومن هذه المسائل ما يتصل بموضوع الصدق والكذب<sup>(٢٦)</sup>، ومنها ما جاء ضمن سؤال أبى حيان الذى يقول فيه:

«قال أحمد بن عبد الوهاب فى معاية الجاحظ: لم صار الحيوان يتولد فى النبات... ولا يتولد النبات فى الحيوان؟ أى قد تتولد الدودة فى

وغلبان تلك المراحل الفائرة، وتسمر تلك النيران المضطربة» (٢٢٢).

لقد كانت للجاحظ فى هذا السبيل وسائل قوية عرف كيف يستغلها فى الجدل والحوار، بل أسلحة قوية يستخدمها فى الدفاع والهجوم، والكر والفر، والرد على الدعاوى، أعانت على ذلك العوامل التى فتحت الطريق لأساليبه ومناهجه الفنية والعقلية، مستندة إلى ثقافته العربية وعناصر الخبر والرواية، إلى جانب منافذ اطلاعه على ما أتبح لمصره من علوم ومعارف تعاصر مرحلته الأدبية وإصاحرها بكل كبرانه، ثم يأتى بعد ذلك دور أبى حيان ليمتد الطريق أمامه خطوات.

كتب الجاحظ كتاب (الشعبية) ولم يصل إلينا شئ منه إلا ما ذكره عنه عند كلامه فى كتاب (البخلاء) عن الطعام المنحود والطعام المذموم يقول:

«وهذا الباب يقصر ويطول، وفيما ذكرنا دليل على ما قصصنا إليه من تصنيف الحالات، فإن أردته مجموعاً، فأطلبه فى كتاب الشعبية، فإنه هناك مستقصى» (٢٢٣).

ويذكر فى كتاب (البخلاء) أيضاً نزوع الشعبية إلى الجمع بين كراهية العرب والإسلام فيقول:

«والشعبية والأزادمية الميضيون لآل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ممن ضع الفتوح، وقتل الجبوس، وجاء بالإسلام، تزيد فى جشوبة عيشهم، وخشونة ملابسهم، وتقصر من نعيمهم ورفاعة عيشهم. وهم من أحسن الأمم حالا مع النيت، وأسوأهم حالا إذا خفت السحاب» (٢٢٤).

ولا يفوته حين يشير إلى ذلك فى كتاب (الحيوان) أن يحلل الموقف ليكشف عن تدرج هذه المشاعر العدائية التى تبدأ بكرامية العرب وتنشئ بالانسلاخ عن الإسلام، ويتضح من ذلك اقتران الشعبية بالزندقة، كما اقترنت بذلك منذ عرف فى شمر بشار. يقول:

«وربما كانت العدولة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك

الشعبية والتمادى فيه، وطول الجنال المؤدى إلى القتال. فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هى التى جاءت به، وكانوا السلف والقادة» (٢٢٥).

وإذا كان هذا ما تناول به الجاحظ موضوع الشعبية منشوراً فى كتبه هنا وهناك، فضلاً عن ضياع كتابه فى ذلك، إلا أنه يعود إلى تناول الموضوع من زاوية خاصة فيما سماه «كتاب العصاة الذى يؤوله فى (البيان والتبيين):

«بذكر مذهب الشعبية ومن يتخلى باسم التوبة ومطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون المقفى، والمشور الذى لم يقف... مع الذى عابوا من الإشارة بالعصى والاكاء على أطراف القسى، وخد وجه الأرض بها..» (٢٢٦).

ويطول جدال الشعبية فى ذلك مستندة فى مطاعنها على نصوص من الشعر العربى لتقيم الدليل على مطاعنها، ثم توازن الشعبية بين الأم لترى أن: «الخطابة شئ فى جميع الأمم، وبكل الأجيال إليها أعظم الحاجة، حتى إن الزخج... لتطيل الخطب... وتفق فى ذلك جميع المعجم». ونصل من هذا الهجوم إلى أن:

«أخطب الناس الفرس، وأخطب الفرس أهل فارس... فهذه الفرس ورسائلها وخطبتها وألفاظها ومعاتبها، وهذه يونان ورسائلها وخطبتها وعللها وحكمها، وهذه كتبها فى المنطق التى جعلتها الخطباء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند فى حكمها وأسرارها وسيرها وعللها... فكيف سقط على جميع الأمم من المروفين بتدقيق المعانى، وتخبر الألفاظ وتميز الأمور أن يشعروا بالقنا والعصى، والقضبان والقسى» (٢٢٧).

ولذلك كله:

«قالت الشعبية ومن يتعصب للعجمية ... ليس بين الكلام وبين العصا سبب ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل، ويصرفا الخواطر، ويعترضوا على الذهن أشبه، وليس في حملهما ما يشغذ الذهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظه» (٢٨).

ينقل الجاحظ هذه الصورة عما يدور في أوساط الشعبية من جدال، يصوغ ذلك كله بقلمه ومنهجه. وطالما كانت قضية العصا ذات صلة بالبلاغة، كان على الجاحظ أن يبحث في آي القرآن عن «الدليل على أن العصا مأخوذ من أميل كريم ومعدن شريف» (٢٩). وتطول وقفته عند القول الحق بما يذكر به الله تعالى العصا وشجرتها (٣٠). ثم ما جاء في القرآن من ذكر سليمان بن داود وموسى عليهم السلام، فيقول:

«إنما بدأنا بذكر سليمان صلى الله عليه لأنه من أبناء العجم، والشعرية إليهم أميل ... وقد جمع الله لموسى بن عمران عليه السلام في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام» (٣١).

ويشعر دفاع الجاحظ بالروايات والأخبار ومختلف النصوص الأدبية التي تزاخم صوت جداله مزاحمة شديدة، حتى يصل إلى تفنيد مواضع الشعبية فيما ادعوه للأثم من الفرس والهند واليونان والزرج، ويبلغ الفروء حين يعلن أن «كل شيء للعرب فإنما هو ببهية وأرجال وكأنه إلهام» (٣٢).

لقد مضينا مع الجاحظ إلى هذا المدى فيما تناول به مذهب الشعبية، من أجل أن نرى كيف تلقف أبوحيان الموضوع، وماذا كان من أمره فيه وهو ينتقل به إلى عصر يتعد عن الجاحظ بقرن من الزمان. وقد رأينا من قبل كيف يدرك التوحيدى ما يفرضه الزمن من مستجدات، وكيف ينهض المفكر ليواجه ما تستجدعه دواعي التطور من رؤية تواكب النقلة الكبيرة، وترصد حركتها، وتلتزم إزاءها بما ينبئ أن تلتزم به في مرحلتها الجديدة، من حمل الأمانة وتحمل المسؤولية.

تناول التوحيدى قضية الشعبية وأفاض فيها طوال الليلة السادسة من ليالي «الإمتاع والمؤانسة»، وكان يظن عند كثير

من الباحثين أن القضية قد انتهت في القرن الثالث الهجرى بفضل الجاحظ وابن حنية (٣٣)، ولكننا نعلم من أبي حيان أن أصداؤها كانت لا تزال تتردد في القرن الرابع، ومن هنا، فهي ترقى عنده لماصرة تياراتها ومحاصرة دواعيها، فهو يذكر كتاب الجيهاني الذي يسب فيه العرب، ويتناول أعراضها، ويحط من أقدارها. ويقول:

«فليستحي الجيهاني بعد هذا البيان والكشف والإيضاح، بالإنصاف من القذع والسفه اللذين حشا بهما كتابه، وليرفع نفسه عما يشين العقل، ولا تقبله حكام العدل، وصاحب العلم الرصين والأدب المكين» (٣٤).

وذكرنا هذا تماما بقول الجاحظ في إحدى رسائله:

«وقد كتبت، مد الله في عمرك، كتباً في رد الموالي إلى مكانهم من الفضل والنقص، إلى قدر ما جعل الله تعالى لهم بالعرب من الشرف، وأرجو أن يكون عدلاً بينهم، وداعية إلى صلاحهم، ومنهية لما عليهم ولهم» (٣٥).

لقد كان الأصل في تناول الموضوع عند أبي حيان جوابه عن سؤال الوزير ابن سحان؛ إذ كان أول ما فتح به المجلس أن قال: «أفضل العرب على العجم أم العجم على العرب. وفي الرد على ذلك يقفنى أبو حيان أثر الجاحظ في حديثه عن الأم، فهي:

«عند العلماء - في قوله - أربع: الروم والعرب والفرس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفارق ما عندها. قال الوزير إنما أريد بهذا الفرس. فقلت قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى، أروى كلاماً لابن المقفع، وهو أصيل فى الفرس، عرق فى العجم، مفضل بين أهل الفضل» (٣٦).

وبذلك، يرد أبوحيان الكلام إلى الحجة التي لا يمكن عند الخصم ردها، وقد جاءت على لسان شاهد من أهلها. وتمضى الرواية تصور اللقاء مع ابن المقفع فى المرشد تصويراً

بها من تعاريف البيان، فلا يفوت هذا أبا حيان، وإن جاءت نظرتة في صورة أشمل حين ينظر نظرة عالم الاجتماع إلى أحوال العرب العامة في جاهليتهم وبعد إسلامهم، فضلا عما رآه من «تصوع العربية» التي تميزت به بين اللغات. أما ما جاء من مطاحن الشعبية في عصره، مما يمثلته الجيهاني في كتابه وهو يسب العرب، فلا يكاد يختلف عن مطاوعها التي رددتها من قبل في القرن الثالث<sup>(٤٠)</sup>.

وعلو صوت أبي حيان، وبفعل بهانه حقاً، وتدفق كلماته حين يقرن العرب في دفاعه بالإسلام اقتران الشعبية بالزندقة، على نحو ما جاء عند الجاحظ. فبعد أن يمرض لصور من الحياة الجاهلية مفلساً حركة الحياة العربية ما بين الجاهلية والإسلام، يعود ليلتقي مع الجاحظ فيما وراء الأمر كله من عصبية ذميمة تهدم ولا تبني. فحين يقول الجاحظ:

«لم قرئوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم، والحمة التي لا تبقى دينا إلا أفسده، ولا دنيا إلا أهلكتها، وهو ما صارت إليه المعجم ومن ذهب مذهب الشعبية»<sup>(٤١)</sup>.

وتجد أبا حيان يقول:

«إن العصبية في الحق ربما خلخلت صاحبها، وأسلمته وأهدت عورته، واجتلبت مساعده فكيف إذا كانت في الباطل، ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين، فإن جاحد الحق يهلك من نفسه على مهانة، وجاهل النقص يهلك من نفسه على قصور، فهذا هذا»<sup>(٤٢)</sup>.

فالعصبية عند الجاحظ أهلكته وأفسدت، وهي عند أبي حيان خلخلت وأساءت. ومع هذا، فقد استطاع أبو حيان أن ينتقل بقضية الشعبية، كما رأينا، إلى عصره - وهو عصر الانفتاح على الفلسفة من كل الأبواب - ليناقشها من واقع مجربات الأحداث ويرد على الجيلاني ويفند آراءه. وإذا كان الجاحظ كذلك قد علا صوته مستخدماً قدرته الكلامية وإفنتانه في الجدل واستناده إلى الرواية، فقد استطاع التوحيدى أن يضيف إلى ذلك من آراء معاصره، كأستاده

جميلاً يمهّد للمجلس الذي دار فيه الحديث الذي توجه فيه القوم إلى ابن المقفع بسؤالهم: أى الأمم أعقل؟ وتلخص الموقف في أنه لا يرى أنهم الفرس، فهم قوم علموا فظلموا. ولا يرى أنهم الروم، وهم أصحاب بناء وهنسة، ولا يرى أنهم الصين فهم أصحاب أثاث وصنعة، ولا الهند لأنهم أصحاب وهم ومخرفة وشعبية وحيلة.. كما أنهم ليسوا هم الزنج. وينتهي الأمر بالرواية لتقول: «فرددنا الأمر إليه (أى إلى ابن المقفع). قال: العرب»<sup>(٤٣)</sup>.

ويحلل ابن المقفع أسباب ذلك تحليلاً دقيقاً يخرج الأمر عن المداراة والمصانعة التي يمكن أن تظن به، ويعقب أبو حيان على ذلك بقوله:

«إن كان ما قال هذا الرجل البارع في أدبه، المقدم بعقله، كافياً فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه»<sup>(٤٤)</sup>.

ويرى أبو حيان أن مسألة تفضيل أمة على أمة ليست مما يمكن أن يرجع فيه الناس إلى اتفاق ظاهر، وإذا كان الأمر كذلك «فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدتها كمال ونقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، منضوخة بين كلهم».

ويرى:

«أن كل أمة لها زمان على ضدها، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أى الناس وجنتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق»<sup>(٤٥)</sup>.

وبذلك، يستند أبو حيان للتدليل على مكانة العرب، وبهته عن العجبة، ردّها لمذهب الشعبية، على رجل كابن المقفع مرة، وعلى أبي مسلم صاحب الدولة مرة أخرى. ولا يخفى المفزى الذى يريد أن يوصل إليه - وهذان علمان من أعلام الفرس - دون أن يلجأ هنا، كما فعل الجاحظ هناك، إلى الأخبار والروايات والأشعار والنصوص العربية، واستنباط الدليل من الدلائل لينفع به الهجوم الصادر من خارجه على العرب. وإذا كان الجاحظ قد شغل في باب المعاصير بكثير مما يتصل

أن يمثل بين آثار أبي حيان من ناحية، وموقعه من حركة التطور التي كان يشهدها الفكر الأدبي على يده من ناحية أخرى - لعل ذلك كله يميننا على رؤية ما نحرص أن نصل إليه من تحديد لحقيقة مكانته الأدبية. ولقد رأينا كيف كانت علاقته بالجاحظ من خلال حركتها الصاعدة، فيما يشبه مركبة الفضاء التي تنطلق بغيرها في أثناء ارتفاعها، حتى إذا ما بلغت مدى معيناً انفصلت عنها لتأخذ طريقها التي هيأت لها الأقدار أن تسير فيه.

نعم. فإن كتاب (البصائر والذخائر) - على اتساع رقعته وامتداد ظل الشمس فيه منذ أشرقت وعلت قبل أن تنتصف السماء - قد لبث الرأي وصح العزم فيه «على نقل جميع ما في ديوان السماع، ورسم ما أحاطت الرواية به، واشتملت الرؤية عليه منذ عام خمسين وثلاثمائة إلى سنة خمس وستين وثلاثمائة» (٤٧)، كما يقول أبوحيان. وسواء توقف الأمر عند هذه السنة الأخيرة أو تمداها عشر سنوات أخرى إلى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة، فإن هذه الفترة هي التي تقع موقع القلب من حياة التوحيد، حتى ليمكن أن يكون قد امتد العمر به بعدها أربعين سنة يسبقها ما هو قريب منها. إنه القلب الذي كان أول ما ينبض الشريان فيه نبضات «من كتب شتى كتبت أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى. وكتبه هي الفكر المتثور، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال» (٤٨)، يرتبط بهذا أو بغيره عدد من المصادر العربية في جانب، ولكن الشريان يمتد به أيضاً في الجانب الآخر كما يقول إلى «أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونانيين». وأسباب اندفاع الدم في هذا الشريان إلى هذه الأطراف مردها عنه إلى:

«أن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدنا أخذناها، وعند من رأها طلبها، والحكمة حق، والحق لا ينسب إلى شيء، بل ينسب كل شيء إليه، ولا يحتمل على شيء، بل يحتمل كل شيء عليه» (٤٩).

ولعل الحكمة تقتضيها، الآن، أن ننظر فيما كان من شأن هذه الفلسفة بوجه خاص، وما يمكن أن يكون لها من قدر في هذا الكتاب. يقول عبدالرازق محي الدين:

الفيلسوف أبي سليمان الذي كان يقول إن «العرب أذهب مع صفو العقل» (٥٣)، وفي نظره إلى حياة الأمم وما يمكن أن تناله بالخلفة الأولى وبالاختيار الثاني. ويضيف أبوحيان أيضاً الكثير من آراء أستاذه القاضي أبي حامد المروردي ومن جداله معه، ورده نبوة زرادشت، ورفضه شرعية مزدك (٥٤). أليس معنى هذا أن الأمر عند أبي حيان كان لا بد أن يصطبغ بنزعات فلسفية تدفع ردوده ودفاعه، كما دفعت مواقف السابقة إلى آفاق جديدة؟ لئلا هذا المثال الذي يقول:

«وقال الجيهاني أيضاً: ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطي ولا الموسيقى ولا كتاب الملاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجري في مصالح الأبدان، ويدخل في خواص الأنفس. فليعلم الجيهاني أن هذا كله لهم بنوع إلهي لا بنوع بشري، كما أن هذا كله لغيرهم بنوع بشري لا بنوع إلهي، وأعني بالإلهي والبشري الطباعي والصناعي، على أن إلهي هؤلاء تدماجه بشري هؤلاء، وبشري هؤلاء قد شابه إلهي هؤلاء» (٥٥).

فلعل النزعة الفلسفية التي أخذت تقوى في مثل هذا التحليل كان لا بد أن تنتقل بأبي حيان إلى مرحلة جديدة، خاصة أن الجاحظ - وقد كنا معه من قريب - لم يتحول الأمر بين يديه - على قربه من الفلسفة - إلى صور فلسفية حين طالبت الشعوبية بقراءة كتاب كاروند وسير ملوك الفرس ورسائل يونان (٥٦). وهو نفسه ما تطلبه الآن شعوبية الجيلاني من التوحيد. ترى هل يمكن لنا - بعد هذا كله، ومهما يكن من ارتباط التوحيد بمراحل سابقة في تاريخ الفكر الفنى - أن ندخل معه إلى مرحلة جديدة في تطور هذا التاريخ؟

### - ٣ -

لعل كتاب (البصائر والذخائر) - وهو أكبر كتب التوحيد وأوسعها مساحة - كان أسبق من مؤلفاته الأخرى، بما يتفق مع ما أشار إليه في مقدمته عن فترة تأليفه. ولعل النظرة إلى موقع هذا الكتاب عند مفترق الطرق الذي يمكن



الزهر، وكبحر يضم على أصناف الدرر،  
وكالدهر الذي يأتي بمجائب العبر<sup>(٥١)</sup>.

إذن، فقد بدأ اللقاء مع الفلاسفة وبدأت للذاكرة، غير  
أن الأمر كان لا يزال - على رغم اللقاء - تنوء فيه الأنظار  
بين أنواع الزهر، كما تسبح في بحر أصناف الدرر أو في  
دهر عجائب العبر. ولكن كان لابد أن يخرج الأمر كله من  
هذا التيه، وكان لابد أن تتفتح بين الأزهار زهرة واحدة،  
وتتألق بين الدرر درة واحدة، وتتبق في بين عجائب الدهر  
حقيقة واحدة ربما كانت هي الحقيقة الفلسفية. كان لابد  
أن يظهر أبوسليمان، ولقد ظهر في كتاب (البصائر) نفسه،  
ولكن دون أن يكشف عن نفسه بل على استحياء وفي خطو  
بطيء، وذلك قبل أن يظهر في غيره من مؤلفات أبي حيان.  
يقول وكان لا يزال في الجزء الأول من الكتاب: «وكان شيخ  
لنا يستحلي أبياتاً له (أي للشاعر البديهي) لم يذكر أبياتاً له  
ثلاثة. ويعقب على ذلك محقق الجزء الأول من (البصائر)  
في حاشيته بقوله:

«قال أبوحيان في المقابسات ص ٢٩٨: وكان  
أبوسليمان يستحسن للبديهي قوله - أبيات  
الثلاثة»<sup>(٥٢)</sup>.

إذن، فأبو سليمان يذكر اسمه في (المقابسات)، ولكنه  
هنا في الجزء الأول من (البصائر) لا يقول عنه أبوحيان إلا  
«كان شيخ لنا»، ولا يمكن أن يدل هذا إلا على أن الصلة  
كانت لا تزال في بدايتها، وهي صلة خفيفة لا تستدعي  
مجرد ذكر اسم هذا الشيخ؛ ولكنه على كل حال شيخ، بل  
«شيخ لنا». وهذه الصلة، في الحقيقة، هي نفسها صلة أبي  
حيان الخفيفة بالفلسفة خلال هذه الفترة التي تقع في  
القلب من حياة التوحيدي وفي بدايات أعماله. ولكن، هل  
تتوقف الصلة عند هذا الحد، وفي كتاب (البصائر) نفسه.  
لقد كان لابد أن تتقدم خطوة لنجد الشيخ يظهر في الجزء  
الثالث باسمه هذه المرة، بما يوحي بأن الصلة قد بدأت تزداد.  
يقول أبوحيان، «سمعت أبا سليمان يقول: كنا نحفظ ونحز  
صغار: احذروا فقد أهل سجستان...» إلى آخر ما كان  
يحفظه<sup>(٥٣)</sup>. فإذا ما وصلنا بعد ذلك إلى الجزء التاسع من  
الكتاب - وقد بلغ ما يقرب من نهايته - لا نجد ذكر

«وقد خلا الكتاب على الأغلب من طراز الآراء  
التي تطالعنا في مؤلفاته الأخرى، ولم نقرأ فيه  
شيئاً عن «أبي سليمان المنطقي» وأضرابه، ولعله  
اتصل بهم بعد تأليفه هذا الكتاب، حيث أخذت  
آراؤه تتجه وجهة الفلسفة والحكمة»<sup>(٥٤)</sup>.

قد يكون في هذا شيء من الصواب، ولكنه ليس الصواب  
كله. ذلك أن علاقة أبي حيان بالفلسفة في هذا الكتاب  
كانت كأنها من قبيل الاهتزازات التي يهفو لها القلب من  
بعيد، تحاول أن تضرب فيه على الأوتار ولكنها لا شك  
ضربات خفيفة. يمثل هذا في كلمة «فيلسوف» التي ترد  
في صفحات الجزء الأول وحده من هذا الكتاب عشرات  
وعشرات المرات، وقد تتكرر في الصفحة الواحدة مرتين  
وثلاثاً.. («فقد قال فيلسوف» وقال فيلسوف أخرى). والأمر  
لا يعدو أن يكون أقوالاً متلاحق، وقد تستدعي في بعض  
الأحيان تعليقات سريعة، وفي أكثر الأحيان لا يذكر اسم  
الفيلسوف، وقلما يذكر أنه أرسطاطاليس أو أفلاطون أو  
بزرجمهر أو غيرهم. ومثل هذا الأمر لا يمكن أن نجد له في  
هذه الصورة نظيراً عند الجاحظ، على كثرة ما نجد عنده من  
رواية، ومن طرائق التأليف واختارات الأدبية التي رأينا نظائرها  
عند أبي حيان. ولكن الصورة عند أبي حيان صورة عجيبة،  
كأنه كان يتحفظ أن ينطلق منها إلى صور أخرى، أو كأنه  
كان ينتظر - وهو في مفترق الطرق - من يهينه على أن يقفز  
إلى ما بعده. ومن هنا، تساءل: أين كان أبوسليمان المنطقي  
السجستاني في ذلك الوقت؟ ألا يمكن أن يكون هو نفسه  
الذي ينبغي أن يفتح الطريق. وقد بحث عنه عبد الرزاق محيي  
الدين في هذا الكتاب كما مر بنا فلم يجده، فعماساً نبحت  
عنه ففراه، خاصة أن أبا حيان قد بدأ يقول:

«سمر في الكتاب فن آخر: من حدود الفلاسفة  
للأمور الطبيعية والمنطقية والإلهية، على قدر ما  
وقع لى منهم اللقاء والمذاكرة».

ثم يقول:

«ولا عليك أن تستقصي النظر في جميع ما  
حوى هذا الكتاب، لأنه كستان يجمع أنواع

ذلك في (الإمتاع والمؤانسة) وفي (المقاسبات) وفي (الإشارات الإلهية) ثم مع نسكويه فيلسوف الأخلاق في (الهُوَامِل والتَّوَامِل). وسواء كان أبو حيان أدبياً وجودياً من القرن الرابع (٥٤)، أو كان التوحيدى الفيلسوف - فيلسوف الإنسان والتوحيد أو فيلسوف التساؤل والتشاؤم أو فيلسوف الفكاهة والفن (٥٥) - أو كان بعد ذلك كله فيلسوفاً بلا نظرية فلسفية ومن غير منهج فلسفى (٥٦)، فإن ذلك لا يعنى عندنا سوى أنه عاصر مرحلة جليلة في تاريخ النثر الفنى فى الأدب العربى، واستطاع أدبه أن يمثل قمة هذه المرحلة: وهي المرحلة الفلسفية.

أبى سليمان فحسب، بل نراه ينسب إلى أرسطاطاليس رسالة، ويجد الرسالة بقروها بعض مشايخ الفلسفة، ويجد نص الرسالة أهنأ، بما يوحي بأن مدرسة السجستاني كانت قد بدأت تتكون، وإن لم يذكر أحد من مشايخها. ألا يدل هذا التطور خلال هذه المواضع الثلاثة من ذكر شيخ لنا مجرداً من اسمه، إلى ذكر اسمه فى المرة الثانية، ثم إلى لفتن اسمه بالفلسفة فى المرة الثالثة.. ألا تدل هذه القرائن السريعة - على الرغم من تباعدها - على أن الفلسفة كانت قد بدأت تأخذ حظها من فكر أبى حيان وتشغل ضميره الأدبى بالشكل الذى أصبح فيه يتجه إلى وجهته الجديدة التى جعلت منه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.. وقد تجلّى

## الهوامش:

- (١) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى وعلم الكلام (سلسلة الأبحاث - الجامعة الأمريكية - بيروت - ١٩٦٦) المجلد ١٩، ص ١٩١.
- يقول إحسان عباس، وكان الدكتور عبد الرزاق محيى الدين أول الدارسين الحديثين الذين أروا أن بأصلنا هذا القول فى أبى حيان مآخذ التسليم (أبى القول بأنه معتزلى). ويقول: «سرد الدكتور محيى الدين مقتضيات من كتب التوحيدى تصور كرامته للتكلمين، وتقضه لهم، ولزاده عليهم. أما إبراهيم الكيلانى وعبد الحكيم بلخ: فهما من أصحاب الرأى المخالف ص ١٩٠ - ١٩١، وهو خطأ علمى يوسف.
- (٢) كتاب الحيوان، الجزء الأول، ص ٢٠٤.
- (٣) راجع: أحمد أسن حصى الإسلام الطبعة المائنة، الجزء الثالث، ص ٤٥.
- محمد عبد الهادى أبو رية، إبراهيم بن سيار النظام (القاهرة ١٣٦٥ - ١٩٤٦) ص ٩١.
- على مصحفى الرأى أبو الهيثم الملال. (القاهرة ١٣٦٩ - ١٩٤٩)، ص ٧٨ - ٧٩ وتراجع المصادر الكلاسيكية وأولها مقالات الإسلاميين للأشعرى.
- (٤) راجع: Said H. Mansur, "The World - View of Al-Jahiz in K. Al-Haywan" (Alexandria 1977), 132 - 137.
- (٥) الإمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، الجزء الأول، ص ٤٠.
- (٦) الحيوان الجزء الأول، ص ٢٠٤.
- (٧) الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص ٢٠٤.
- (٨) البهلاء المقدمة ص ٢٢ (تحقيق: طه الحامرى - الطبعة السادسة).
- (٩) المرجع السابق، ص ١.
- (١٠) المرجع نفسه، ص ٥.
- (١١) المرجع نفسه، ص ٥.
- (١٢) المرجع نفسه، المقدمة، ص ٢٣. راجع كذلك إبراهيم سلامة بلاغة أرسطو بين العرب واليونان (الطبعة الثانية - القاهرة - ١٣٧١ - ١٩٥٢)، ص ١٩ وما بعدها.
- (١٣) الإمتاع والمؤانسة الجزء الثالث، ص ٢ - ٣.
- (١٤) زكريا إبراهيم - أبو حيان التوحيدى (الطبعة الثانية، القاهرة - ١٩٧٤)، ص ٢٢٩.
- (١٥) الحيوان الجزء الأول، ص ٣٠٨ - ١١٣.
- (١٦) كتاب المصريح والمفهر للمجاهد، تحقيق شارل بلات (دمشق - ١٩٥٥) ص ٦.
- (١٧) الهوامل والتوأميل، لأبى حيان التوحيدى وسكويه، تحقيق أحمد أسن، السيد أحمد صقر (القاهرة - ١٣٧٠ - ١٩٥١)، عاشر ص ٣٢٠.
- (١٨) المرجع السابق، ص ٣٢٠ - ٣٢١.
- (١٩) المرجع نفسه، ص ٣٢٢ - ٣٢٤.
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.
- (٢١) كتاب العرب أو الرد على الشعبة، ضمن رسائل البهلاء، محمد كرد على، (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٦٥ - ١٩٤٦) ص ٣٤٤ - ٣٧٧.

- (٢٢) البيان والتبيين تحقيق عبد السلام هارون (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٨٨ - ١٩٦٨) الجزء الثالث، ص ٢٩ - ٣٠.
- (٢٣) البخلاء، ص ٢٢٧.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٢٢٨. راجع في ذلك مقال كركوس «عن الشعبية والأزاد مديئة، مجلة الطفولة، السنة الخامسة، العدد ٢٢٤ - (١٣ أبريل ١٩٣٤) - ص ١٧، نقلًا عما جاء في تعليقات كتاب البخلاء ص ٤٢٦ - ٤٢٩.
- (٢٥) الخوانان الجزء السابع، ص ٢٢٠.
- (٢٦) البيان والتبيين الجزء الثالث، ص ٥ - ٦.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٢ - ١٤.
- (٢٨) المرجع نفسه، ص ١٢.
- (٢٩) المرجع نفسه، ص ٣٠.
- (٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٠ - ٣٦.
- (٣١) المرجع نفسه، ص ٣١.
- (٣٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.
- (٣٣) يقول شوقي صيف: «ويكفي ابن قتيبة محلاً أدبياً أسلوبه الواضح الناصع الذي وصفناه، وأنه أعرض إلى الأبد أصحاب الشعبية بما سوى العبرية في صون الأخبار من هذا الأدب العربي الرفيع الذي وسع مختلف الثقافات ومزج بينها بحيث أصبح له طابع جديدة مميزة». المعجم المعاصر الثاني. الطبعة الثالثة، القاهرة، (١٩٧٧). وواضح من الموقف الذي نتم فيه أن الشعبية لم تكن قد أعرضت بعد في القرن الثالث إلى الأبد.
- (٣٤) الإصناع والمؤانسة الجزء الأول، ص ٨٥.
- (٣٥) رسالة الثانية - (رسائل الجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة دون تاريخ) الجزء الثاني، ص ٢٢.
- (٣٦) الإصناع والمؤانسة الجزء الأول، ص ٧٠.
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٧١.
- (٣٨) المرجع نفسه، ص ٧٢، ٧٣.
- (٣٩) المرجع نفسه، ص ٧٣، ٧٥.
- (٤٠) المرجع نفسه، ص ٧٨، ٨٠.
- (٤١) رسالة الثانية رسائل الجاحظ الجزء الثاني، ص ٢٠.
- (٤٢) الإصناع والمؤانسة الجزء الأول، ص ٨٦.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٨٨، ٩١ - ٩٢.
- (٤٤) المرجع نفسه، ص ٨٩.
- (٤٥) البيان والتبيين الجزء الثالث، ص ١٤.
- (٤٦) البصائر والذخائر تحقيق: أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الجزء الأول (الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٧٣ - ١٩٥٣) ص ٤.
- (٤٧) المرجع السابق ص ٥ - ٦.
- (٤٨) المرجع نفسه، ص ٤٨.
- (٤٩) المرجع نفسه، ص ١٨٧.
- (٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
- (٥١) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
- (٥٢) البصائر والذخائر الجزء الثالث، تحقيق: وديع القاضي (بيروت ١٤٠٨ - ١٩٨٨) ص ٧١.
- (٥٣) المرجع السابق، الجزء التاسع ص ٢١٥.
- (٥٤) الإشارات الإلهية الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (قاهرة ١٩٥٠)، مقدمة المحقق.
- (٥٥) رابع الباب الثاني من كتاب زكيا إبراهيم أبو حيان التوحيدي: أدب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.
- (٥٦) رابع عبد الأمير الأحسم أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات (بيروت ١٩٨٠)، ص ٢٦٨ - ٢٧٥.

# سردية التوحيدى

نظرية السرد العربى الوسيط :

مواصفاتها ومدلولاتها

عند أبى حيان التوحيدى

محسن جاسم الموسوى \*

«إن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم - وإن كان بارعاً - ليس - يجوز أن يظن [به] أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره؛ على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأسر، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليفة غير معهودة، وبدء هذه المكين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة وتظهر نبوءة، وتفسو أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد وتلكؤ واقع، ثم على استئنان ذلك يكون مايكون»<sup>(١)</sup>.

والقصد فى هاتين الإشارتين أن أبى حيان التوحيدى عرف فى عصره بهذا الانتماء إلى الجاحظ والأخذ عنه، ملماً بمنهج الأخير أخذاً به، لكنه يعرض لنفسه مستزداً فى موضوعه، حرراً فى ترسيم هذا الانتماء وهذه العلاقة، بما يدعونا إلى تأمل هذا «الخيط» الرقيق والتساؤل عن فعله داخل نصوص أبى حيان.

لم تستأثر قضية السرد لدى أبى حيان التوحيدى، بعد، بالعناية الواسعة التى تستحقها، ولربما مرد ذلك إلى المعروف عنه تابعاً وتلميذاً لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فى نصوصه المتداولة الأساسية، لاسيما فى كتاب (الحيوان) و(البخلاء)؛ فأبو حيان التوحيدى ينقل مسترسلاً عن أبى الوفاء محمد بن يحيى البوذجاني وإليه كيف أنه أوصله إلى أبى عبد الله المارضى الوزير بن سعدان، وأن الأخير استكتب أبى حيان (كتاب الحيوان) لأبى عثمان الجاحظ «لمنابتك به، وتوفرك على تصحيحه»<sup>(٢)</sup>. بينما كان أبو حيان يثنى على جهد الجاحظ فى (البخلاء)، لكنه يتفاوت معه، ويتباعد عنه، مشيراً إلى تقادمه مرة وإلى هنائه مرة أخرى، فهو يتفق تماماً مع الوزير المستمع فى فائدة رجل «يتهادى قوله، وتتراوى أخباره». لكن القصور يأتى به التقادم، والحيطة لا بد منها والحذر لازم، فيقول مستجيباً لرغبة الوزير فى الإتيان على البخل والبخلاء:

\* كلية الآداب، منوبة، جامعة تونس.

للاتحراف بالنص أو تثبيت حضوره بين المرويات والحكيات فقط، وإنما تلجأ إلى الانتحال والأخذ، كما تفعل إزاء صفحات الغناء البغدادى المأخوذة عن (الإمتاع والمؤانسة)، مابين اليلتين الثامنة والعشرين والتاسعة والعشرين، بما يذفنا إلى قراءة النص ثنائية في ضوء حجم استعائاته وإحالاته وانتحالاته، التى تستعيد كثيراً من طرائق الكتابة عند التوحيدى فى نصه الجامع الذى يحاكي نصوص الجاحظ الغالبية، أى (الإمتاع والمؤانسة). أى أننا، إذن، إزاء تبعية وتناص، وكلاهما لا يعنى فقدان الابتكار، مادام أبو حيان يستعين بالمعانة هو الآخر، ويعنى على المقروء والمروى ويتشبث بالإخبار، ملفقاً أو منقولاً. لكنه، على الرغم من إحالاته الملونة واستعائاته الصريحة، يبقى مأسوراً بقلق التأثير الذى يرى فيه المحدثون فى أمثال هارولد بلوم تورراً رومانسياً، أو عقدة أوديبية فكاًها الخلاص أو السعى نحوه بهذا التوتر والوسواس. ولهذا، لا تخلو كتابة التوحيدى من مثل هذا الهاجس، على الرغم من أن إشارته إلى الإغارة والتوارد تقع فى سياق اتهامك أوسع بشأن السرقات الأدبية؛ إذ يقول:

«ما أكثر أن يقال: أخذ فلان من فلان، وأغار فلان على فلان، والخوارط تلتاق وتواصل كثيراً، والعبارة تشابه دائماً، وفى عرف خواص النفس وقوى الطبيعة وأسرار العقل لم يستتكر توارد لسانين على لفظ، ولا تسانع خاطرين على معنى حاضر، وباطنه ظاهر»<sup>(٧)</sup>.

ولا يوجد هاجس عندما تجرى الإشارة والإحالة وتوضح المنقول ويتسق الخبر، كما يغيب الابتكار عند ذلك، لكنه يظهر متمرداً موسوساً كلما ازداد الإحساس الإبداعى بالتبعية للسلف، وتفاوت الهاجس الشخصى مع العام المعنى بتجارب المتقدمين كـ«مرايا المتأخرين»؛ لأن الهاجس يقيم فى المكبوت، لا يذوب ولا يتألف فى التجربة، ويبقى يتنازع السيادة مع المعلن، لكنه غالباً ما يترك نفسه متشرباً فى مجموعة من العلامات والأقوال التى ضاع عنها صاحبها أو ضاعت عنه، طوعية أو قسراً، فى جسد النص لدى أى حيان؛ أى لا بد لنا من التفتيش أولاً عن بعض هذه العلامات والإشارات الضالة لمرة استراتيجيات السرد لديه.

ويمكن أن يشار، فى البدء، إلى أن إشارات طه الحاجرى للجاحظ ومريداه والأخدين عنه، لم تفقد قيمتها منذ أن ظهر نص (البخلاء) محققاً من قبله<sup>(٨)</sup>، وحتى الذين كتبوا فى الحكمى من التالين للحدادة كمبد الفتح كليلوط، لم يخرجوا عن دائرة المقارنة الأساسية التى عقدتها بين الجاحظ وحكاية القرن الرابع الهجرى: لكن هذه الإشارات يمكن أن تكسب أهمية أوسع عندما يضعها التالون من الدارسين والنقاد فى سياق مقولات السرد، وتشكيلاته عند أعلام المرحلة الذين أخذوا عن الجاحظ، عن معانيته، وإحالاته وإشاراته ومنهجه، مضيقين إليها أو قارئين فى ضوءها أو متجهين بسبب ذلك نحو الواقع الذى انشد إليه أيضاً، وتعامل معه ليس فى ضوء معيار واحد، وإنما من خلال مزيج من المقروء والمجتلب والملاحظ، تتسلط فوقه معاناة المؤلف ونظرة التى لا تحيد بها السخرية عن إشراك القارىء والمستمع، وإتاحة المجال أمامه للمناقشة والاختلاف والاجتهاد<sup>(٩)</sup>. ولهذا، لا يسع المرء إلا أن يتفق مع ما جاء به الحاجرى فى أن التوحيدى تتلمذ على نصوص الجاحظ، ومنهجه، وكذلك شأن أبى المطهر الأزدى الذى يعده المحقق من كتاب القرن الرابع، بينما يقبله كليلوط على أنه فى أهل النصف الثانى للقرن الخامس حسب مقترح آدم ميتز<sup>(١٠)</sup>. ومادام هذا الاستنتاج لا يخرج عن الإشارتين السابقتين فى التدليل على انتماء أبى حيان المنهجى، فإنه لا يشير الاختلاف. لكنه يمكن أن يستدعى المزيد من التساؤل عندما يتوقف القارئ عند الإشارة إلى أبى المطهر الأزدى صاحب (حكاية أبى القاسم البغدادى)، فالحكاية يعدها الحاجرى تجاوزاً فى النوع الأدبى «الأحدث والرسائل المقصورة» كما رأينا عند أبى حيان<sup>(١١)</sup>، مشبهاً إياها مع حكاية لأبى على الحائضى ذكرها المحصرى فى (جمع الجواهر فى الملح والتوارد)، قبل فيها أنها «طويلة فى نحو أربعة أجيال»<sup>(١٢)</sup>. أما بخصوص حكاية أبى القاسم البغدادى التى نشرها وحققها آدم ميتز، فإن كتابها «أبان فى صدرها عن تأثيره بالجاحظ واتباعه سبيله».

لكن هذه الحكاية لا تسعى إلى تأكيد هذه التبعية وحسب، ولا تلجأ إلى التنوعى وابن حجاج أصواتاً وأقنعة

الاطمئنان لشيء، ولا نفسه، ولهذا لم يكن أمر المرسل عصياً عليه «إن تطلعتي طلع جميع ما تخاورنا وتجادعنا هذب الحديث عليه». فالتحضر لا يخفى بغير الاستجابة، والتهديد لا تنفيه غير الكتابة، والكتابة غير المشافهة، والأخيرة تسمح بظهور ما يسميه أبو الفداء بالفسولة لدى أبي حيان، التي يقرن ظهورها عنده «بمخالطة الصوفية والغبراء والمجتمعات الأديباء الأربداء». ولهذا، تأتي استجابة أبي حيان واضحة حاضرة، متمهنا بدسرد جميع ذلك<sup>(١٠)</sup>، مؤكداً كل ما دار، مثبتاً للمرسل أبي الفداء كل ما دار عنه أو جاء منه أصلاً، كأنه يخشى تسرب ما كان بينه وبين الوزير، طالباً منه الإذن بجمع التفاصيل في (رسالة) هدفها:

«أدخل في الحجة عليك ذلك، وأغسل للوسخ الذي بيني وبينك، وأزهر للسراج الذي طغى عنى وعنك، وأجذب لعنان الحجة إن كانت لك، وأنطق عن العنبر إن اضح بقولك»<sup>(١١)</sup>.

وهو، إذ يبدو مرسلًا مستجيباً واثقاً من نفسه في هذا المقطع، محققاً التكافؤ بين الاثنين من خلال جمل متكافئة تركيبياً ينطف بمضما على الآخر بالتساوق، فإن طلبه اللاحق في «أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العمابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين»<sup>(١٢)</sup>، لاسيما بين «النظراء في الصناعة»، يظهره أخذاً بمشورة أستاذه الجاحظ، حطراً من السماع، وشأن حطره – كتصحيحات أستاذه – بفصح عن عصر متقلب مصير الأفراد والكتاب فيه محفوف بالأخطار، بينما يتهالك فيه «النظراء» من الكتاب على التقرب إلى السلطان وهو يعلم أنه لا يقدر على المجاهرة برأيه بمن هم في السلطة، ولهذا لا يجسر على نشر رسالته في (مثالب الوزيرين)، وعندما يصير ابن سعدان الوزير على ذلك قتلاً: «العين لا ترمقها. والأذن لا تسمعها واليد لا تسخها»<sup>(١٣)</sup> يستجيب مضطراً. لكن العبرة في الفعل أنه – أي صاحبه – مجبول على المجادلة والمناطحة والتم والمواجهة كلما تستلمه السلطة ورموزها، ويبقى قلبه «مكبوتاً» غير منشور، بما يعنى أن الرفض والخصومة طبع والحرر تطبع، فالتثني يبعثه من أستاذه والأول متأصل فيه.

وبدءاً، لم يكن الجاحظ يتردد مثلاً في أن ينسب نصوصه إلى غيره، وهو ما يقبله أبو حيان عندما أسند حديث السقيفة إلى أبي حامد أحمد بن بشر المروزي تحسباً وحذراً لإزاء آراء الجماعات. وهذا الجاحظ يعلل نفسه متخوفاً من حسد الآخرين، «فتواطأ على الطعن» في نصح «جماعة من أهل العلم، بالحسد المركب فيهم». وعندما يجتزأ في مصادر الحديث «بالخوف منهم وإسماً بالإكرام لهم»<sup>(١٤)</sup> تاركاً ذكرهم، فإنه يعرف بمشكلات مختلفة تخص المجتمع وحكامه، أي أنه يتصرف هنا في ضوء مستلزمات الواقع وشروطه ومحاذيره ومخاطره ومنزلقاته. وحذر كهذا يلتزمه الكتاب كلما غابت القوانين واختلت الموازين، إلا أنه عند كاتب مؤثر كالجاحظ يجري تناقله لدى المحدثين، فيرون الحيلة سلوكاً. ولهذا يتجنب التوحيدى أن ينسب حديث مجادل إليه، كما أنه من الجانب الآخر يحقق غاية الروى بمزيد من التباعد الشخصي والاكفاء على أولويات الموثوقية في عصره، أي الأخبار والنسب بعد الممانعة. وهو في الأمرين يقظ لإزاء مصلحته، وليس أدل على ذلك من طيبة استجابته لأبي الفداء، مستعدياً في رسالته إليه وصفه إياه بأنه «غير لاهية لك في لقاء الكبراء ومحاوره الوزراء»، وتجنيره المباشر في «إن من صمد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء؛ فالمرسل أبو الفداء له خطابه النافذ، يصفته خطاباً متميزاً إلى علو شأن صاحبه، وبالتالي إلى الخطاب الأمر والسائد: فتأتي تركيبيته تفصح عن معرفة بالآخر، المرسل إليه، بأفعاله ونواله، وهو يخلو بالوزير ابن سعدان «لإيالة متتامة ومختلفة، فضلته بما تحب وتريد، وتلقى إليه ما تشاء، وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة»<sup>(١٥)</sup>، فيكون هذا التقرب والاعلا عليه إذا ما أعطى، ما دام غراً «متناسياً زلة العالم، وسقطته المتحرى، وخجلة الواقع». وكل ذلك ممكن. ولهذا يستدعيه المرسل واقعاً للمرسل إليه، «كأنى بك وقد أصبحت حوران حوران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزرد ورقك لهفاً، على ما فاتك من الحوسة لنفسك، والنظر في يومك لفدك». واستدعاء الغد التمس هو مصادرة ليوم المرسل إليه في حياة سياسية واجتماعية متقلبة غير مأمونة، لا ضمان منها وفيها بغير الأصحاب والشفعاء وعليه القوم أولاً، ما دامت موهبة الإنسان متعثرة، ومهارته قلقة. فالمرسل إليه لا يقدر على

وتصيراً إليها». وهذا الذى ينقله عن أبى سليمان المنطقى يقدمه التوحيدى من قبل عندما يعرض لقضية الخرافات والحكايات، فى سياق الحديث. فيقول ناقلاً عن خالد ابن صفوان:

«الحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: [أى الوزير] رأى معونة لهؤلاء فى العقل ولا عقل لهم؟ قلت [أبو حيان]: هنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وهنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزيج، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق»<sup>(١٧)</sup>.

والعبارة فى هذا الحوار هو خلخلة المايير النادرة والسائدة التى تشكل منها الخطاب الرسمى، فالتعلم يقدر على تمكين فئات اجتماعية معينة من «عقل» إلى آخر، من القوة إلى الفعل. وبدل أن تستبقى النادرة والخرافة ضرباً من الإمتاع المحدود، يراد لها بهذه الصيغة أن تشغل مكانة أوسع. ويجرى استقدام «الباطل» وال«خال» والمحبوب والمضحك فى هدى عناية السلف بالحديث، إذ ينقل عن السلف «حادثاً» هذه النفوس فإنها سرية الدثورة، ولا يجرى مصقلها واستعادتها «قابلة لودائع الخير» دون مثل هذا السبيل، أى تيسر الحديث من خلال زيادة جذب، فيكون مؤثراً فى غيره:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل، وخلط بال«خال» ووصل بما يمسحج ويضحك ولا يؤزل إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أفسان) وكل مادخل فى جنسه من ضروب الخرافات»<sup>(١٨)</sup>.

فما لا يجدى منفعة معلنة، منجزاً صريحاً يلقى متعها، إلا إذا جرى تسبب حضوره كـ(هزار أفسان)؛ فهو يجدى لمن «لأعقل لهم» كما يقول الوزير، خاصاً بذلك الصبيان والنساء؛ أى الفئة المتهمه فى المجتمع بما هى ليست مسؤولة عنه، وهى الفئة التى تمد فى الخطاب الرسمى السائد والتأفد مستقبله للخرافة وأحاديث الباطل. ولم يكن التوحيدى فى مسعاه إلى بلوغ هذه الفئة من جانب، والتحايل على الخطاب الرسمى من جانب آخر، غير تلميذ للجاحظ؛

لكن هذا الحذر، وكذلك تلفيق الأخبار والأنساب، يأتيه سببلاً، ونهجاً من الجاحظ، وتضطره إليه الظروف وتقلبات الأوضاع؛ ومثل ذلك رأيه فى الحديث والنوادر واللحن، متلقى الحكاية، وهو رأى يستعيد فى كتاباته دون سند: فالجاحظ يرى الكلام يجرى كما يقتضيه صاحبه، فإذا «سمعت بنادرة من نوادر المروم، ولغة من ملح الحشوة والطعام، فهناك وأن تستعمل فيها الإعراب... فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها»<sup>(١٩)</sup>. وهذا أبو حيان يروى مثل ذلك فى (البصائر والذخائر)، قائلاً: «الصبوب فيه يخل بالنادرة، ولا ينكر اللحن والخطأ إذا كانت الحكاية عن سيفه أو ناقص»<sup>(٢٠)</sup>. وينقل عن آخر قوله:

«ملح النادرة فى لحنها، وحرارتها فى حسن مقطعها، وحلاوتها فى قصر متنها، وإن صادف هذا من الرواية لساناً ذليلاً ووجهاً طليقاً وحركة حلوة مع توخى وقتها، وإصابة موضعها، وقدر الحاجة إليها، فقد قضى الوطر، وأدرت البهية».

ويقدر ما يتوجه هذا الترخيص إلى باث النادرة، مزاجه وطبعه، وإلى صورة النادرة ومكوناتها واتسماتها، فإن مستقبل النادرة لم يكن غالباً عن كتابة الجاحظ، كما أنه لم يكن يغيب عن أبى حيان التوحيدى؛ فكلما تتوارد النوادر من فئات اجتماعية هامشية أو أخرى من الفئات السائدة سهل تداولها، كما هو أمر الطفيليين والمكئين والقصاص أو ما شاع من مقالب بين «النظراء فى الصناعة» ومن يطمحون إليهم من أصحاب الجاه والنقد والخطوة والعناية. لكن النادرة الشريفة، كالخرافة مثلاً، تسعى إلى اختراق الحاجز وتأسيس حضورها متجاوزة المحذور العقلى أو المتقدي أو ما يهوى الأعراف منه<sup>(٢١)</sup>. ولا يجرى تداولها دون إعلاء مستمع على حساب آخر، فيكون المستمع الأول مستمعاً به للإيضاح والتشريح والترخيص والإجازة، ما دام صاحب معرفة وعلم وعقل؛ وهو لا يريد من «الحديث» غير التمتع وراحة البال، فنفسه «عالة بالفعل» فكما كان عالماً وغيره متعلم بالقوة «والتعلم هو إيراد ما بالقوة إلى الفعل، والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل»، فالنفس «الجزئية عالمة بالقوة»، لكنها كلما سعت إلى المعرفة وكلما كانت «أكثر معلوماً وأحكم مصنوعاً» فهى أقرب إلى النفس الفلكية تشبهاً بها

«إنا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم»<sup>(٢٢)</sup>.

هكذا، ينقل عن السيرافي. وعندما يرد متى «أن يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق»، لا يرى السيرافي ذلك، فالترجمة تحيد عن الأصل، وليس «في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني» أن تبقى دون تغيير في الانتقال.

وهو في مثل هذا القلق لنقض أمر من خلال أسانيد علماء اللغة والكلام، يسمي أيضاً إلى إحضار جهده ومركزة فعله وجلب الانتباه لمسماء، ومثل هذا التوتر بين مكبوت ومعلن، بين تأثير عميق وإشارة ملنة، وبين انتماء وانقطاع، يكاد يميز كتابة التوحيدى، ويصبح عنصراً أساسياً في «سردياته» التي تشغل حسب الحركة والسكون، الاستجابة والتباعد، القبول والرفض. فهو عندما يسأل عن زيارة أبى سليمان الإسوعية، يقول إنه مطلع على ذلك،

«سمعت أشياء، ولست أحب أن أسم نفسي بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزاً وساعياً ومفسداً»<sup>(٢٣)</sup>.

ويكون تبرير الوزير بعدئذ سبباً في إعلاء مجموعة من هؤلاء، كآبى الوفاء وابن زرعة وابن عبيد الكاتب ومسكوبه والأهوارى والمسجدى، بينما لام الرهط الآخر كإبن شاهويه وبهرام وابن طاهر وابن ميكينا الذين هم عنه «قوم هههم أن يأكلوا رغيفاً ويشربوا قدحاً، لاهم بمن يقتبس من علمهم ولا هم يتكلفون له نصيحاً...»<sup>(٢٤)</sup>. وواضح أن الوزير أفاد من هذا الرأى وعزم على استخلافه «على وجه يخفى أنك له ملقن محمل كائن ساه عنه غير حافل به». ويقدر ماتنى آراء التوحيدى كثرة حضوره المجالس ومعرفته بأناسها، فإنها تكشف عن انقسامات الموقف لديه، ويمكن أن يبدو كالجاحظ عارفاً بأن الكتابة والحديث يأتيان به «الضم والنقمة»<sup>(٢٥)</sup> لكن تجرته الشخصية جعلته أكثر حدة وحزراً،

فالأخير سعى إلى هدم الحاجز الرسمى متاوراً أيضاً بالخرافة والانهمام، فالأساطير والخرافات تدفعه إلى العناية بها لولا خشيته من الكواجح والمهرمات، فيستقدمها من خلال تقليل شأن مستقبلها، عازلاً إياهم متهمها لهم، متاوراً بعد ذلك وملوحاً بالقادم الجديد بعد حين: «وللنساء وأشياء النساء فى هذا وشبهه خرافات عسى أن تذكر شيئاً منها» - كما يقول في «كتاب الحيوان»<sup>(٢٦)</sup>. لكن أبى حيان التوحيدى يؤمن بهذا القول في غير موضع. وكلما جرى تمييز المحبوب والجميل والحسن من المذكور والمسموع كان معه، بصفته «أخف على القلب، وأعطى بالنفس، وأعيت بالروح»<sup>(٢٧)</sup>، لكنه عندما يمر بما يرفض كالفأل والزجر والطيرة وآها أخلاقاً:

«عارضة للنساء وأشياء النساء، ومن بنيت ضعيفة، ومادته من العقل طفيفة، وعادته الجارية سخيفة»<sup>(٢٨)</sup>.

والمحضور المغيب أو المكبوت للجاحظ يتنفس في خطاب التوحيدى في أماكن متباعدة أخرى، ومن ضمنها استماتاته بالثقافة اليونانية؛ فكلما تشكل هذه نادرة أو خبراً أو حكمة استعان بها، كما هى إحالاته على سقراط وديوجانس وأنكسافوروس وسقراط وأسطفانس وغالس ومقاربوس وطيمنا ناوس وأريوس وثيودوروس وأبقراط وهوميروس وسولون وأفلاطون، مقبها صلة بين مقولاتهم ونواجرهم وبين ما يأتى على لسان أبى سليمان وأبى زيد البلخى وأبى العباس وغيرهم. لكنه ليس كذلك عندما يراد للمنطق واللغة اليونانية، أن تكون جاحساً أساسياً من هواجس العصر، يجرى تعلمها والأخذ عنها؛ فثمة ما يؤخذ ولا يقلد، وثمة ما قدم ولم يعد ينفع، وثمة ما يتباعد عن الأصل. وكما كان يتنلمذ على الجاحظ، اتحداً عنه، ومتباعداً فى آن، فإنه يعطى السيرافي حصّة كبيرة فى الحديث، وذلك فى معرض الرد المنقول عنه على أبى بشر متى. فثمة معنى لزحزحة الغلبة، والتأثير، وتلبية نزعة أخرى تستعين بآليات اللغة وعلم الكلام ومجاورات الاهتمام والنصح والمشورة والتعليم، مباشرة أو مراوغة. وهكذا، نراه يزيح من الميل الضارب إلى المنطق:



فيرفض مرافقة ابن موسى إلى الجبل لأنه «باطلى لو مر بوجهه أسرى لدهدنى من أعلى جبل فى الطريق»، ويرى ابن عباد ظلالاً له «جانبه مهيب، ولكره ديبه»<sup>(٢٧)</sup>.

وبكلمة أخرى، فإن حجم التأثير المكبوت والمعلن، وكذلك قسوة التجربة والحساسية لآراء الحياة ومجالس الدولة وأهل المعرفة، أوجدت جميعها لدى أبى حيان توتراً ما يمرض له هو نفسه مميزاً لآراء ابن الجاحظ فى حضوره ومعرفته بمنهجه وما يهدأ «مفاح» مذهبه. يقول فى نفسه استحال لحاق ابن العميد بكلام الجاحظ ومنهجه:

«إن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان ولا تجتمع فى صدر كل أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والمادة والعصر والفراغ والمشق والمنافسة والبلوغ؛ وهذه مفاح قلما يملكها واحد، وسواها مغالتي قلما يتفك منها واحدة»<sup>(٢٨)</sup>.

ومثل هذا التمييز يعنى انشداد التوحيدى إلى سلفه وأستاذه والاعتراف بأبوة مرة وباستحالة بلوغه ثانية، وما يترتب على ذلك من تباعد لابن العميد عن مذهب الجاحظ مهما بلغ من سعى نحوه «يكاد» ينطبق أيضاً على التوحيدى، لولا أنه ورد على لسانه، بما يعنى لزوم الارتباب فيه؛ فالأشياء التى «لا تلتقى عند كل إنسان» قد تلتقى عند أيضاً، والمفاح التى «قلما» تمتلك، من آخر يمكن أن تيسر عنده، فـ«قلما» تفصح له مثل هذا الجمل بعد ما انتقلت على خصميه ابن العميد. إذن، لنا أن نتساءل عن مذهب الجاحظ فى السرد لنرى مقدار ظهوره لدى التوحيدى، قبل أن نبث فى مسعاه إلى تجاوز الأب ويلوغ «ما لا يقع إليه»، كما يقول للوزير ابن سمدان فى تبيان مهارة الجاحظ من جانب، وما يفرضه الزمان من تقادم من جانب آخر.

فعلى الرغم من أن الجاحظ لم يكن يشتغل فى فراغ، وكانت أمامه أحداث الأصمعى وأبى عبيدة وأبى الحسن، فإنه يراها فى (البخلاء) قاصرة ومحدودة: «لم أجد فيها ما يصلح لهذا الموضوع»<sup>(٢٩)</sup>، مكتفياً بما يراه مناسباً، غير متحرج من إيراد ذلك، فيستلطف على الواقع، بين أناس

متفلسين لكنهم يتخلقون بالبخل طبعاً، وآخرين يحترفون التكدية حتى يتحقق لهم من المال الشئ الكثير، فيبقيون يوصون أبناءهم بالحفاظة عليه، «لو ذهب مالى لجلست قاصداً»<sup>(٣٠)</sup>، يقول خالد بن يزيد أو خاله المكدي، بين القاص محدثاً كيزيد بن أبان الرقاشى، والقص صناعة وحرفة لأبى كعب الصوفى، بين تجار النادرة كأبى الحارث جمين فى العراق، والهيثم بن مطهر وغيره<sup>(٣١)</sup>. ومن هؤلاء وغيرهم يظهر آخرون يستعين بهم الجاحظ فى تقديم المجالس والحالات والأشخاص بضربات سريعة مؤدية يغيب عنها الجناز والتشبيه، بينما تشتغل داخلها حركة أخرى تستند إلى المفارقة بين التوقع والمتحقق، بين الظاهر والباطن، وبين ما يعرفه القارئ وما يغيب عن الشريك فى الفعل أو صاحبه. هنا، ما لا يتمكن منه التوحيدى، بينما أفاد منه أصحاب المقامات.

فالتوحيدى بجانب الجناز ويروم الإنصاح، وهذا ما يملكه فى تقديم كتابه لأبى الوفاء المهندس حسب مجموعة من المبادئ التى يريد لها أن تعضى فى مذهب الجاحظ وحسبه؛ فهو معنى به «الحديث» أولاً مستعيناً بجاحظ خراسان، أبى زيد أحمد بن سهل البلخى، لتأليف ما هو لطيف «الحجم فى المنظر»، وشريف القوائد «فى الخبر»، فيه من الإخبار والعلوم والمعارف حسب مبادئ الترسل الدارجة. ويقترن بالترسل لديه مبدأ التشويق والتجديد فى الحديث، أخذاً عن السيرافى ما ينقله عن ابن السراج الذى ينقل عن ابن الرومى:

ولقد سمعت مـأـرـبـي

فكان أطيـبها عـبـيـث

إلا الحـبـيـث فـسـيـئـه

مثل اسمه أبداً حـبـيـث<sup>(٣٢)</sup>

فتصبح المجالسة مرغوبة، يسمى إليها طالبها، قتلاً على لسان سليمان بن عبد الملك: «ما أنا اليوم [إلى شئ] أحوج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يمجح السمع، ويطرب إليه القلب». فبعلق على ذلك قتالاً: «كما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا

ففى تقسيم «اليالى»، يكون الوزير المروض داعية إلى ختم الحديث، بينما تستجيب شهرزاد لمثل هذه الخاتمة؛ ففى خاتمة الليلة الأولى يسعد الوزير فيقول: «أحسنتم فى هذه الروايات على هذه التوشيحاح»، وبعدها يطلب منه «ملحة الوداع حتى نفتقر عنها، ثم نأخذ ليلة أخرى فى شجون الحديث»<sup>(٢٤)</sup>، بينما يطلبه فى أخرى: «تعال نجعل ليلتنا هذه مجوزية ونأخذ من الهزل بنصيب وافر الحد قد كدنا...»<sup>(٢٥)</sup>، لكنه فى نهاية ليلة أخرى يقول وقد بلغ به النعاس: «أرى النعاس يخطب إلى عيني حاجته»، فتكون شهرزاد قد عادت ثانية، فيقول التوحيدى: «وعدت ليلة أخرى وقرأت عليه أشياء من هذا الفن - أى حديث الطيرة والفتال والاتفاق»<sup>(٢٦)</sup>.

وتوزيع «الحديث متباعد الأطراف» فى ليالى يعجز عن تكوين بنية سردية، كما أن غياب نزعة التشخيص لدى الراوى يرفع يقته بعيداً عن الجاحظ لا سيما فى «البغلاء»، لكن هذا التوزيع يسقط على الحديث إطاراً زمنياً يوضحه فى زمان «استحلال عن المهودة»، كثرت فيه المنافسة وساد الشاشان واشتدت فيه مخاوف الأفراد «فليس كل قاتل يسلم، ولا كل سامع نصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له فى المجلس عند القلوم»<sup>(٢٧)</sup>. أى أن الراوى يطرح فاعليه ويعرض لهم ملهين بالخشية والتوجس، من هذا الزمان ومن أهله، وهم كلهم ينهبون عنه، ما بين «قاتل» و«سامع» و«متوسط» و«قادم». وهؤلاء وأمثالهم يظهرهم ساردين أو متحدثين أو ناقلين أو رواة أو قاصين أو أصحاب ناذرة وسجون أو مجائنين يتباعدون عن غيرهم سلوكاً وقولاً ولكنهم يتموضعون فى داخل الأطر والمعايير والمناهب أيضاً، ويتجهون للترسل والحديث والروى كغيرهم.

لكن هؤلاء الرواة، سواء كانوا «بدلاء» أبى حيان أو ظهوراً كشخصيات معاصرة أو متقدمة يكثر عنها الإخبار والنقل، يشتغلون غالباً فى الحوار والمجادلة، فيكون السرد متمائياً على هذا الأساس، أى تنمى المجادلة والمنطق ومتابعة الأخبار؛ فربما تستمع إلى أبى سليمان المنطقى أو إلى

ملت طلبت الروح»، ليعيد وضع الحديث فى المجالس واليالى، مستعيناً هذه المرة بعبد الملك بن مروان وهو يقول: «قد قضيت الوطر من كل شئ إلا من محادثة الإخوان فى اليالى الزهر، على التلال المغرة».

وبكلمة أخرى، فإن مذهب الكتابة بين مدابرة بالمعنى وتباين فى الموقف ومخاطبة القارئ والمستمع ومسمى إلى مشاركته، ومتابعته الأخبار وتجري التصريح والسعى إلى المجالسة والحديث، هو من مؤثرات الجاحظ أولاً. وهكذا تشكل استراتيجيات الكتابة لديه فى مطلع كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، رسالة:

«تستعمل على الدقيق والجليل، والحولو والمر، والطرى والعاسى، والمحبوب والمكروه».

أما فى أسلوبها، فـ:

«ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فترته مشروحاً، والإستاد عالياً متصلاً، والمثنى تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصلاً...»<sup>(٢٨)</sup>.

وبينما يشتد ميله فى هذا الكتاب إلى المائدة والمجالسة، فيقصى أقوال هذا وذاك كلما كانت المناظرة غالبية، كما فى لقاء أبى بشر متى والسيرافى وغيرهما من المستمعين والمشاركون، فإن «تباعد أطراف» الأحداث وتباين موضوعاتها يكاد يكون سائداً بحكم ضعفه فى التشخيص والروى<sup>(٢٩)</sup>. والذى يفترضه المرء أنه عندما طرق «الحديث» و«الباطل» وخطبه بالهال والمضحك والخرافة، كأمر «هزار أفسان»، فإنه يهيم بالمضى فى سرديات من هذا النوع، لكنه سرعان مايقدم باقتراحات أخرى، تسدها أو تحرفها عن مسارها تساؤلات الوزير، لكنه فى هذه جميعاً «انتقائى»، يعرض لمعرفته ومخاطباته وجلساته ومسموعاته. ولم يقد من «هزار أفسان» قس غير تقسيم هذه فى ليالى، يكون فيها شهر زاداً ذكراً، مجانباً لما يهده لائقاً بالنساء وأشباه النساء، بينما يسبق على الوزير مواسفات شهرزاد، مروضاً، مستمعاً، متتلاً، مطمئناً وموثوقاً.

قلب المكتوب إليه وإن لم يكن هناك شفيح، لا دليل، فالكلام كله يحتمل التوجيه والتصنيف، والتوهم والظنون» (٣٩).

فالراوى وبث الرسالة والكاتب يشتغلون فى محيط محتمل تكثر فيه الاحتمالات والأوجه والنوايا، ولا تمزج الأخيرة عن القراءة ردودها واستجاباتها وأوهامها وتبعاتها وسخاوطها؛ فبغير الشفيح والمتعاطف يمكن أن تصبح القراءة وتكون مجموعة من الاحتمالات، والكاتب، التى لا علاقة لها بنوايا الكاتب.

لكن التوحيدى «ولها شهرزادها» يكون أكثر استقراراً وتساوقاً عندما تسعف المروغة من خلال المحكى، فتتعدد لديه الأصوات، ويترك لها حرية السرد، بعدما أُنحِت له المشافهة هذه المنقولات: «ففى الليلة الثامنة والثلاثين مثلاً» (ج ٣، ١٤٧ - ١٥٠) التى ينقلها عن أبى على الحسن بن على القاضى التنوخي مثل هذه المروغة التى تسبب له، أى للتوحيدى، بلبغ خشية للوزير فى سوء المناققين، فيستعين بهذا الخبر، غير هباب فى البدء من الإشارة إلى الشخصية الشريرة فى هذا الحديث، أى ابن يوسف عبد العزيز جليس عضد الدولة «وما هو عليه من غشائته وولاته، وعبارته وخساسته» (٤٠). وكان عضد الدولة قد أمر ابن شاهويه أن يبلغ ابن حزنبار أباه محمد:

«بني أن تسير إلى البصرة وأنا نجمل لك فيها معونة، فقد طال مقامك عندها، وتوالى تبرمنا بك، وتبرمك بنا، وليس لك بحضرتنا ما نحبه وتقترحه، والسلامة لك فى يمدك عنا قبل أن يفضى ذلك إلى تغيرنا».

ويجرب فعل السرد على أساس رسالة الياء، مشحونة بالإشارة للموكة وما تطوى عليه من اقتصاد فى التلميح و التلويح والتهديد، وفعل الوسيط، أى ابن شاهويه، مصحوباً بآخر مراقق لضمان التبليغ وسماح الإجابة. ولابد للسرد من «مكانة»، فيكون اللقاء أيضاً، ويصفى المرسل إليه الرسالة مشافهة. ولا يتوقع منه الاعتراض، فيكون «الأمر للسلك ولا خلاف عليه»، لكنه يث شكواه أيضاً:

السيرافى أبى سعيد، وهما يظهران عند التوحيدى منقولاً عنهما، فلا نرى مواصفاتهما الشخصية - كما هو الأمر عند الجاحظ مثلاً - وإنما نطلع على ما يروونه ويتناقله الآخرون عنهما. ويكون المروى قائماً لا على أساس التتابع والبنية الدرامية مثلاً، وإنما على أساس السؤال والإجابة، المناقشة والإضافة، فتتعدد الأصوات وتكثر، ويضيف صاحب الصوت إلى ما جاء لديه من قبل، متوفاً فى موضوعه، معدلاً فى صياغته، متوسماً فى مداه، فتتأكد تملدية لسانية تعرض لجوانب من الحياة زاخرة بالمناقشات والحوارات والمخن والبغضاء والتوتر. وهى؛ إذ تتسلسل متفاعة من قتل الراوى والمتسائل بدرجة أقل، فإنها تفصح عن شخصية الراوى نفسه، مولماً بالمناقشة، ميالاً إلى أطراف الحديث، مشغولاً بما يدور، ساعياً إلى ما يعترف بموهبته، ومطمئناً إلى أن غاية الأكابر لو حققت لجاجته بالخبر، كما كانت حال أبى مخلد عندما استجاب «أكاذيب الوراقين»، الذين يحكون عن كرم البرامكة لندماهم وعناية غيرهم بالكاتب والجلساء، فينقل أبو حيان ماقاله له الآخرون، وهم يواجوهون أباه مخلد هذا:

«لولا أن فى عصرنا من يعطى أكثر من هذا ما كنت أنت فى هذه النعمة الضخمة، والحال الفخمة والبال الرخي، والعيش الهنى، من غير كتابة بارعة، ولا أدب بارز، ولا نسب شريف، ولا شجاعة ظاهرة، ولا رأى...» (٣٨).

لكن هذه الرغبة فى الخطوة توازنها أخرى لتحقيق منال عذب من الاحترام والمهبة. والتوحيدى ينحو منحى الجاحظ فى هذا كلما ترسل أو تخاور؛ فقبله كان الجاحظ يكتب مترسلاً لمحمد بن عبد الله الزيات: «حاجتى والله أن أخف على قلبك، وأن أحلو فى صدرك»، وهى رغبة محتوية نزعة التوحيدى فى الترسل والمطالبة، كما تدل على ذلك منقولاته عن الجاحظ معززة بالإشارة والإحالة فى (الصالر) مثلاً. وسواء كان الطرف الآخر، المرسل إليه، متنفذاً أو قارئاً، فإن المنى أن يكون متعاطفاً بمعزل عن قيمة المكتوب، كما ينقل التوحيدى عن الجاحظ؛ إذ يقول أبو عثمان أيضاً:

«والكتاب يحتاج مع صحة أميمه، وكرم جوهره، وبراعة ساحته، وسلامة ناحيته، إلى شفيح فى

«لكن المقادير غالبية، وليس للإنسان عنها  
مرحّل».

فأمر الملوك قدر. لكن الدنيا لها مكائدها أيضاً، ولابد  
للسرد - كما هو شأن الحياة - من إقامة العلة بين فعل  
الأقدار وفعل البشر، ولهذا كان له أن يفصح عن امتعاضه  
من الدنيا ومساوئها:

«ولعمري إن الناس يجدودهم ينالون حظوظهم،  
ويحظوظهم يستديمون جدودهم، ولو وفقت ما  
كان عجيباً، فقد نال من هو أنقص مني، وبلغ  
المنى من أنا أشرف منه».

ومثل هذا الجواب مراوغ، فهو يواجه «القدر» بتحتي  
العلا، لكنه يث شكوام من خلال المقارنة بغيره، الذين يقولون  
عنه مكانة وحضوراً ونسباً، فيبطن نقده للملك - الخليفة من  
خلال المراوغة والالتفاف، قبل أن يستقدم مقترحه اللاحق  
الذي به يرتقى الفعل، وينتشر السرد ويتعاضم، محققاً في  
النتيجة مشهداً درامياً مشحوناً بالقول وآثاره وانفعالات الحضور  
وتردد المرسل - الوسيط، وإصغاء الخليفة، وهلع الشخصية -  
الهدف. كل ذلك يتحقق في غير يليق بالجاحظ، لما ينطوي  
عليه من تشخيص وصراع وسخرية وهزء، فلولاً ما يتضمنه  
طلب المرسل إليه الأساس، أي طلب أبي محمد ابن حنريار،  
لما اكتسب «الموقف» هذه الدرامية، وهذه المتعة، وهذه  
النتيجة. فبقوته تكمن في نفسه آليات الشغب والدمسية من  
خلال طلب ميسور لا علاقة له بالمرسل حاضراً، أي المرسل  
إليه في الأمس، ابن حنريار. يقول في طلبه:

«أحب أن تبلغ الملك كلمة حتى. قال: هاتها؛  
قال: تقول له: أنا صائر إلى ما سمت، وممثل ما  
أمرت، بعد أن تقضى لي وطراً في نفسي، قد  
تقطع عليه نفسي، وذلك أن تتقدم فيقام  
عبد العزيز بن يوسف بين اثنين فيصفغانه مائتين،  
ويقولان له: إذا لم تبذل جاحلك لمتخلف، ولا  
عندك فرج لمكروب، ولا بر لضعيف، ولا عطاء  
لسائل، ولا جائزة لشاعر، ولا مرعى لمتجوع، ولا  
ماوى لضعيف، فلم تخاطب بسيدنا، وتقبل لك  
اليد، ويقام لك إذا طلعت».

ويقدر ما تحتويه العبارة من استجابة لأمر الملك، وما تلم  
به من سخرية، فإنها تسرب في داخلها نقدتها لنزوى الحظوة  
والجاء والسلطة عندما يصجزون عن الإيفاء بما تمليه مكانتهم  
السياسية والاجتماعية، فتكون المفارقة بين ما هم عليه وبين  
فعلهم. وعندما تنقل العبارة إلى عهد الدولة، فإنها تستزاد  
بالتوتر، فالملك الخليفة يطلب «هات الجواب».

ويقول ابن شاهويه متردداً حياة:

«الجواب عنك».

فيزداد التوتر، ويكثر التأزم، فالخليفة لا يستكين لمثل  
هذه الإجابة. فيأمر بالإجابة كاملة، طالباً (الحديث بنفسه)  
فغيره من «التواثي والتكاسل» غير المسموح به، ولهذا يقترن  
«السرد» بالحديث، بمعنى الترادف، فكلاهما يتقلان  
التفاصيل كاملة. يقول ابن شاهويه:

«فكرت اللجاج، فسردته على وجهه، ولم  
أغادر منه حرفاً».

أما المعنى بوقع الحديث، شرب هذا الخبر أي عبد العزيز  
بن يوسف، فإنه:

«يتقصد في إجابته، ويتغير وجهه عند كل لفظة  
تمر به».

والذي يتجسده مثل هذا الخبر للراوية الجديد، أي  
التوحيدى، أنه يتمدد فيه، ويعيد تكوين الفعل فيه؛ فالمرسل  
الأول، أي الخليفة، يتحول إلى مرسل إليه، (هات الجواب)،  
ثم (هات يا هذا الحديث بنفسه)، بينما يتحول المرسل إليه  
الأول، أي أبو محمد بن حنريار، مرسلأً وبناً، ولم يتبق غير  
الوسيط وكذلك (شرب) الخبر مبقيين على دورهما  
وظيفتهما. غير أن الفعل ضرب من الحكى وفن القول:  
وكلما كان القول مشحوناً بالسبب وغنياً بالغم ومناراً  
بالكلمة ومقروناً بالمفارقة وتباينها بين الموقع والسلوك،  
ومتصلاً بالشخص المعنى والواقع، انفجر بقوة أكبر، محققاً  
نتيجة أوضح على صعيد القول والفعل، وهكذا نصفي إلى ما  
يقوله الخليفة عند الإجابة، عارفاً بما يجرى، عازماً على قرار.  
فيتأكد القول والفعل.

سرارنا، واستولى علينا الوسواس»، كما يقول الصوفى. أى أن بذرة القلق، سر السرد، قد ظهرت، وكان لابد لها من الفعل والحركة، حتى قرروا زيارة الزاهد الأول، وبعدة الثانية، أمسين أن يروه ساكناً راضياً «بكسرة يابسة، وخارقة بالية، وزاوية من المسجد مع العاقبة من بلابا طلاب الدنيا» كما كان حالهم، فوجدوه منشوقاً إلى معرفة الأخبار، كما كان حال أبى زكريا من قبله:

«يا أصحابنا ما عندكم من حديث الناس؟ فقد والله طال عطشى إلى شئ أسحمه، ولم يدخل على اليوم أحد فاستغبره، وإن أذننى لدى الباب لأسمع قرعة أو أعرف حادثة، فهاتوا ما معكم وما عندكم، وقصوا على القصة بنفسها ونصها، ودعوا التورية والكنية، ولولا التوى ما حلا التمر، ولولا القشر لم يوجد اللب».

فذهبوا إلى ثالث الزهاد، أبى الحسن الضريع، فتسائل أيضاً فى الثالث من الأخبار وما يتهاشم به الناس، وكان أن انقلب المتصوفة إلى «دويرتنا التى غشونا منها مستطرقين كالثين» ليلتقوا الشيخ أبى الحسن العامرى، المتصوف الجوال، فنقلوا له ما دار وما كان، مستفربين انهماك الخاصة بأخبار العامة. وكان جوابه:

«أما العامة فإنها تلجج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة وسعة المال ودور المنافع واتصال الجلب ونفاق السوق وتضاعف الربح؛ فأما هذه الطائفة المارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجايزة العظماء لتقف على تصاريق قلرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم... وبهذا الاعتبار يستطيعون عوفاني حكمته، ويطعمون على تتابع نعمته وغربال نعمته، وما هنا يطمعون أن كل ملك سوى ملك الله زائل، وكل نعم غير نعم الجنة حائل...».

أى أن الحكاية الصوفية تبني حركتها فى ضوء بذرة التمرد أولاً، والمثلث ثانياً، والاستجابة للمحيط ثالثاً. كما أن مكوناتها السردية الأساسى هو جريان الرحلة. ولهذا، كان

ويتسع سبيل التبليغ السياسى حكماً تسمرت لدى الراوى - المتحدث القدرة فى التويع، ما بين احتجاج وحكاية ورواية.

وهذه المفردات يوردها أبوحيان التوحيدى على لسان الوزير، بعدما ابتدأه بضيق صدره عما يأتبه من مسموعات عن العامة:

«وعرضها فى حديثنا، وذكرها أمورنا، وتبعتها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكتون أحوالنا، ومكتوم شأننا، وما أدرى ما أصنع بها، وإنى لأهم فى الوقت بعد الوقت يقطع السنة وأبد وأرجل وتنكيل شديد، لعل ذلك يطرح الهبة وحسم المادة، ويقطع هذه العادة»<sup>(٤١)</sup>.

أى أن الوزير عازم على أمر، والراوى يستدعى أسلحته كاملة كما استدعتها شهزاد من قبل، وكما استدعاهما ابن المقفع من خلال الترجمة على لسان الحيوان أيضاً، فبأنه بمن اعترف له بالحكمة؛ أى بأبى سليمان المنطقى أولاً لا بسبب الحكمة وحدها، ولكن أيضاً لما لديه من «خبرة» وما عرف عنه من «محبة هذه الدولة والشفقة عليها من كل هبة ودبة»، فكلامه مقبول عندما يقول: «الملك لا يكون ملكاً إلا بالريعة، كما أن الريعة لا تكون رعية إلا بالملك»، داعياً إلى رهاقة العيش وطيب الحياة ودور الموارد وسيادة الأمن والمثل والغير. ومثل هذا الاحتجاج لن يكتمل ما لم يقرنه أبو سليمان بوضع مشابه ينقله عن أيام الخليفة المعتضد والشيخ الثباني الذى يجتمع عنده رؤساء ودهاقون وسراة ويسترق السمع منهم «من خصاصة الناس»؛ فبلغ المعتضد أنهم يخوضون فى «الأراجيف وفنون من الأحاديث». فاستشار وزيره الذى دعاه إلى إحراق المتهمين وتفتيق الآخر ومعاينة مجموعة ودمار أخرى. فما كان من المعتضد إلا أن يتراجع داعياً إياه إلى «حسن المازاة وميدول النصيحة والنظر للريعة الضعيفة الجاهلة»، بدلاً من «قسوة القلب وقلة الرحمة». لكن حكاية المعتضد لا تتميز إلا برواية الشيخ الصوفى الذى انعزل وصحب فى «دورة الصوفية» فى أيام «كان البلد يتقد ناراً بالسؤال والتعرف والإرجاف بالصدق والكذب، وما يقال بالهوى والعصبية». أما النتيجة، «فضاقت صدورنا، ونحيث

إليه لمزته وحرسه ورقبائه، وسوى ما كنا نسمعه  
من لا يتظاهر بالفناء وبالضرب إلا إذا نشط في  
وقت، أو ثمل في حال، وخلع العذار في هوى  
قد حالفه وأضناه، وقرم وأوقع، وهز رأسه، وصعد  
أنفاسه، وأطرب جلاسه، واستكتمهم حاله،  
وكشف عندهم حجابيه، وادعى الثقة بهم،  
والاستقامة إلى حفاظهم»<sup>(٤٧)</sup>.

كان ذلك في عام ٣٦٠ هـ، كما يقول.

وهو ينقل في ضوء المشاهدة والمعاينة، عن صباية التي  
هي دون أختها حبابه [صنعة] وحذاقاً، وفوقها في الحسن  
والجمال، لكنه لم يسهب في ذكر تفاصيل حيلتهما  
ونواياهما، على الرغم من أنه ينقل عن طرب أبي طاهر  
المقتضى لرؤية علوان غلام ابن عروس، مستفيضاً في ذكر ما  
يقوله الغلام وما يفعله:

«فلا يلقى من الجماعة أحد إلا وينبض عرقه،  
ويهش فولده [ويذكو طمعه] ويثقل قلبه،  
ويتحرك ساكنه، ويتدغدغ روحه»<sup>(٤٨)</sup>.

كما أنه يكون أكثر ميلاً إلى الوصف، واستقراء وضع  
الشخص في أفعاله وردوده عندما تستميله الحال، فيصف ابن  
فهم الصوفي مستمداً إلى جارية ابن المنفى واسمها «نهابة»،  
وهي تتودع الله في بغداد... فيقول في وصفه:

«فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض،  
وتورخ في الشراب وهاج وأزبد، وتمغر شعره،  
وهات من رجالاته من يضبطه ويمسكه، ومن  
يجسر على الدنو منه، فإنه يعض بنباه ويغشش  
بظفره، ويركل برجله، ويخرق المرقعة قطعة  
قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمعة في ساعة،  
ويخرج في العباة [كأنه] عبد الرائق المجنون  
صاحب الكحل في جبريتك بيباب الطاق».

والملاحظ هنا أن التوحدي يخاطب معارفه «جبريتك  
بيباب الطاق»، هارفاً بالسكان وأحوالهم ومجالسهم، ملماً  
بأحوال بغداد.. وبرغبات الجميع، من متصوفة ونساک

تحولهم من زاهد إلى آخر، وكل زاهد يؤكد بسوالة وتبعته  
وانتظاره حالهم الأولى عندما كانوا يتشوقون إلى الفصل  
وسماع الأخبار. وبدل أن يأتي اللقاء الأخير ناعياً للجلالان  
والتطلع، أي لمسار الرحلة السردية ولسببها الأول، أعاد توزيع  
الاهتمام ما بين عامة قاطنة ومستابة، وخاصة تؤكد تضرعها  
في ضوء عمق وعيها بواقع الحال. وبينما تثير الثلاثية  
(الاحتجاج والحكاية والرواية - ص ٩٧) عجب الوزير،  
وتسكن من خاطره، وتميد صقله ثانية باتجاه حسن الأداء  
والصبر ونقد الذات والدولة، كما نفترض، فإنها أيضاً تستعيده  
إلى ما يريد أبو حيان التوحيدي في التعرف بالتصوف  
والتصوفة، والذين لديهم في الأدبيات ما يقع في «عشرة  
آلاف ورقة» أو ينيف. ولهذا كان الوزير يقول فيهم: «كم من  
شيء حقير يطلع منه على أمر كبير»، بعد ما ظن فيهم أنهم:

«لا يرجسون إلى ركن من العلم، ونصيب من  
الحكمة، وأنهم إنما يهلون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم  
على اللعب واللهو والمجون».

وعلى الرغم من أن المجموعات، من أخبار وأحاديث  
وطرف ونواصر، تشكل وتشغل حيزاً في كتابات التوحيدي،  
إضافة إلى المقروء من المدون، فإن مجاله ومشاركاته،  
العلمية والمعرفية وكذلك الاجتماعية، تتيح له الإتيان  
بالمشاهد والمواقف التي تكتظ بالأجاس المدخلة على جنس  
أساسي، فيكون «نصفه الجامع»، لاسيما في الصفحات التي  
تظهر ثابة عند أبي المطهر الأزدی وحكايته عن أبي القاسم  
البغدادي، مليعا بالفناء والشعر والمقلب والصورة وحركة  
الشخوص وتقلبات الحال وأوضاع الحياة الجنسية.

وهنا يسمى أبو حيان إلى الظهور مشاركاً وحاكياً،  
شخصية ورواية، فيقول مثلاً بعد الإسهاب في ذكر مشاهد  
الجواري والقيان والفلمان والشواغر والمغنين:

«وقد أحصينا - ونحن جماعة في الكرخ -  
أربعمائة وستين جارية في الجاتين، ومائة  
وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان  
البدر، يجمعون بين الحذق والحسن والظرف  
والمعشرة، هذا سوى من كنا لا نظفر به ولا نصل

غالباً ما يخفى «رسالة» ما يريد إيصالها حتى عندما يبدو متراجساً منكشفاً طبعاً.

ولهذا، ليس مستغرباً أن يخاطب أبا الوفاء فى الليلة الثامنة والثلاثين مكتوبة إليه ومنقولة عما دار بينه وبين الوزير، مشيراً إلى احتمالات الافتراق بين مشافهاته مع الوزير وهذه المدونة، لأن «الاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة»، فيأتى التتميم مرة والتكليف مرة أخرى. أما الضربة الخفية، والمباراة المرافقة، فهى تلك التى تستعيد النص المكتوب متصراً على لحظة التراجع والخوف والاستجابة التى سادت فى مطلع الكتاب استجابة لتحنوت أبى الوفاء المهندس وتهديلاته، إذ يقول التوحيدى:

« ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدى وبمعدك، لم أجد بداً من تتميق يزدان به الحديث... ».

فالنص لم يعد مسحوقاً أو تابهاً، بل هو خارج عن مؤلفه، مستقل بذاته، متجاوزاً زمانه، غير هباب لزاء لحظة الرهبة، وغير عانى بالتحذير: فال مؤلف شخصاً هو الضعيف المنكود. أما نصه، مهما بلغت هنائه ومشكلاته، فسوف يصمد فاضحاً ومصرحاً، معرقاً بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظراته، مؤكداً ثانية جدوى الكتابة فى واقع ملئ بالمشكلات والمقالب والأهواء.

وخطاه، ماراً بأبى سليمان المنطقى عندما يستمع لغناء الصيى الموصلى الذى «فن الناس وملا الدنيا عيارة وخسارة وانتضع به أصحاب التنسك والوقار».

لكنه يتباعد عن الإسهاب مرات، فيشير إلى طرب ابن حجاج «على غناء قوة البصرية» وهى «جارتة وعشيقته»، ويقول: «له معها أحاديث، ومع زوجها أعاجيب» وهناك مكائبات، ورمى ومعلبات». وبلل تقديم هذه فى مسامراته، يتخلى عنها ويكتفى بإيراد الشعر والغناء، وكأنه معنى بإيراد باب الغناء والإيهاء بقدرته فيه، إذ يقول:

« ولو ذكرت هذه الأطراب من المستمعين، والأغاني من الرجال والصبيان والجواري والحرثاء - لطلال وأمل، وزاحمت كل من صنف كتاباً فى الأغاني والألحان » (٤٤).

ومهما يكن أمر تفسير ذلك، فإن استراتيجيات السرد لدى التوحيدى تتضمن الاحتجاج والجلل والافتباس والنقل و التضمن والإشارة والتلفيق والإهمال المتعمد. كما أنها تتضمن التصريح والمراوغة، معنية بالكلام وصنوفه أكثر من العناية برسم الشخصوس ومقالب الأحداث، متباعدة عن «سخرية» الجاحظ وقدراته الفريدة فى التسلط على أوضاع الشخصوس ومصائرهم ورغباتهم الملعنة والمكبوتة؛ ولهذا فهو صاحب خبر وحديث، يأبى به للإمتاع والمؤانسة، لكنه

## المواش

- (١) كتاب الإمتاع والمؤانسة، صمحه وضطه وشرح غريه أحمد أسن وأحمد الزين (طبعة المكتبة الحصرية، بيروت)، ج ١، ص ٥٠.
- (٢) للأصغر نفسه، ج ٣، ص ٢ - ٣.
- (٣) طبعة دار المنار (ط ٦).
- (٤) مثلاً تلاحظ ص ٥٠ من البغلاء، مصر سابق.
- (٥) كتابه المقامات: السرد والأنساق الطاقية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوى (دار توتبال - الدار البيضاء ١٩٩٣) عن طبعة ١٩٨٣ بالفرنسية، ص ٣١.
- (٦) البغلاء، تحقيق الجابري، ص ٤٧.
- (٧) البصائر والأصاغر، تحقيق رداد الغنصى (دار صادر)، ج ٢، ص ٢٠.
- (٨) البغلاء، ملاحظة الشارح وهدائه، ص ٤١، بصد نسبة الحديث.
- (٩) الإمتاع والمؤانسة، ص ٨.
- (١٠) الإمتاع والمؤانسة، ص ٨.

- (١٢) الإصاح والموازاة، ج ٢، ص ١ - ٢.
- (١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤.
- (١٤) عن البيان والتصين، وكذلك حواشي الجاهري، ص ٣٠٢.
- (١٥) البصائر والذهائن، ت. أحمد أسن وأحمد صقر، ط ١، القاهرة: التكايف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ١٠٥.
- (١٦) ويتوسع الجاحظ في أمر هذا الاقتران، بين الحديث وبالله وقرضه واستقبله، فيقول في كتاب الحيوان ما يكون مؤثراً في البشر ومؤيداً إلى ظهور المقامة والنادرة المكتوبة وكذلك المرويات: لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالخفيف للسيف، والخفيف للخياف، والجل للجل، والإصاح في موضوع الإصاح، والكتابة في موضع الكتابة... ج ٣، ص ٣٩.
- (١٧) الإصاح والموازاة، ج ١، ص ٢٢.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) نسخة مصطفى البابي الحلبي، ٣، ٥٣٤ (١٩٣٨).
- (٢٠) الإصاح والموازاة، ج ٣، ص ٢٠٤.
- (٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ٣٤ - ٣٨، ٤٤ - ٤٩.
- (٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٢.
- (٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢.
- (٢٤) كذلك، ٤٨ - ٤٩.
- (٢٥) البصائر، ص ٨.
- (٢٦) الإصاح والموازاة، ج ٣، ٥٢، ٥٣ - ٥٤، ٥٤.
- (٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.
- (٢٨) البصائر، ص ١٤٨.
- (٢٩) نفسه، ٤٩.
- (٣٠) نفسه، ٢٦١ - ٢٦٢.
- (٣١) الإصاح والموازاة، ص ٢٦، ٢٧.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٢٣.
- (٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.
- (٣٥) نفسه، ٥٠، ٢٢.
- (٣٦) نفسه، ج ٢، ١٦٣.
- (٣٧) نفسه، ج ٢، ١، تقديم القابلة السابعة عشرة.
- (٣٨) البصائر والذهائن، ج ٤، ت. واد القاضي (بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٨٨)، ص ١١١.
- (٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٢ - ١٣٣.
- (٤٠) الإصاح والموازاة، ج ٣، ١٤٧.
- (٤١) نفسه، ج ٣، ٨٧، ٩٧.
- (٤٢) نفسه، ص ١٨٣.
- (٤٣) نفسه، ص ١٧٩.
- (٤٤) نفسه، ج ٢، ١٨٣، وتجري مناقشة هذه الإشارات بشكل موسع في كتاب يمد للنشر بعنوان: معجمات ألف ليلة وليلة، لكتب هذا البحث.





# الكلام على الكلام

## قراءة في فكر أبي حيان الأصبى

عصام بهي\*

١ -

من ثم - ثانياً - لابد أن يطوف الباحث بأكبر قدر متاح من كتاباته، ويحصيها بدقة، لمحاولة تشكيل «تصوره» لموضوع معين أو للوقوف على آرائه فيه، لأنه لن يجد موضوعاً واحداً متكاملًا - إلا في القليل من كتبه - في مكان واحد من كتاباته، بل يجده مبعثراً في أكثر من مكان، مكرراً بنصه أحياناً، ومضافاً إليه أشياء جديدة في أحيان أخرى، أو متاولاً من زاوية جديدة في أحيان ثالثة.

وهو - ثالثاً - ينسب الكلام في أكثر الأحيان إلى آخرين - ربما كان أبو سليمان المنطقي أكثرهم على الإطلاق - حتى لا يستطيع الباحث - في أكثر الأحيان كذلك - أن يخلص كلاماً لأبي حيان من كلام الآخرين؛ فبييت مقتعاً إما بأن كلامهما - الآخرين وأبي حيان - واحد، وهو إنما نقل كلام الآخرين عن اقتناع به «صحته»، وأن رأيهم رأيه؛ أو أنه مجرد «نقل» فكر ورأى وليس «صناعة» لهما؛ إما عن ضعف أو عدم اهتمام!

ولا يستطيع الباحث - بطبيعة الحال، من جهة رابعة، أن يقف عند كلامه في الموضوع الذي يهتم به الباحث

يحاول هذا البحث الاقترب من «رؤية» أبي حيان التوحيدى للأدب، والبحث عن إجابات لأسئلة تتصل بهذه الرؤية في جوانبها المختلفة، وما إذا كانت تشكل - في نهاية المطاف - «رؤية متكاملة» متماسكة الأطراف، أو أنها لا تزيد على أن تكون تنقفاً متناثرة من «رؤية».

وتبدو صمودية مثل هذه المحاولة في جوانب عدة، نجد من المهم الإشارة إليها منذ البداية؛ فهو - أولاً - قد وضع كتبه كلها، أو جلها على أقل تقدير - كما هو معروف - في شكل أسئلة تلقى عليه ممن يسأرون؛ فيحاول هو أن يجيب عنها. والأسئلة - بطبيعة الحال - تخضع لمزاج السائل وروغبته وسيله واستعداداته، بما يجعلها تقود - في أحسن الأحوال - إلى «الأخذ من كل شيء بطرف» دون إحاطة شاملة كاملة بهذه الموضوعات كلها التي تثيرها، بله العلوم التي تتصل بها هذه الموضوعات.

\* كلية البنات ، جامعة عين شمس.

وحده، بل لابد أن يقف عند ما يشه من آراء متصلة بالفلسفة والكلام والنفس الإنسانية والمعلوم المختلفة - ما أمكن ذلك - لاتصالها المباشر أو غير المباشر بآرائه في هذا الموضوع الخاص. فدون هذه المعرفة العامة، يصعب على الباحث الإحاطة بهذه المعرفة الخاصة، على الأقل لاتصال مصطلحاتها وجوانب مختلفة منها معاً.

من ثم، فسيكون التركيز - هنا - على الجوانب المختلفة لرؤيته للأدب: منابع إبداعه في النفس الإنسانية، وسمات جماله وتأثيره، ووظيفته، وفنونه، .. إلى آخر هذه الجوانب - مستضيئين، بقدر ما نستطيع، بجوانب أخرى من آرائه على اتصال، مباشر أو غير مباشر، بآرائه، في موضوعنا.

٢ -

يقول أبو حيان في مستهل المقابلة الخامسة والعشرين:

«وقال<sup>(١)</sup> - آدم الله دولته - ليلة: أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالفائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة؟

فكان الجواب: إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكلها، التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس، ممكن، وفضاء هذا متسع، وأجبال [فيه] مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس ببعضه ببعض؛ ولهذا شق النحو - وما أشبه النحو بالنطق! - وكذلك النثر والشعر.<sup>(٢)</sup>»

ويحترز أبو حيان قبل الإجابة عن سؤال الوزير - فالإجابة ستأتي بعد هذا النثر - بأن الكلام على الأمور التي تعتمد على الشكل والصورة، وهي إما معقولة أو محسوسة<sup>(٣)</sup>، يكون سهلاً ميسوراً، بل متسعاً متنوعاً، أما «الكلام على الكلام» فهو صعب؛ لأنه «يدور على نفسه،

ويلتبس ببعضه ببعض»؛ يعني أن «الحديث» الذي سيدلي به، أو «التصور» الذي سيرطحه - ولو أخذ صورة «الرأي» أو حتى «الفلسفة» - لن يكون إلا «كلاماً» لغة. والموضوع الذي سيدور حوله هذا «الحديث» أو الذي سيكتشفه هذا التصور هو الأدب/ النظم والنثر؛ وما هو نفسه إلا لغة. فكان اللغة/ الكلام - هنا - ستكون القاضى والقضية، أو الخصم والحكم، أو العلم وموضوعه. وطبيعى - والأمر كذلك - أن يدور «الكلام» على نفسه، وأن يلتبس ببعضه ببعض؛ وإذا كانت الصعوبة بارزة في كل من النحو والنطق - وكلاهما «كلام على كلام» - فالصعوبة في الكلام على كل من النظم والنثر غير خافية.

وإلى هذا التحرز يضيف التوحيدى تحزراً جديداً، يتصل بكثرة ما قاله «الناس» في هذين الفنين - النظم والنثر - وتنوعه. ويضئ ما قالوه أحسن الوصف وأنصف، وبعضه الآخر «خالطه التعصب والحكم»، التابعان من «بعض الكبارة والمخالطة»؛ ولهذا فالكلام في هذا الموضوع «المنتهى منه غير مطموح فيه، ولا موصول إليه»<sup>(٤)</sup>.

٣ -

يحدد أبو حيان - في أول إجابته عن سؤال الوزير - قوى الإبداع أو مصادره في الإنسان على لسان شيخه أبي سليمان، الذي كان يرى أن «الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البدئية، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركباً منهما، وفيه قواعدهما بالأكثر والأقل»<sup>(٥)</sup>.

١/٣

وتبدو «البدئية» في كلام أبي سليمان مصطلحاً مرادفاً لعدد من المصطلحات الأخرى التي تشيع في النقد العربي القديم، ربما كان أهمها وأكثرها شيوعاً هو مصطلح «الطبع». والطبع - لغة - يعنى الطبيعة والقطرة المخلوق عليها الإنسان - الفرد. وفي استخدامات النقاد يعنى الطبع استمداً ذاتياً في الأدب - الكاتب أو الشاعر أو الخطيب - لا يحتاج إلى التأمل والتفكير، بل يفسه التأمل والتفكير؛ فهو موجه تنطلق على السجية أو - عند أبي سليمان وأضرابه - على

وهذا التفجير الذاتي، التلقائي، هو الذي يجعل «البديهة» - عندهم - تجرى من الإنسان «مجري مناه»... وحلمه... وغيبته...، وبأساطير...»<sup>(١٢)</sup>، أي مجرى «الطبيعي» المركوز في أصل الخلقة، الذي لا سيطرة للعقل الواعي أو الإرادة عليه، كما يحدث في المنام والحلم، وحين يغيب العقل الواعي والإرادة. ولهذا يتداخل معنى البديهة مع معاني «الخاطر» و«الإلهام» و«الوحي»<sup>(١٣)</sup>، التي تصدر نتاجاتها جميعاً هذا الصدور الذاتي التلقائي الذي يفارق الإعداد والتأمل والتجهيز.. إلى آخر ما هو من سمات الرؤية، كما سئرى.

لهذا كله، فليس غريباً أن البديهة - عندهم - تحكى الجزء الإلهي من النفس الإنسانية<sup>(١٤)</sup>، ذلك الجزء من النفس الهابط - عند الفسافي - من «عالم الأسم، العالم الإلهي»<sup>(١٥)</sup>، الذي يحاول «الصدود والفرار من العالم الحسي، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الأجنحة لديه»<sup>(١٦)</sup>، مولياً وجهه «شطر عالم الحق»<sup>(١٧)</sup>، الذي هبط منه؛ ومن ثم فالبديهة «قدرة روحانية في بطن بشرية»<sup>(١٨)</sup>، لأنها إلهام، و«الإلهام مفتاح الأمور الإلهية»<sup>(١٩)</sup>، من هنا، يأتي «علو البديهة على عالم الحس وما يمتد به من العوائق وعوامل النقص والفساد؛ فالبديهة «أبعد من معاني الكون والفساد، وأغنى عن ضروب الاجتهاد والاستدلال»<sup>(٢٠)</sup>؛ فهي «الحس» بالمعنى الذي عرفه به الفلاسفة المسلمون، واعتنى به ديكارت، ورأى برجسون أنه «السيبل الوحيد لمعرفة المطلق»، و«اتخذ هاملتون وأتباعه من الأسكتلنديين وغيرهم من الأخلاقيين المعاصرين أساساً للأخلاق والإيستيمولوجيا، وردوا به على الحسين وأصحاب مذهب المنفعة»<sup>(٢١)</sup>.

## ٢/٣

أما الرؤية فتتصل بـ «الفكر، والتصفيح، والقياس...، والتتبع، والاستمداد، والتوقع»<sup>(٢٢)</sup>، وبـ «الاجتهاد والاستدلال»<sup>(٢٣)</sup>. وهي معايير ترتبط جميعاً - كما هو واضح - بالعقل والمنطق، كما ترتبط بجهود يذل وطاقة تستغرق.

والعقل عند الفلاسفة المسلمين هو «القوة الناطقة» التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، بل هو الذي

البديهة. ولهذا جاء الطبع - عند بعض النقاد - مرادفاً للارتجال. يقول ابن قتيبة:

«المطوب من الشعراء من سمع بالشعر واقتدر على القوافي، وأراك في صدر بيته عجزه، وفي فائخته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع ووشى الغريزة، وإذا استمعن لم يتلصم ولم يترعرع»<sup>(٢٤)</sup>.

ويتبع ابن قتيبة هذا الكلام - مباشرة - بحكاية عن ابن مطير الشاعر، وكان عند والي المدينة، «وإذا مطر جود؛ فقال له الوالي: صفه؛ فقال: دعني أشرف وأنظر؛ فأشرف ونظر، ثم نزل فقال...». فإذا قصيدة من خمسة عشر بيتاً، يقول عنها ابن قتيبة: «وهذا الشعر، مع إسراره فيه كما ترى، كثير الوشى لطيف المعنى»<sup>(٢٥)</sup>.

وهذا أبو حيان نفسه يفرد ليلة من ليالي «الإمتاع والمؤانسة» - هي التاسعة والثلاثون - في «الجواب الحاضر»، الذي يقوله صاحبه في موقف عصيب على البديهة ارتجالاً. وكانوا يحبون بهذا النمط من القول، كما نرى في كلام الوزير: «يجبني الجواب الحاضر، واللفظ النادر، والإشارة العظيمة...»، وقول المدائني: «أحسن الجواب ما كان حاضراً، مع إصابة المعنى، ولهجاء اللفظ، ولموغ الحجة». «حكى المدائني قال: قال مسلمة بن عبد الملك: ما من شيء يؤتا العبد - بعد الإيمان بالله - أحب إلى من جواب حاضر؛ فإن الجواب إذا تعقب لم يكن له وقع»<sup>(٢٦)</sup>. وتتبع الروايات التي يذكرها جميعاً في هذا الباب يؤكد هذه الفكرة؛ فكرة أن البديهة تعنى الارتجال الذي ترفده الموهبة والاستعداد الذاتي الفطري فيمن يرد بهذه الردود التي تضم مخاطب فلا يحير منها جواباً.

والبديهة قدرة أو طاقة كامنة في النفس - أو هي جزء منها - تنتظر الوقت المناسب للتفجير، حين يستثيرها مثير إلى الحركة الذاتية و«الانجذاب» - بتعبير أبي سليمان<sup>(٢٧)</sup> - من حيث إن هذه الطاقة الكامنة - البديهة - «شئ ينبعث به [يعني: بالإنسان] منتاقاً إلى مطلوبه»<sup>(٢٨)</sup>، ومطلوبه - هنا - هو التعبير، حتى «كأنه كان حاضراً بنفسه مترصداً لبروز»<sup>(٢٩)</sup>.

يشكل جوهره. فهو «القوة التي بها يعقل الإنسان - على حد قول الفارابي - وبها تكون الروية، وبها يقتنى [الإنسان] العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال»<sup>(٢٤)</sup>. فالمعقل يرتبط بالعلم والصناعة، لأنه يرتبط بالإرادة والاختيار. ولهذا فهو يمثل عندهم - بتعبير أبي سليمان - «اليقظة، والانتباه، والشهود، والانقباض»<sup>(٢٥)</sup> من حالات النفس (في مقابل ما رأينا من حال البديهة، التي تمثل عنده: المنام، والحلم، والغيبية، والانبساط). من ثم تكون الروية «أقصى بكمال الجوهر، وأشد تصفية ولطينة من الكثرة»<sup>(٢٦)</sup>؛ أقصى بكمال الجوهر الإنساني / العقل، وأبعد عن الحسيات التي تكثر لطينة النفس البشرية؛ إذ يرفع المعقل النفس عن حمأة هذه الحسيات التي تشوش على النفس جوهر وجودها.

فهل يمكن أن نربط - في كلام أبي حيان - الروية بالصنعة في كلام النقاد، كما ربطنا بين البديهة عنده والطبع عندهم؟

أظن ذلك ممكناً. فبالعقل - كما رأينا - يقتنى الإنسان العلم والصناعة؛ أي أن الصناعة مركزها ومنبعها من العقل. يقول أبو حيان عن الصناعة: «.. هي قوة للنفس فاعلة بإمعان مع تفكير وروية في موضوع من الموضوعات، نحو عرض من الأعراض»<sup>(٢٧)</sup>. ولا جدال في أن «الإمعان والتفكير والروية» جميعاً هي أعمال عقلية.

لكن، يحسن أن نميز هنا بين كل من الصناعة - عند أبي حيان - والصنعة - عند النقاد - من جهة، والتكلف والتصنع والتعمل، عند الجميع، من جهة أخرى. فإذا كنا نرى هجوماً شديداً من أبي حيان على «التكلف» (سبقه إليه كثير من النقاد)، فلن نرى معنى سليماً أبداً للصنعة أو الصناعة عنده (بل أيضاً عند كثير من النقاد المتقدمين)<sup>(٢٨)</sup>، إلا إذا وصفت الصنعة بأنها رديئة.

٣/٣

يمكن القول - إذن - إن الطبع والفطرة والبساطة هي الغالبة على معنى البديهة، وإن العقل بآلياته جميعاً، بما فيها الصناعة، هو الغالب على معنى الروية. لكننا - كما يلاحظ

أبو حيان، أو أبو سليمان - لانعدم أن نجد عكس ذلك؛ أي «أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس في الروية ألوح». إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس وازداد أفعال الطبيعة؛ والملازم على العمود الذي سلف نمته، ورأس أصله»<sup>(٢٩)</sup>.

والأمر، على أية حال، ليس أمر مفاضلة بين هاتين القوتين من قوى النفس، ولا أمر تغليب إحداهما على الأخرى. فالملاحظة التي بدأنا بها هذه الفقرة تؤكد - على الرغم من النص على استثنائية الحالة - إمكان تداخل عمل هاتين القوتين، أو تبادلهما مكانتهما، بل سنرى أنه لا غنى لإحداهما عن الأخرى. من ثم فكل من البديهة والروية - عندهم - «على غاية الشرف»<sup>(٣٠)</sup>؛ وهما - معا - «قوتان إلهيتان»<sup>(٣١)</sup>، ووجودهما معا ضروري لكل من الحياة والسعي الإنسانيين؛ يقول أبو سليمان: «.. ولابد من هاتين الحاليتين؛ ومن ضعف فيهما فاته الحظ المطلوب في الحياة، والشجرة الحلوة من السعي»<sup>(٣٢)</sup>. كما أنهما تبدوان متكاملتين تكامل القلب واللسان (من حيث ينطق الثاني عما في الأول، فلا غناء لأحدهما عن الآخر). يقول أبو حيان، إنه ليس «حكم البديهة والروية في اللسان أظهر من حكمهما في القلب؛ فإن للقلب بديهة بالسانح، وروية بالاستقرار؛ أحدهما [البديهة] السانح في حيز الهيولي، والثاني [الروية] الاستقرار في حيز الصورة»<sup>(٣٣)</sup>. فكان الخاطر يسقط في القلب بالبديهة مادة خاماً، هيولى؛ فيتشكل فيه على هيئة معينة، صورة، ينقلها اللسان»<sup>(٣٤)</sup>.

أما عن وجودهما معاً في الإنسان، أو تبادلهما عليه في حالات مختلفة؛ فشمة كلام يفهم منه أن كلا من البديهة والروية لا يمكن أن تتوافر في إنسان واحد بقوة واحدة؛ وأى لا يوجد إنسان غاية في البديهة غاية في الروية؛ لأن إحدى القوتين إذا اشتغلت قصمت الأخرى وحاجزتها عن بلوغ الغاية القصوى»<sup>(٣٥)</sup>. ولابد أن نفهم - من هذا النص - أن هذا لا يكون للإنسان الواحد في وقت واحد، إلا على الإطلاق؛ أي أنه في اللحظة التي تكون بديهته في غاية القوة تغيب عنه رويته، والعكس صحيح. لأن ثمة كلاماً آخر يفهم منه - أولاً - أن القوتين معاً موجودتان في نفس

النهار بالليل جوعاً، ويمتد على الطوى، حتى كان الشَّعْ غريباً عندهم، و(الرَّعْب) مذمومةً منهم، والشَّرُّ كثيراً فيهم. وقد ترك هذا كله أثره في أجسامهم، التي نُقِيت من الفضول، وأذهانتهم، التي زادت حدةً وصفاءً، حتى إن ما وصل إليه غيرهم بالبرية وكُدَّ الذهن والاستخراج، وصلوا هم إليه بديهته أو إلقاءً روحياً؛ لأنه «مركز في نفوسهم، من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات مميزة».

وفكرة تميز العرب بحدة الذهن وجودة القرينة وسرعة البديهة فكرة ملحة على أبي حيان؛ فقد استخدمها كثيراً في موازنته بين العرب والعجم، التي أثار عليها الليلة السادسة من (الإمتاع والمؤانسة) (٣٨)، مستنداً في هذا إلى كلام لابن المقفع قال في خاتمته عن العرب: «إنهم أعقل الأمم؛ لصحة القطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم» (٣٩). وقال في معرض رده على كتاب الجيهاني في سبِّ العرب، وكان مما قال: «ليس للعرب كتاب إقليدس ولا الجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجري في مصالح الأبدان، ويدخل في خواص الأنفس» - فقال أبو حيان:

«فليعلم الجيهاني أن هذا كله لهم يعني: للعرب بنوع الإلهي لا بنوع بشري، كما أن هذا لغيرهم بنوع بشري لا بنوع إلهي. وأعني بالإلهي والبشري الطباعي والصناعي» (٤٠).

٤/٣

ومع هذا كله، فإن أبا حيان يؤكد، على لسان أبي سليمان، أن «الطبيعة/ البديهة تحتاج - ضرورة - إلى «الصناعة/ الروية»، مع أن «الصناعة» تحكي الطبيعة وتروم اللحاق بها والقرب منها، على سقوطها دونها يعني سقوط الصناعة دون الطبيعة» (٤١)، فالصناعة إن هي إلا محاولة إنسانية لتقليد الطبيعة، لكنها تظل محاولة قاصرة عن بلوغ ما بلغت إليه الطبيعة من الكمال. وبالرغم من هذا - كما أشرنا - فإن الطبيعة - دائماً - محتاجة إلى الصناعة. خرجت المجموعة يوماً، في صحبة أبي سليمان للتنزه يصحبهم غلام حسن الصوت. فلما غنى، علق أحدهم بقوله: «لو كان لهذا

الإنسان، ثم هما - ثانياً - تتعاقبان عليه؛ إذ «على الإنسان حالات، بحسب المواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة، تتعدّل بديهته ورويته فيها، أو يسبق أحدها، ثم يستمر ذلك الاستمرار. ولا يدم ذلك السبق» (٣٦)، بل يتغير السابق منها - كما يفهم من الكلام - بحسب الحالات والمواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة.

بل إن الروية قد تغلب على شعب بأسره، والبديهة كذلك؛ لظروف خاصة، ثقافية وطبيعية واقتصادية، يعيشها هذا الشعب أو ذاك. قال أبو حيان: «سمحته يعني أبا سليمان» يقول: نزلت الحكمة على رعون الروم، ولكن العرب، وقلوب الفرس، وأيدي الصين» (٣٧)، لما اشتهر به الروم من الفلسفة، والعرب من البلاغة، والفرس من العاطفة (التصوّف وغيره)، والصين من الصناعات الماهرة.

ونقل عنه أيضاً قوله: «الحرف» الذي يدعى في العربية وينسب إلى الأدب، موروث في العرب. وذلك أن أرضها ذات جنب، والخصب فيها عارض، وهم من - أجل ذلك - أصحاب فقر وضُرٍّ، وربما دفعوا إلى وصال وطنيٍّ. وكل من تشبه بهم في كلامهم وطريقتهم وعبارتهم ارتفع ما هو غالب عليهم من الحرف والإخفاق اللذين عليهما إلفهم؛ ألا ترى أن الشَّعْ غريب عندهم، والرَّعْب مذموم منهم؟ وهذه هي الحال التي فرقت بين الحاضرة والبادية. وقد زادتهم جزيرتهم شراً، لكنهم عوضوا القلة العجيبة، والبيان الرائع، والتصرف المفيد، والاقتدار الظاهر؛ لأن أجسامهم نُقِيت من الفضول، ووصلوا بحدة الزهن إلى كل معنى معقول، وصار المنطق، الذي بان به غيرهم بالاستخراج، مركزاً في نفوسهم من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات متميزة، بل فشا فيهم كالإلقاء والوحى؛ لسرعة الذهن وجودة القرينة» (٣٨). فكان ما في الجزيرة العربية من ضيق العيش قد أورت أبنائها الفقر والضرر؛ فكانوا يواصلون

\* الحرف: فلة للمال وضيق الرزق.

\* «بني وصال الأيام بالليالي دون طم، وطنيَّ الجبل على البحر».

\*\*\* الرعب، هنا، لا معنى لها، وألفها: الرُّعْب والرَّعْب، بمعنى النهم وكثرة الأكل. راجع: أحمد رضا؛ معجم متن اللغة، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، رغب.

كان مُستعملي الكلام من الحجا، فإن درايته ومعرفته بالتمييز، والتمييز لا يكون إلا من «صنعة الصانع» الراسخة في ذهنه. ولهذا أيضاً، فإننا كان الطبع يعمل في جزئيات، فالصنعة تعمل في الكل؛ فعملها، وناتجها، معاً، «تأليف» بين هذه الجزئيات.

أما الاصطلاح فتتصور أنه يقصد به ما تمارف عليه الوسط الذي يدع فيه الأدب، من حيث إنه لا يكتب/ يقول لهذا الوسط فحسب، لكنه - أيضاً - يقول من خلاله أو - على الأقل - من خلال الإطوار العام الذي تعارف عليه وسطه: لغة وأغراضا ومماتي وتصويرا... إلخ<sup>(٤٦)</sup>.

### ٥/٣

وإلى جانب كل من البديهة (الطبع) الموهبة) والروية (العقل/ الصنعة)، ينبعث الكلام أيضاً من «مركب» منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل؛ أي بزيادة قوة من القوتين أو نشاطهما على الأخرى. وهذا «المركب» هو الكمال، أو الأقرب إليه؛ «لأن الكمال في الوسط ذاك؛ المركب لا في الطرف<sup>(٤٧)</sup>»، والطرف هو إحدى القوتين بمحزل عن الأخرى.

وهذا «المركب» هو مجال التنافس بين المتنافسين في مضمار البلاغة، نظماً كان أو نثراً؛ فـ «التفاضل الواقع بين البلغاء، في النظم والنثر، إنما هو في هذا الذي يسمى تأليفاً ورصفاً»<sup>(٤٨)</sup>. والتأليف والرصف تعبير عن بناء بنية أدبية - شعرية أو نثرية - متعاسكة للجوانب، موطّدة الأركان، مع ما قد يكون بين عناصرها من اختلاف وتضاد.

### ٦/٣

ولكل حالة من الحالات الثلاث - أو متجانساتها، في الحقيقة - ميزة أو فضيلة، ولكل منها عيب كذلك. «فضيلة عفو البديهة أنه يكون أشفي»؛ أي يكون خالصاً من «شوائب التكلف وشوائب التصف»<sup>(٤٩)</sup>. «وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفي»؛ يعني أنه أكثر عطاء للنفس - من طريق العقل - وإثباتاً لها. «وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى»<sup>(٥٠)</sup>؛ لأنه يفي بحق كل من البديهة والروية معاً، ويبرز فضيلة كل منهما، وينفي عيبها.

من يخرجه ويحني به، ويأخذ به بالطرائق المؤلفة والأحكام المختلفة، لكان يظهر أنه آية، ويصير فتنة؛ فإنه عجب الطبع، يدع الفن، غالب الدين والشرف»<sup>(٥١)</sup>. فقال أبو سليمان، بعد حورثهم في المسألة:

«إن الطبيعة إنما احتاجت إلى الصناعة في هذا المكان، لأن الصناعة هاهنا تستعمل من النفس والعقل، وتصل على الطبيعة. وقد صح أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس؛ فتقبل آثارها وتمثل أمرها، وتكمل بحكائها، وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها، وترسم بإلقائها». والموسيقى حاصل للنفس وموجود فيها على نوع لطيف وصنف شريف. فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقرينة مواتية، وآلة متقادة، أفرغ عليها بتأيد العقل والنفس ليوساً مؤلفاً، وتأليفاً معجباً... وقوته [الموسيقار] في ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة»<sup>(٥٢)</sup>.

فالنفس - هنا - فوق الطبيعة، مكاتبة وقادرة؛ ومن ثم فهي قادرة على أن تملئ لإرادتها على الطبيعة، وأن توجهها كيف تشاء. ووسيلة النفس إلى هذا هي الصناعة؛ أي أن الصناعة - ومكانها العقل، كما رأينا - هي الواسطة بين النفس والطبيعة، أو هي تجلّي لإرادة النفس في التأثير على الطبيعة. وهو ما يتجلّى - هنا - في صنعة الموسيقار، ويتجلّى - في مجال الأدب/ الكلام - في صنعة الأدب؛ فالكلام - عنده «مركب من اللفظ النثوي، والصوّغ الطباعي، والتأليف الصناعي، والاستعمال الاصطلاحي؛ ومستعمل من الحجا، وقرينة بالتمييز، ونسجه بالرقة»<sup>(٥٣)</sup>. فهنا يتعارف الطبع والصنعة والاصطلاح في إنشاء العمل الأدبي؛ من حيث تنشأ الشرارة الأولى للإبداع من الطبع / البديهة الموهبة، لكنها - إذا لم تصادف وسطاً مستعداً لاستثمارها - سرعان ما تخذل وتخبر؛ وهذا الوسط المستعد هو الصنعة/ الروية، التي تستثمر هذه الشرارة في إيقاد نار الإبداع الهادئة. ولهذا، فإننا

ه فاعمال للستر - في الجمل السابقة جميعاً - عاك إلى الطبيعة، والضمير لارزها) عاك إلى النفس.

١/٤

وإذا كان اللفظ موصوفاً - هنا - بالرقعة، فليست هذه الصفة هي الوحيدة التي يمتدح بها أبو حيان اللفظ؛ ففي معجمه المادح للفظ أنه: «خفيف لطيف»<sup>(٥٣)</sup>، «يرى من الغريب، وقريب ومتناول»<sup>(٥٤)</sup>، «موفق، ومتخير، وخلوب، وحر، ورشيق».

وكما هو جلي، فهي صفات قد تعود إلى سهولة النطق وحسن الوقع على الأذن لتلازم حروفه في بنه الكلمة «الرقعة والخفة والطف والرشاقة»، ومن ثم فهو لافت «خلوب»، وهو لاصق بالأذهان لا يحتاج إلى طول نفتيش عن معناه «يرى من الغريب، وقريب، ومتناول في الوسط الثقافي والإبداعى، بطبيعة الحال، لا على ألسنة العامة»<sup>(٥٥)</sup>، ويمتاز على غيره بهذه السمات جميعاً، وبأداء المعنى بدقة، حتى أنه يتخير، ثم هو - قبل هذا كله، ويعد - عريق في عريته؛ فهو حر.

وفي المقابل، فإن أبا حيان يصف اللفظ، في معرض التهجين والتم، بصفات هي عكس هذه التي أشرنا إليها. فهو، مثلاً، يذكر أن علياً بن عيسى الوزير يقرظ تناول قدامة بن جعفر للشر - في كتاب له - «بجميع ما فيه وعليه بما لم يشركه فيه أحد من طريق اللفظ والمعنى»<sup>(٥٦)</sup>، لكن أبا حيان - بعد اطلاعه على الكتاب - يمينه - أو يعيب قدامة؟ بأنه «عجين اللفظة»<sup>(٥٦)</sup>؛ أي لفظه ليس عريفاً خالصاً، أو أنه قبيح. ومن هذه الصفات النامة - كذلك - تتبع الوحشى (المفروط في الغرابية، البعيد تماماً عن الاستعمال والشوق) والجاسى (الجاف الخشن) من اللفظ... إلخ<sup>(٥٧)</sup>.

٢/٤

وقد وصف المعنى - في كلام أبي حيان - باللطيف؛ يعنى البساطة والسهولة. أما أبو سليمان فيعرف البلاغة بأنها «الصدق في المعاني مع اتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتجري الملاحاة المشاكلة برفض الاستكراه ومجانبة التعسف»<sup>(٥٨)</sup>. وبهنا من هذا التعريف - هنا - وصف المعاني بالصدق؛ ما معناه؟

«وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منها بقدر قسطة منها [أي نصيبه من كل واحدة منهما]؛ الأغلب والأضعف»<sup>(٥٩)</sup>.

فإذا غلبت البديهة على المركب غلب عليه عيها، أي ضمفت صورة العقل؛ وإذا غلبت الروية ضمفت صورة الحس. ولا بد أن يكون كمال المركب - كما أشرنا من كلامه - في الوسط بينهما؛ أي في استئداج كل منهما في موضعها اللائق بها، وفي تعاون وتفاعل مع القوة الأخرى. وحيث أنه سيستفوق المركب - ومنتجها - على أي من عنصريه ومنتجتهما.

٤ -

وفي عتام الليلة نفسها التي بلدنا بها - الخامسة والعشرين من ليلى «الإمتاع...» - والتي يوازن فيها أبو حيان بين النظم والنثر، يقول:

«وفي الجملة، أحسن الكلام ما رقى لفظه، ولطف معناه، وتلاؤاً رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطعم مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه صريح خلق، وإذا خلق أسف؛ أعتى: يبعد على المحاول بعنف، ويقسرب من المتناول بلطف»<sup>(٦٠)</sup>.

فأبو حيان يجعل من صفات الكلام الحسن: رقة اللفظ، ولطف المعنى، ثم تأتي «الصورة الجميلة لهما، سواء أكانت شعراً أم نثراً؛ ولهذه «الصورة» بلبورها صفات، ذكر منها هنا: تلاؤ الروق، واقتراب كل من الفتين أحدهما من الآخر أو استفادته منه، ثم أن يكون الكلام أقرب إلى ما نسميه بـ «السهل الممتنع». هذه الأركان الثلاثة - إذا شئنا التعبير - هي التي تمثل - عند أبي حيان - «حسن الكلام» أو - إذا شئنا - «البلاغة».

من طرف ما يرويهِ أبو حيان أنه:

«جرى يوماً بحضرة أبي سليمان حديث أحكام النجوم، فقال: من طرف ما ظهر لنا منها أنه ولد في جيرى ابن نباة (السعدى) الشاعر ٣٢٧هـ - ٤٠٥هـ؟ فقيل لى: لو أخذت الطالع؟ فأخذته وعرضته على عليّ ابن يحيى، فعمل وقوم؛ فقال لنا فيما قال: هذا المولود يكون أكذب الناس! فتعجبنا منه؛ فلارت الأيام حتى ترعرع الغلام وبلغ، وخرج شاعراً، كما ترى، معلوداً في عصره. ثم أتشدنا له مستحسناً...» (٥٩).

ولا يُظن في أبي سليمان، وهو في مجلس علمه، أنه يستحسن كذبا! بل هو يسأل في هذا، يوماً، سؤالاً مباشراً؛ إذ سأل أبو زكريا الصيمرى أبا سليمان، وقد عرف لهم البلاغة، على ما أشرنا: «قد يكذب اليلغ ولا يكون يكذبه خارجاً عن بلاغته؟ فقال: ذلك الكذب قد أبس لباس الصدق، وأهبر عليه حلة الحق، فالصدق حاكم. وإنما رجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المذهب للأغراض، المقرب للبعيد، المحض للقریب» (٦٠). فالصدق والحق - عند أبي سليمان - واحد، لكن «صورتهما» تختلف من مجال إلى مجال آخر، فمجال «الصورة العقلية» وطبيعتها يختلفان - ضرورة - عن مجال «الصورة اللفظية» وطبيعتها، كما نرى عند أبي حيان، وأبى سليمان نفسه.

فـ «الصورة العقلية» هى نتاج جهد العقل فى الوصول - أو محاولته الوصول - إلى الحقيقة؛ فالعقل «يعلم حقيقة الشئ على ما هو عليه، ولا يقبل من الحس حكماً، ولا يحتكم إليه أبداً» (٦١)؛ ذلك أن الحس «عامل من عمال العقل» (٦٢). ولهذا يرتبط العقل / الفكر بالروية، فى حين تجتمع البديهة إلى الحس (٦٣).

أما «الصورة اللفظية»، وهى «مسموعة بالألة التى هى الأذن»، فإما أن تكون عجماء أو ناطقة، لكنها - على الحالين - بين مراتب ثلاث:

«إما أن يكون المراد منها تحسين الإفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام، وعلى الجميع [تحقيق الإفهام أو تحسينه] فهى موقوفة على خاص مالهـا فى بروزها من نفس القائل، ووصولها إلى نفس السامع. ولهذه الصورة، بعد هذا كله، مرتبة أخرى إذا ما زججها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقى، فإنها حينئذ تعطى أموراً لطيفة؛ أعنى أنها تلذ الإحساس، وتلهب الأنفاس، وتروح الطبع، وتنعم البال، وتذكر بالعالم المشوق إليه، التلطف عليه» (٦٤).

ويمكن القول - بحسب اجتهادنا فى فهم النص - إن مرتبة «تحقيق الإفهام» خاصة بالعقل وعمله، وإن مرتبة «تحسين الإفهام» خاصة بقوى الإبداع الأدبى، التى لا تعمل فى مجال الإفهام - أو لا تعمل فيه فقط - بل جل اهتمامها ينصب على «التحسين»؛ تحسين «رسالتها»، سواء أكانت مدحاً أم ذمّاً، ليلوغ أقصى تأثير لها فى نفس السامع (٦٥). ولعل هذا ما دعا أبا حيان - فى معرض دفاعه عن «البيان» - إلى الاستشهاد بحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أكثر من مرة فى كل من (الإمتاع) و(الأخلاق الويزين)؛ إذ يروى أنه - صلى الله عليه وسلم - سأل عمرو بن الأهثم التميمى عن الزرقان بن بئر فمدحه؛ فقال الزرقان: يا رسول الله، إنه ليعلم منى أكثر من هذا، ولكنه حسبنى؛ فهجاء عمرو، ثم قال: «.. وما كذبت فى الأولى، ولقد صدقت فى الأخرى، ولقد رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أسوأ ما علمت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكمة» (٦٦). وواضح أن السحر - فى حديث الرسول - ينصرف إلى ما فى «البيان» من قدرة على التأثير فى النفس، سواء كان مادحاً أو ذاماً. وقد عرف أبو سليمان ما سماه «السحر العقلى» بأنه «ما يتر من الكلام المشتغل على غريب المعنى فى أى فن كان» (٦٧). والسحر عنده أربعة أضرب، أولها «السحر العقلى» وآخرها «السحر الإلهى»، وهو ما يبلى من الأنفس الكريمة الطاهرة باللفظ مرة، وبالفعل مرة (٦٨)، وأظن «البيان» داخلاً فى هذا «السحر الإلهى»



وإن أشعر بيت أنت قائله

بيت يقال، إذا أنشئته: صدقاء. (٧٠)

فأبو حيان يبنى دفاعه عن الشعر - من وجهة نظر الصديق والكذب - على أنه والنثر من باب واحد؛ فكلاهما كلام، وإن اختلفت الصورة. من ثم فليس الصواب والحق لاصقين بأحدهما دون الآخر، كما أن الباطل والكذب ليسا مرذولين في أحدهما مقبولين في الآخر؛ فالحق حق، وهو مقبول في نظم أو نثر، والباطل باطل، وهو مرذول في أيهما. وإذا كان الشعر والنثر صورتين للكلام، فالحق والباطل صورتين للمعنى. وكل من صورتى الكلام قابلة لأى من صورتى المعنى. وهى صورة من التفرقة الشهيرة فى الفكر العربى والإسلامى بين اللفظ والمعنى<sup>(٧١)</sup>.

غير أن الأمر - فى مجال الفن - ليس بهذه البساطة؛ إذ ثمة «صورة لفظية» فى المرتبة الثالثة - لا تؤكد المبانيعة مع «الصورة العقلية» فحسب، بل تؤكد - أيضاً - صعوبة الحكم بالصدق والكذب العقلين أو الأخلاقيين، هى مرتبة امتزاج «الكلمة» بـ «الموسيقى». ففى هذه المرتبة لا يكتفى الإحساس وتلتهب الأنفاس، ويتروح الطبع، وينعم البال؛ فحسب، بل إن المرء يتذكر بها «العالم المشوق إليه، المتلهف عليه»؛ «العالم العلوى الذى هبطت النفس منه واليه تصعد»<sup>(٧٢)</sup>.

وإذا كان المقصود بهذه المرتبة الغناء والموسيقى، كما هو صريح فى الكلام، فلا نظن أن هذا يمنع من اتصال الأدب بها، وبخاصة الشعر. فالشعر «كلام منظوم»؛ أى بنية تتشكل على الأوزان الموسيقية المعروفة للشعر. وارتباط اللفظ فيه بالموسيقى هو الذى يجعله - بطبيعته - قابلاً للحن والغناء. قال السامى، فيما نقل أبو حيان:

«من فضائل النظم أنه لا يتنى ولا يحدى إلا بجيده، ولا يؤهل للحن الطنطنة»<sup>\*</sup> ولا يحلى بالإيقاع الصحيح غيره؛ لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتغال

الذى «يلو» باللفظ. والشعر - بطبيعة الحال - لا يتخلف عنه فى هذا، بما هو - فى كلام الرسول، صلى الله عليه وسلم - متصل بالحكمة، وهى أعلى مراتب الكلام إقناعاً وتأثيراً فى وقت واحد.

بل إن فى بعض كلام أبى حيان ما يظن منه أن الناس قد تبرأوا النثر من الكذب، لكنها لا تبرأ منه الشعر؛ حتى ليكاد الشعر أن يكون الصديق بالكذب منه بالصدق. يسوق أبو حيان هذه التهمة على لسان الوزير ابن سعدان فيقول، فى كلام طويل: «فإن قلت: هؤلاء شعراء، والشعراء سفهاء، ليسوا علماء ولا حكماء، وإنما يقولون ما يقولون والجشع باد منهم، والطمع غالب عليهم، وعلى قدر الرغبة والرغبة يكون صوابهم وخطأهم؛ ومن أمكن أن يزحزح عن الحق بأدنى طمع، ويحمل على الباطل بأيسر رغبة، فليس بمن يكون لقوله إثناء ثمرة وقيمة، أو لحكمته مضاء، أو لقدره رفعة، أو فى خلقه طهارة»<sup>(٧٣)</sup>. ثم يرد أبو حيان على هذه التهمة، أولاً، بالاستشهاد بحديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، المار ذكره، ثم يقول:

«وكيف لا يكون ذلك كذلك وفيه لأى: فى الشعر» مثل قول لبيد:

إن تقوى ربنا خير نفل

ويأذن الله ربى وعجل

والشعر كلام وإن كان من قبيل النظم، كما أن الخطبة كلام وإن كان من قبيل النثر. والانتشار والانتظام صورتان للكلام فى السمع، كما أن الحق والباطل صورتان للمعنى... وليس الصواب مقصوراً على النثر دون النظم، ولا الحق مقبولا بالنظم دون النثر؛ وما رأينا أحداً أغضى على باطل النظم واعترض على حق النثر؛ لأن النثر لا ينتقص من الحق شيئاً. وما أحسن ما قال القائل:

وإنما الشعر لب المرء يعرضه

على المجالس إن كبراً وإن حمقاً

\* حكاية صوت الطنطرة ونظمه.

والحديث عن هذا المركَّب/ الكلي لا بد أن يكون -  
ضرورة - حديثاً عن كل من الشعر والنثر، والموازنة بينهما،  
وما يحسن في كل منهما ويسوء.

■

الملاحظة اللاحقة في كل ما كتبه أبو حيان عن الشعر  
أته كثيراً - إن لم يكن دائماً - ما يستخدم مصطلح «النظم»  
للدلالة على «الشعر» دون تفرقة على الإطلاق؛ إذ يبدو أن  
هذه التفرقة الاصطلاحية لن تنشأ إلا فيما بعد.

وعلى أية حال، فلا نكاد نجد تعريفاً جامعاً للشعر/  
النظم، فيما بين أئمتنا من كتابات أبي حيان، إلا هذا  
«الحد الذي ساقه أبو حيان عن العاصري حين سئل عن  
الشعر، فقال:

«كلام مركب من حروف ساكنة ومتحركة،  
بقواف متواترة، ومعاني [كذا] معادة، ومقاطع  
موزونة، ومتون معروفة» (٧٥).

والحد/ التعريف، كما هو واضح، شكلي، لا يشير إلى  
أكثر من أنه أنماط (مبنية، بطبيعتها على متحركات  
وسواكن، لا بد أن تكون - في الشعر - متسقة في ترتيبها مع  
ترتيب متحركات الوزن الشعري وسواكنه)، لم مقاطع  
(وحدات صوتية، لفظية وعروضية معاً)، ومتون، وقواف.  
وكلها دالة بطبيعة الحال على معان، توصف بأنها معادة؛ أي  
مكررة، كما أشرنا من قبل.

والحقيقة أن وقفات أبي حيان - ورجال حلقة - كلها  
بإزاء الشعر لا تزيد على رصد هذه العناصر في الشعر/ النظم.  
فقد روى يوماً في مجلس أبي سليمان بيتين لابن  
محارب الفيلسوف يقول فيهما:

صفت عن الدنيا على حبي الدنيا

ولا بد من دنيا لمن كان في الدنيا

وأدفعها عني بكفى ملالة

وأجذبها جذب الخادع بالأخرى

فقال أبو سليمان: «هذا كلام رقيق الحاشية، حسن  
الطالع، مقبول الصورة، يدل على ذهن صاف، وقرحة

الوزن والنظم عليها ... والقناء معروف الشرف،  
عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع في معانية  
الروح، ومناغاة العقل، وتبنيه النفس، واجتلاب  
الطرب، وتفسير الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة  
العزة، وإدكار المهذ، وإظهار النجدة، واكتساب  
السوة، وما لا يحصى عدده» (٧٦).

أي ما لا يحصى عدده من الآثار!

فالكلام على امتزاج الشعر بالموسيقى، هنا، صريح  
ومباشر. فلا قوام للشعر بغير الموسيقى؛ موسيقاه الخاصة  
بطبيعة الحال؛ فـ «الحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد  
اشتغال الوزن والنظم عليها، ويظل قابلاً للألحان» فهو غناء  
- بتعبير الفلاسفة - بالقوة أو بالفعل! أما الألحان فلا قيام  
لها - عنده - بغير الشعر؛ فالشعر هو الذي «يؤهل للحن  
الطنطنة، ولا يحل بالإيقاع الصحيح غيره».

وهنا لا مجال للذكر العقل - إلا بالمناسبة! - أو  
الإقناع العقلي؛ فالمعجم الذي يستخدمه كل من أبي سليمان  
- في حديثه عن «المرتبة الثالثة» من مراتب الصورة اللفظية -  
والسلمي - في حديثه عن «الغناء»؛ شرفه المعروف، وأثره  
العجيب، وقدره العزيز، ونفحة الظاهر... إلخ - هو معجم أوتق  
انصلاً بالنفس وحالاتها الحسية وما فوق الحسية، وصولاً  
إلى الروح وأشواقها، مروراً بنعيم البال، والسوة، وتفسير  
الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وإدكار المهذ، وإظهار  
النجدة... وما لا يحصى عدده من الآثار - كما أشرنا -  
المتصلة بالنفس والروح، التي تملو - ضرورة - على الحكم  
بالصدق والكذب.

٢/٤

أما «المركَّب»، وهو الكلام الجامع للفظ والمعنى معاً،  
والذي يمكن أن يكون «نظمًا» أو «نثرًا»، فهو «لبّ  
الموضوع» - إذا جاز التعبير! - لأننا نفق - هنا - أمام  
«النص» نفسه، بكلّيته التي هي «جوهر محيط  
بالأجزاء» (٧٦)، والأجزاء - هنا، كما رأينا - هي كل من  
اللفظ والمعنى.

فيكون واضحاً: كنيته لطيفة، وتصريحه احتجاجاً. ثم تأتي المواجهة والمواجهة وما قد يشتم منها من معنى الوحدة، لكن اللفظين ليسا دالين عليها إلا من بعيد، وبخاصة وأنهم كثيراً ما ينفون الوحدة عن الشعر، حتى إن المحتجين على شرف النثر يستندون إلى أن الوحدة فيه أكثر وأظهر<sup>(٨٧)</sup>.

فإننا ألقينا نظرة على طريقة «استخدامه» الشعر أو لإيراده له، لوجدناه يسوقه استشهاداً على فكرة أو رأي<sup>(٨٨)</sup>، أو على حكم لنسوي أو نحوي<sup>(٨٩)</sup>، أو على خلق وعادة<sup>(٩٠)</sup>. وقد يسوقه فكاهة أو عبرة، أو مجرد أنه جزء من حكاية.. وهذا أكثر وروده.

وعلى أية حال، فيمكن - هنا - أن نردد قول أبي سليمان - وكان يقول الشعر - عن قرضهم - أي الغلاصة والمتكلمين - للشعر؛ إذ قال:

«الإقلال من هذا الباب أولى بنا؛ فلما من أهل هذا الفن، وسمه التقصير لاجتماع علينا، ودالة على نقصنا، وإن خفي ذلك بنظرنا؛ لأن الإنسان عاشق نفسه، وليس بمؤاخذاها على تقصيره»<sup>(٩١)</sup>.

أقول إننا يمكن أن نحكم الحكم نفسه على «رؤيتهم» الشعر، وليس فقط على ما يقرضونه منه!



أما الفن الذي يبرز فيه أبو حيان، إبداعاً ونظراً، بلا جدال، فهو النثر. فالتوحيدى الكتاب محفوظ المكانة عند دارسيه، وهم، وإن كانوا يبرزون تأثيره الجاحظ وأصغابه به وبأسلوبه المزدوج<sup>(٩٢)</sup>. (وأبو حيان نفسه لا ينكر هذا، بل يصرح به)<sup>(٩٣)</sup> - فهم لا ينكرون عليه عبقريته، وقدراته الذاتية الفذة، وثقافته العميقة المتنوعة التي تجمله يكتب في القضايا الفلسفية بالمقدرة نفسها التي يكتب بها أحاديثه «وحكاياته» ومواقفه مع معاصريه التي كانت تثير فيه أشد مشاعر الغيظ والحسد<sup>(٩٤)</sup>.

في مفتتح «الإمتاع والمؤانسة» يضع أبو حيان على لسان الوزير أبي عبدالله العارض كلاماً يصف به ما ينبغي أن يكون عليه «كتابه»؛ فيقول:

شريفه، واختيار محمود، وذعن ناصع، ورأى بارع<sup>(٩٥)</sup>. ولا ندري: أليحد أبو سليمان في تطبيقه أم يجامل؟ فالبيت الأول - بلا جدال - شديد السخافة بتكرارته للملحة (الدنيا أربع مرات، عن - على في الشطر الأول، من - من في الشطر الثاني)؛ أما البيت الثاني فقد يستحق ما قاله أبو سليمان، أو بعضه على الأقل؛ لأن الشاعر فيه «يصوره» للمنى ويجسده، وهو مالم يلتفت إليه أبو سليمان أو أبو حيان.

وهو التوحيدى يشين عارض بهما يحيى بن عدى خالداً الكاتب في بيتين له، ثم قال: «واقف أصحابنا عنه بالضحك والتعجب. انظر كيف يسلب الفاضل توفيقه في وقت مع البصرة الثابتة بالعلم!... قد دل شعره على ركاكته في هذا الفن، والستر عليه أحسن بناء»<sup>(٩٦)</sup>. وهو تعليق عام لا يسوق إلا حكماً بعدم التوفيق.

وقد يحكم على شاعرنا حكماً عاماً، كذلك، كأن يقول - كما رأينا - عن ابن نباتة إنه «شاعر.. محدود في عصره»، أو عن البيهقي إنه «كان غسيل الشعر، سريع القول»<sup>(٩٧)</sup>، أي لا يستطيع كلامه<sup>(٩٨)</sup>، لأنه يتسرع في قول الشعر ولا يتأنى حتى ينضج. وينقل عن الجرد قوله في أبي تمام والبحترى: «أبو تمام يملو علواً رفيعاً، ويسقط سقوطاً قبيحاً، والبحترى أحسن الرجلين نعلماً وأعذب لفظاً»<sup>(٩٩)</sup>.

فهو في الحالين، سواء كان مادحاً أو قاذحاً، وسواء كان أمام نص مفرد أو شاعر، لا يحلل ولا يسوغ للأحكام التي يطلقها.

وعلى أية حال فيمكن أن نقول إن ما يجمع «رؤيتهم» للشعر قول أبي سليمان عنه:

«فأما بلاغة الشعر فإن يكون نحوه مقبولاً، والمعنى من كل ناحية مكشوقاً، واللفظ من الغريب برهناً، والكنية لطيفة، والتصريح احتجاجاً، والمواخاة موجودة، والمواصفة ظاهرة»<sup>(١٠٠)</sup>.

فهو يؤكد على براعة اللفظ من التريب، وأن يكون التركيب مقبولاً نحوياً (الغة، مفردة ومركية). أما المعنى

والمحدث - قبل هذا كله وبعدة - «معنى» ينبغي حفظه، وقوام به يتماثل؛ فقد يخل الحذف بالمعنى، ويخرج التطويل إلى الهذر؛ فكثر الكلام تقلل من المعنى أو القيمة، وكذلك حذف ما هو ضروري لا يقوم المعنى إلا به. فالمنع أساس لا ينبغي للفظ أن يهدمه، كما أن اللفظ ضرورة، ولا ينبغي للمعنى أن يجر عليه. يقول الوزير - أو أبو حيان: «ولا تمتشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو للمعنى دون اللفظ»<sup>(٩١)</sup>، بل من الضروري الموازنة بينهما.

والهدف من الحديث - أولاً وآخره - هو الإمتاع والإفادة؛ الإمتاع بالحديث كله، وللجوارح كلها، حتى السمع؛ فاللفظ ينبغي أن يكون «خفيفاً لطيفاً»، والإيماء ينبغي ألا يكون قبيحاً «يكون الإفصاح عنه أحلى في السمع»، ما لم يكن الإيماء أو الكتابة ضرورية، كما أشرنا. ومع هذا كله فينبغي أن يكون الحديث مفيداً «من أوله إلى آخره»؛ ليكون كما قال عمر بن عبد العزيز: «إن في المحادثة تلقياً للقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتقريباً للأدب»<sup>(٩٢)</sup>.

هذا المثل الأعلى الذي يصوره أبو حيان على لسان الوزير هو المثل الأعلى للكتابة/ الحديث أو الحديث/ الكتابة - إذا جاز التعبير - التي غلبت على كثير من كتب الأدب والأخبار في التراث العربي الإسلامي، والتي دفع إلى كتابتها تقديمها في مجلس من مجالس الخلفاء أو الوزراء أو غيرهم من الكبراء، أو أمل تقديمها في مجلس من هذه المجالس، أو لأنها دوت في مجالس علم من أفواه أصحابها مباشرة وهم يلقونها.

ومع هذا، فإن للكتابة عند أبي حيان فنوناً أخرى، ولكل فن من هذه الفنون بلاغته، كما أن للحديث، كما رأينا، بلاغته.

من هذه الفنون: الخطابة، وبلاغتها في أن «يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبية، والسمع عليها مستولياً، والوهم في أضعايقها سابحاً؛ وتكون فقرها قصاراً، ويكون ركانها شوارد الإبل»<sup>(٩٣)</sup>. قالخطابة مواجهة مباشرة مع الناس تستهدف بلوغ هدف معين عندهم؛ قد يكون إثارة وتحسيساً

«... وليكن الحديث، على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه، مشروحاً، والإستاد عاليًا متصلًا، والتمن تأملاً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصدراً، والتعرض قليلاً سبكاً، وتوخ الحق في تضاعيفه وأثائه، والصدق في إيضاحه وإثباته، وإتق الحذف المخل بالمعنى، والإحراق المتصل بالهذر، واحذر تزينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه...»<sup>(٩٤)</sup> واقتصد إمتاعاً بجمعة نظمه ونثره، وإفادته من أوله إلى آخره؛ فلمل هذه المتأقفة تقي وتروي، ويكون في ذلك حسن الذكرى. ولا تومي إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى في السمع، وأعذب في النفس، وأعلق بالأدب؛ ولا تفصح عما تكون الكتابة عنه أستر للعب، وأقوى للرب.<sup>(٩٥)</sup>

ولنلاحظ - هنا - أن الكتابة ليست أصلاً، وإنما الأصل هو «الحديث» والمشافهة؛ ولهذا تقاليداً التي تلقى بظلالها - كما سترى - على «الكتابة»، حتى تصبح الكتابة حديثاً، والحديث كتابة. وإذا كان الوزير - أو أبو حيان - يلتفت إلى البقاء والذكرى، فوسيلته إلى ذلك «الرواية» لا «الكتابة»، أو الرواية ولو كانت مكتوبة ومدونة.

والحديث - أولاً - لا بد أن يكون متباعد الأطراف، مختلف الفنون؛ لأن بقاء الحديث في موضوع واحد أو فن بعينه ذاهية ملال وضجر. وهو - ثانياً - يأخذ شكل «الرواية» المتعارف عليها في الثقافة العربية الإسلامية، التي استمدت تقاليداً من رواية «حديث» الرسول، صلى الله عليه وسلم - من انقسام الحديث إلى مسنن - يوصف، هنا، بأنه «تام بين» - وسند، عال متصل. كما ينبغي أن يكون الحديث - ثالثاً - واضحاً، بيناً؛ فهو «مشروح»، و «التصريح غالب متصدر، والتعرض قليل»، إلا أن يكون في الحديث ما يخل بأداب المجلس أو يبعيه أو يفتح باب الأقاويل فيه؛ حيث تكون «الكتابة» ضرورة، واستخدامها لا يخل بشروط الحديث، بل يكون استخدام «أستر للعب، وأقوى للرب».

وعلى المحدث - رابعاً - أن يتوخى الحق فيما يورده من حديث أو خبر، مستعيناً بالصدق في إيضاحه وإثباته.

لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية والمبارة شاعرة<sup>(٩٩)</sup>.

فالمثل - كي يشع - ينبغي أن يكون في أقل حيز ممكن من الكلام (يكون اللفظ مقتضياً، والحلف محتملاً)، وأن يأخذ من الشائع بقدر ما يستطيع (الصورة محفوظة، والمبارة سائرة)، ومغزاه مكشوف تماماً (يكون المرعى لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية). وهذا كله لا يتوقف عند «صياغة المثل فقط، بل هو أكرم في الاستشهاد به في المواقف المماثلة (وربما كان الغرض الأخير، الاستشهاد بالمثل، هو المقصود من الكلام، ولا ينفي هذا الغرض الأول، الصياغة أو الصك).

ويضيف أبو سليمان إلى هذه «البلاغات» الثلاث: «بلاغة العقل»، ونظن أنه يقصد إحسان العقل تبليغ أفكاره، وذلك بأن يكون:

«نصيب للمفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبغ من ترصيع اللفظ وتقنية الحروف، ويكون البساطة فيه أبغ من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً في عرض السنن، والمرعى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب»<sup>(١٠٠)</sup>.

والكلام في معظمه يدور حول سرعة توصيل «المفهوم» بأيسر السبل؛ المفهوم المؤدى في بساطة، يكون أسبق إلى النفس من المسموع في الأذن (وهي مبالغة لا بأس بها)، وهو ملحوظ في عرض الطريق، ويتلقى بالوهم لحسن الترتيب. ويحتد تكون أية زيادة في الأداء أو رغبة في تجميعه (ترصيع اللفظ، وتقنية الحروف، والتركيب) عوامل تعويق لهذا الأداء البسيط السهل الذي يبلغ هدفه من أقصر طريق.

«وأما بلاغة البديهة فإن يكون انحياش اللفظ للفظ في وزن انحياش المعنى للمعنى، وهناك يقع التصب للسامع؛ لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به، كمن يهتر بمأمله في غفلة من تأملية...»<sup>(١٠١)</sup>.

فالبديهة تقع على ما يبحث عنه السامع، لكنه لا يأمل في العثور عليه فتقدمه هي - البديهة - إليه؛ فتكون

تخوفاً وتهديداً؛ ترغيباً وتشويقاً.. إلخ. ولها فماحة الإقناع فيها ضيقة بعامة، والأساس فيها هو «التأثير». ولبلوغ هذا الهدف - التأثير - يظلب على الخطابة: قرب اللفظ (سهولته ويسره)، وغلبة الإشارة (فلا مجال للشرح والإسهاب)، واستيلاء السجع (استغلالاً للخاصة الموسيقية فيه، وللموسيقى هزة في النفس لا تنكر)، وتخلل الوهم في أضعافها (الوهم هو إدراك المائي الجزئية المتصلة بالمحسوسات)<sup>(٩٤)</sup>، وقضائه كاذبة وسفسطائية<sup>(٩٥)</sup>؛ أي أن الخطبة تحتل «بعض» الكذب والسفسطة يسبح في أثناء الكلام! (يقول أبو سليمان للرجائي الكاتب: حكم الكتاب وأصحاب الخطابة مغايل، تصدق قليلاً وتكذب كثيراً؛ ليس لها رسوخ في القلب، ولا ثبات في العقل<sup>(٩٦)</sup>). وأخيراً، فالخطيب يركب «شوارد الإبل»؛ أي يستعين في كلامه بما شاع من شعروا تشر يستشهد به<sup>(٩٧)</sup>.

«وأما بلاغة النشر فإن يكون اللفظ متداولاً، والمعنى مشهوراً، والتهذيب مستعملاً، والتأليف سهلاً، والمزاد سليماً، والرواق عالياً، والحواشي رقيقة، والصفايح مصقولة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهجودى مستعملة، والأعجاز مفصلة»<sup>(٩٨)</sup>.

و«النشر» - هنا - هو «الكتابة»، وبلاغتها لا بد أن تكون مختلفة - وإن كان ثم عنصران مشتركان هما: اللفظ المتداول، والمعاني السهلة المشهورة - من حيث تتاح للكاتب الفرصة للمراجعة والتنقيح/ التهذيب. وموضوع الكتابة - وإن اختلفت مواد - لا بد أن يجمعها جامع «التأليف السهل»، وأن يستهدف «مراداً سليماً» وأن تكون الكتابة، بعد هذا، جميلة جذابة (الرواق عالي)؛ جوايتها رقيقة، ومتنها مستور، وأمثلتها خفيفة المأخذ. أما «الهجودى»؛ فربما قصد بها التفصيلات (الأفكار الجزئية؛ الآراء؛ الأحداث.. إلخ) التي تقع في الكتابة وينبغي أن تكون متصلة في تماسك، كأن بعضها أخذ برقاب بعض. وأما «الأعجاز» فهي الأصول التي تبنى عليها الكتابة، وينبغي أن تكون مفصلة.

«وأما بلاغة المثل فإن يكون اللفظ مقتضياً، والحلف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرعى

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام في النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة؛ لأن النظم من حيز التركيب. والنثر أدل على العقل؛ لأن النثر من حيز البساطة»<sup>(١٠٣)</sup>؛ لأن في النظم عصباً أساسياً ليس في النثر، هو الوزن، يخرج بالكلام عن البساطة إلى التركيب؛ والتركيب سمة من سمات الطبيعة والحس؛ ولذا كان الوزن معشوقاً لهما<sup>(١٠٤)</sup>. أما العقل فيطلب المعنى؛ فلذلك لا حظ للفظ عنه، وإن كان متشوقاً معشوقاً<sup>(١٠٥)</sup>. فاللفظ - عند العقل - لا وزن له، أو هو - على الأقل - في مرتبة متأخرة عن مرتبة المعنى. وهي وجهة نظر مفهومة من عاملين في مجال الفلسفة والمنطق وعلم الكلام؛ اللفظ - عندهم - «معرض وإناء وظرف»<sup>(١٠٦)</sup>، في حين أن المعنى هو «مطلوب النفس»؛ لأن الألفاظ «من أمة الحس، والمعاني المقولة فيها من أمة العقل»<sup>(١٠٧)</sup>.

وهذا الارتباط بين الشعر والطبيعة من جهة، والنثر والعقل من جهة أخرى، يترتب عليه - عندهم - ارتباط الشعر بالحس؛ الألفاظ ووقعها في السمع، وارتباط النثر بالمعاني ووقعها في النفس والعقل؛ فـ «الألفاظ تقع في السمع؛ فكلمها اختلفت كانت أحلى، والمعاني تقع في النفس؛ فكلمها اتفقت كانت أحلى»<sup>(١٠٨)</sup>. ذلك أن الحس - والسمع منه - من شأنه «التبدد في نفسه، والتبدد بنفسه»؛ أما المعاني فـ «تستفيدا النفس، ومن شأنها التوحيد بها والتوحيد لها»<sup>(١٠٩)</sup>. وهذا ما يجعل «الوحدة في النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب»<sup>(١١٠)</sup>؛ لأنه مبني على العقل/ المعنى، والعقل يميل إلى الوحدة، والمعاني تميل إلى الانصال والارتباط.

ونفهم من كلام أبي حيان وأصحابه عن النثر أن الشعر/ النظم غير هذا؛ فهو ابن الحس، والحس مولع بالألفاظ، وبالتخيير؛ ومن ثم «فكلمها اختلفت كانت أحلى»، كما رأينا؛

ومع هذا كله، فالأمر - في المال الأخير - ليس على هذا الجمود والانقطاع بين القوى المبدعة في النفس، من جهة، والقوى المستقبلية فيها من جهة أخرى. فعند أبي سليمان أن العقل نفسه:

المفاجأة والتعجب. فبلاغة البديهة في أنها تقع على لحات نادرة، ثم يكون أدائها بالقدر نفسه من التندرة؛ إذ يتقاد اللفظ للفظ - في أدائها - اتقياد المعنى للمعنى، فكلاهما - اللفظ والمعنى - يفيضان في سهولة وبسر.

ثم يقف أبو سليمان، أخيراً، عندما يسميه بـ «بلاغة التأويل»، وهي التي:

«تخرج، لعموضها، إلى التدبر والتصفع، وهذان [التدبر والتصفع] يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة. وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين والدنيا، وهي [المعاني] التي تأولها العلماء بالاستبطان من كلام الله - عز وجل - وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - في الحرام والحلال، والحظر والإباحة، والأمر والنهي وغير ذلك مما يكثر»<sup>(١١٢)</sup>.

فهى بلاغة القدرة على استبطان معنى أو حكم أو رأى من كلام - في الدين والدنيا - تأويلاً لهذا الكلام على وجه أو أكثر من وجوهه. ووسيلة كثرة السماع من العلماء وأصحاب الرأي، وكثرة التأمل/ التدبر/ التصفع في هذه النصوص المتأولة، وفيما يدور حول هذه النصوص من كلام؛ ليصل التأويل - بهذا كله - إلى مطلوبه.

ولابد لقارئ هذه «التقسيمية» لفنون البلاغة أن يلاحظ كيف أن أبا سليمان بدأ بفنون ثرية ثلاثة؛ هي: الخطابة والكتابة والمثل، ثم انتقل إلى «مصدرين»؛ هما: العقل والروية (ويمكن أن يصدر عنهما شعر بقدر صدور النثر مع تفاوت في نسبة الصدور)، ثم يقف أخيراً عند «آلية» من آليات التفكير، هي: التأويل - ليكمل لكل فن أو مصدر أو آلية بلاغته الخاصة التي تميزه عن غيره، وإن اشتركت هذه البلاغة مع غيرها في بعض العناصر.



ويوازن أبو حيان بين الشعر/ النظم والنثر في مواقف عدة في كل من (الإمتاع) و(المقاسبات)، وهي موازنة تأخذ لها اتجاهات عدة، لعل أهمها: أصل كل واحد منهما في النفس؛ ومدخل كل واحد منهما إلى النفس.

«يتخير لفظاً بعد لفظ، ويشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن؛ ولهذا شق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم. وليس هذا للطبيعة، بل الذي يستند إليها ما كان حلاً في السمع، عفيفاً على القلب؛ بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه أصرة. وحكمها [الطبيعة] مخلوط بإملاء النفس، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل».

ثم قال :

«ومع هذا ففي النثر ظل النظم، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا حلا؛ وفي النظم ظل النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا بحوره وطرائقه، ولا اكثفت وصائله وعلاقته»<sup>(١١١)</sup>.

فالعقل نفسه ليس خلواً من الإحساس بالجمال، حتى إنه «يتخير لفظاً بعد لفظ، ويشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن». وإذا كان ما يستند إلى الطبيعة هو «ما كان حلاً في السمع، عفيفاً على القلب»؛ فلا بد - كذلك - من أن يكون «بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه أصرة». و«الحق» و«الصواب» من مصطلحات العقل ولاشك.

لهذا كله تختلط أحكام الطبيعة بأحكام العقل، كما يحاول كل من النثر والشعر/ النظم أن يستعير من صاحبه أفضل ما عنده؛ فأخذ النثر يميل إلى أن يكون - بالرغم من ارتباطه بالعقل/ المعنى - حلاً، خفيفاً، طيباً، متأنقاً، ولم يعد الشعر يقف عند الحلاوة في السمع والخفة على القلب، بل اتجه إلى التلاف [وصائله وعلاقته]، أي إلى الوحدة، التي هي سمة من سمات النثر، على ما أشرنا.

ولهذا، كذلك، جاز للفوسى أن يتحدث عن «البيان» بالمعنى العام للفظ، الذي يرادف «البلاغة»؛ إذ بعد أن يتحدث عن الألفاظ والمعاني، يقول:

«وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة، بحسب الملازمة التي تحصل له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم...»

ومدار البيان على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المراد، ومعرفة الفصل والوصل، وتوخي الزمان والمكان، ومجانبة التعسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان<sup>(١١٢)</sup>.

فقوى الإبداع، هنا، مجتمعة: نور النفس/ الطبيعة/ البديهة، وفيض العقل/ الرؤية، وشهادة الحق/ معرفة الوجود وتأمله، وبراعة النظم/ الدربة/ الصناعة، وهي تعمل جميعها في تحقيق معنى البيان. والبيان - في حده الأعلى، وسواء أكان شعراً أم نثراً - يتحقق باجتماع هذه الصفات التي أشر إليها، وهي صفات، كما نرى، تعود إلى اللفظ المفرد (تخير اللفظ)، والأداء المركب (ترتيب النظم، ومعرفة الفصل والوصل)، والمعنى (صحة التقسيم، وتقريب المراد، ومراعاة المقام (توخي الزمان والمكان)، مع مجانبية التعسف والاستكراه، وطلب العفو/ البساطة والسهولة كيف كان هذا.

## •

وللكتابة عند أبي حيان أهمية بالغة، ومن هذه الأهمية للكتابة يستمد الكاتب أو البليغ نفسه أهميته. يقول أبو حيان عن الكتابة/ البلاغة - في معرض حوار مع ابن عبد الله حول الحساب والبلاغة، وقد قال له إن «إحدى الصناعتين هزل [يعني البلاغة] والأخرى جد [يعني الحساب]»:

«.. البلاغة هي الجد، وهي الجامعة لشعرات العقل؛ لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه؛ ثم تحقيق الباطل وإبطال الحق لأغراض تختلف، وأغراض تألف، وأمور لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير أو شر، وإياء وإذعان، وطاعة وعصيان، وعدل وعقول\*، وكفر وإيمان. والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة؛ وهذا هو حدّ العقل، والآخر حدّ العمل»<sup>(١١٣)</sup>.

\* العقل: الجبر.

شرف ذاتي، يؤهله لأن يكون «العين.. والعيبة.. واللسان للملك».

ولهذا، وجب أن يكون المنشئ - في المملكة - واحداً؛ لأن «هذا الواحد، في قوته، يفي بأحاد كثيرة، وهؤلاء الأحاد ليس في جميعهم وفاء بهذا الواحد..»، كما أنه - كذلك - «لا يجوز أن يكون له شريك، لأنه حامل الأسرار، والمحدث بالمكتونات، والمقضى إليه بمكتونات الصدور»<sup>(١١٥)</sup>.

واضح أن دقة الحديث كلها قد تحوّلت إلى «الكتاب العمليين» أو كتاب الدواوين. ربما لأن مجال الحديث والجدل - كما أشرنا - كان عن فائدة كل من الحساب والبلاغة للمملكة، وربما لأن الكتابة الدنيوية كانت تشكل هما ملحقاً لأبي حيّان، رغبة في التخلص من «محنة الرواة التي أتبعت وأزعجته وحرمته الحظ الذي كان يراه لنفسه في الحياة!

هل يمكن أن نسحب الحديث على ضرورة البلاغة/ الكتابة ووظائفها على الشعر؟

قياساً على ما قاله أبو حيّان على البلاغة الكتابة نستطيع أن نقول - استنتاجاً - إن في الشعر القسمة نفسها؛ ما يمكن أن نسميه الشعر في ذاته، ولذاته، وهو ما يكتبه/ يقره الشاعر تمييزاً عن نفسه وعن موقفه من الحياة والكون، ثم «الشعر العملي»، الذي يحقق للشاعر أغراضه، وللدولة وللملك أغراضهما، وهو ما نعرفه في شعر المدح والهجاء السياسيين، الذي كان واسع الشبوع في الحياة العربية الإسلامية. والحياة في مستوييها: العام والرسى، تجمل من اللونين - أيما ما كان رأيتنا فيهما - ضرورة من ضرورات الحياة، بما يقضيان فيها من حاجات، تبدأ من لرضا الذائقة الفنية وإغاثتها، وتنتهي إلى قضاء الحاجات العملية، لكل من المهطاب والمهطاب معاً، مروراً بكثير من الحاجات النفسية والجمالية التي يشبعها الفن بعمامة، والشعر ببخاصة.

- ٦ -

هذه الصورة التي حاولنا رسمها - مع ما فيها من كثير من النقص وعدم الإحاطة - لفكر أبي حيّان الأدبي، تكشف

والبلاغة - هنا - بلاغتان - إن جاز التعبير! - إحداهما «حقّ الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون عليه الأمر»؛ أي حقّ الحق وتبطل الباطل في ذاتيهما ولذاتيهما، دون غرض عملي أو هوى شخصي أو حتى دنيوي، بل هو «وضع للحكمة» في ذاتها ولذاتها؛ وهذا هو «حدّ العقل». أما الأخرى فهي البلاغة «العملية» التي تستهدف تحقيق أغراض عملية وبلوغ «أموال لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من غير وشور».

وهذا ما نجد عند كتاب الدواوين والوزراء والخطباء السياسيين.. إلى آخر هذه الفئات من صنّاع البلاغة وأصحاب البيان والخطابة؛ وهذا هو «حدّ العمل».

وعلى أية حال، فالكاتبة/ البلاغة هي «الجامعة لثمرات العقل»، العقل في ذاته مبرأ من الأغراض العملية الضيقة، وكذلك العقل «العملي» المشغل بهذه الأغراض، الذي لا بأس عنده - تحقيقاً لأغراضه، الخاصة، أو العامة - أن يحقّ الباطل ويطل الحق؛ لأنه يرى في هذا تحقيق «المنفعة»، ومنفعته هي الخير!

والبلاغة/ الكتابة - في الأحوال كلها - «شرف»؛

«وأشرف الصناعات يحتاج إليها أشرف الناس. وأشرف الناس الملك؛ فهو محتاج إلى البليغ والمنشئ والمحرر؛ لأنه لسانه الذي ينطق به، وعينه التي بها يبصر، وعيته\* التي منها يستخرج الرأي ويستبصر في الأمر»<sup>(١١٦)</sup>.

قد يفهم من هذا أن شرف الكتابة، ومن ثم الكاتب، مستمد من شرف الملك المحتاج إليها، وهذا واضح في الكلام. لكننا يمكن أن نفهم أيضاً، بل لابد أن نفهم - أن حاجة الملك - والمملكة - إلى الصناعة ترتبط بشرف هذه الصناعة في ذاتها؛ وإلا ما كان الملك - على شرفه وقدرته - «محتاجاً إليها، وأن شرف الصناعة شرف لصاحبها - الكاتب/ البليغ - الذي ينطوي في ذاته - كذلك - على

\* العيبة: ما يجعل فيه الثياب. وعيبة الرجال: بطلته ولعل سره وأمانته. متن اللغة، ص ٦٦.



مع عدم تمييزهم بين الصدق الأخلاقي والصدق الفني - بالرغم من المحاولة، كذلك! - مع تمسكهم بكثير من الاصطلاحات الشائعة - الفاضلة - مع هذا - في وصف اللفظ والمعنى والفكرة.. إلخ.

ومع هذا كله. فلا بدّ من التأكيد - مرّة أخرى - أن هذا كله لا يملو أن يكون «محاولة» سبقتها محاولات، ولا بدّ أن تصاحبها وتتلوها محاولات أخرى، تستكمل ما فات هذه المحاولات جميعاً من كمال وإحاطة بجوانب هذا الفكر الأدي لأبي حيان؛ لأنه - بلا جدال - فكر يستحق ما يذل فيه من جهد.

عن كثير من جوانب الأصالة في هذا الفكر، التي ربما كان أهمها كشفه الجذور المختلفة والمتنوعة للإبداع في النفس الإنسانية، من البداية إلى الروية إلى المركب منها، ثم توقفه عند السمات الخاصة لفنون أدبية لم تشعب في تراثنا النقدي، بخاصة فنون الشعر: الكتابة، والضاربة، والمثل، والتأويل.. إلخ. وتمييزه - في الكتابة/ البلاغة - بين الكتابة لنتائجها والكتابة لأغراض عملية، ثم حديثه عن ضرورتها - بخاصة في إقامة الملك، وغير ذلك من جوانب.

ومع هذا، فلا شك في أن أبا حيان - وجماعته - وقفوا في كثير مما وقع فيه الفكر الأدي العربي، بعمامة من التمييز بين اللفظ والمعنى - بالرغم من محاولاتهم للتقريب -

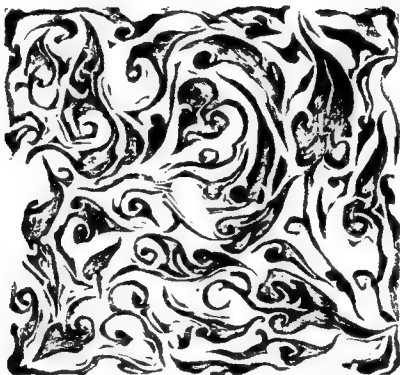
## هوامش وتعليقات:

- (١) هو الوزير أبو عبد الله العارض، ابن سعدان، وزير صمصام الدولة النبهني. راجع مقدمة أحمد أسن الإصناع واللوائحة (نسخة مصوّرة من الطبعة الأولى من المكتبة المصرية، بيروت، د. د. ص ٥ - ٤).
- (٢) السابق، ١٣١/٢.
- (٣) قرون اللقائحات، ط. حسن السندوي، ط ثلثة مصوّرة، دار سعاد الصباح ١٩٩٢، المراجعة ٣٤، ص ١٩٢ وملاحقها.
- (٤) الإصناع ١٣١/٢.
- (٥) السابق، ١٣٢/٢.
- (٦) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. ثلثة، القاهرة ١٩٧٧، ٩٦٢١.
- (٧) السابق، ٩٧/١ - ٩٨.
- (٨) الإصناع واللوائحة، ١٦٢/٣ - ١٦٣.
- (٩) السابق، نفسه.
- (١٠) السابق، نفسه.
- (١١) السابق، نفسه، السؤال.
- (١٢) السابق، ص ٢٣٩.
- (١٣) السابق، ص ٢٣٨، السؤال.
- (١٤) محمود قاسم: في النفس والعقل، الفلاسفة الإغريق والإسلام، الأجلار المصرية، القاهرة ١٩٤٩، الفصل الثالث من: طبيعة النفس.
- (١٥) السابق، ص ٧١.
- (١٦) السابق، ٨٦ (مع تفسير الضمير من المؤنث إلى المذكر).
- (١٧) السابق، ص ٩٢.
- (١٨) الإصناع واللوائحة، ١٤٢/٢.
- (١٩) السابق، ص ١٣٤.
- (٢٠) اللقائحات، ص ٢٣٩.
- (٢١) راجع: المعجم الفلسفي، جميع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ملحق: حنن، حنينة.
- (٢٢) اللقائحات، ص ٢٣٨.
- (٢٣) السابق، ص ٢٣٩.
- (٢٤) كتبت كمال الروي: نظرية الشعر عند الفلاسفة للمسلمين، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦.

- (٢٥) المقابلات، ص ٢٣٩.
- (٢٦) السابق، نفسه.
- (٢٧) السابق، ص ٣١٤.
- (٢٨) راجع: محمد الحافظ الروسى: جودة الشعر عند تقلد القرن الرابع الهجرى بين الطبع والصناعة، عالم الفكر، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت - يناير - يونيو ١٩٩٤، ص ٢٦٠ ومايلحقا.
- (٢٩) الإصناع والمؤانسة، ١٣٢/٢. قرن، أيضا، ١٢٨/٣.
- (٣٠) المقابلات، ص ٢٣٨.
- (٣١) السابق، ص ٢٣٩.
- (٣٢) السابق، نفسه.
- (٣٣) السابق، نفسه.
- (٣٤) قرن الإصناع ١٣٨/٢.
- (٣٥) المقابلات، ص ٢٣٨.
- (٣٦) السابق، ص ٢٣٩.
- (٣٧) السابق، ص ٢٦٠.
- (٣٨) السابق، ص ٢٦١.
- (٣٩) الإصناع والمؤانسة، ٧٠/١ - ٩٦.
- (٤٠) السابق ٧٣/١.
- (٤١) السابق ٨٩/١.
- (٤٢) المقابلات، ص ١٦٣.
- (٤٣) السابق، نفسه.
- (٤٤) السابق، ص ١٦٤.
- (٤٥) الإصناع، ١٠/١.
- (٤٦) قرن المقابلة السادسة، ص ١٤٥، حيث يقول القوسى: «فإن اللفظ بهزل تارة ويتوسط تارة...» وقد يتفق هذا لتحويل الإنسان بمزاجه الصحيح... وقد يفوته هنا الوجهة فتيلاؤه بحسن الاقتداء بمن سبق بهذه المعاني إليه؛ فيكون التقدير: حافظا عليه نسبة البيان على شكله المصحب، وصورة المشوقة...».
- يعرف تاريخ النقد العربى معارك، لم يتوقف، حول شعراء كائى نولس وألى تمام والتتنى لخروجهم فى شمرهم على مكافؤ ما كان للشعراء قبلهم أو فى عصورهم، وألفت فى هذه المراكز كتب معروفة.
- (٤٧) المقابلات، ص ٢٣٩.
- (٤٨) الإصناع، ١٣٢/٢.
- (٤٩) السابق، نفسه.
- (٥٠) السابق، نفسه.
- (٥١) نفسه.
- (٥٢) السابق، ١٤٥/٢.
- (٥٣) السابق ٩/١.
- (٥٤) السابق ١٤١/٢.
- (٥٥) السابق ١٤٥/٢ - ١٤٦.
- (٥٦) السابق، ١٤٦/٢.
- (٥٧) فى كتاب: أبى حيان أعتاقى الزنجرين (ط). محمد بن ثابت الطنجى، دمشق (١٩٦٥) لطة لانكاد تحصى على هذه الميوسب فى كلام الصاحب بن عباد وابن العميد؛ راجع مثلا، ص ١٠٤ - ١٠٥، ص ١٣٥، ص ٣٩٤.
- (٥٨) المقابلات، ص ٢٩٣.
- (٥٩) السابق، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- (٦٠) السابق، ص ٢٩٣.
- (٦١) الإصناع ١٣٦/٣.
- (٦٢) السابق، نفسه.
- (٦٣) السابق، نفسه. لاحظ تميز التوحيدى أن البداية «تجنح» إلى الحسن؛ لأنها تبدأ - فى مراحل الحياة الأولى للإنسان - بمباشرة الحسن، وتظل مرتبطة به، وإن كانت قادرة - مع هذا - على التموه عليه فى أحكامها ومفرداتها.

- (٦٤) الإصناع ١٤٤/٣.
- (٦٥) قارن المقاليات، ص ١٧٠.
- (٦٦) الإصناع ١٦٣/٣، وأعلاق الوزيرين، ص ٨، ص ٤٧٢، وفيها: إن من البيان لسحراً فقط.
- (٦٧) السابق، ١٦٤/٣. وارتباط السحر بالكلمة معروف منذ بدء معرفة الإنسان بقدرتها على التغيير؛ فشأت الفرائيم الدينية، والأساطير، والهجاء.. إلخ. راجع، مثلاً، إرنست فيشر: *ظهور الفن*، ترجمة: أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١، ص ٤٤ ومابعد.
- (٦٨) الإصناع ١٦٤/٣.
- (٦٩) أعلاق الوزيرين، ص ٧.
- (٧٠) السابق، ٨ - ٩.
- (٧١) راجع، مثلاً، *ضروب الشعر* أو *أقسامه* بين اللفظ والمعنى عند ابن قتيبة: *الشعر والشعراء* ٧٠/١ ومابعد.
- (٧٢) راجع، محمود قاسم، السابق، ص ٨٦.
- (٧٣) الإصناع ١٣٦/٢.
- (٧٤) المقاليات، ص ٣١٨.
- (٧٥) السابق، ص ٣١٠.
- (٧٦) السابق، ص ٢٩٧.
- (٧٧) السابق، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.
- (٧٨) السابق، ص ٢٩٨.
- (٧٩) راجع، الزمخشري، *أساس البلاغة*، غسل.
- (٨٠) الإصناع ١٨٦/٣.
- (٨١) السابق ١٤١/٢.
- (٨٢) السابق ١٣٣/٢.
- (٨٣) راجع، مثلاً، الإصناع ٦٣/١، ١١٠.
- (٨٤) راجع، مثلاً، السابق ١١٨/١.
- (٨٥) راجع، مثلاً، السابق ٩٤/١.
- (٨٦) المقاليات، ص ٢٩٩.
- (٨٧) زكي مبارك: *النثر الفني في القرن الرابع*، المكتبة المصرية، بيروت د. ت، ١٦٧/٢.
- (٨٨) يقول أبو حيان عن الجاحظ في *أعلاق الوزيرين*: إنه «واحد الفناء» ص ٤٢. ويحكى في الإصناع عن ثابت بن قرّة الحراني قوله إن أمة محمد - ص - فضلت بثلاثة: عمر بن الخطاب في سياسته، والحسن البصري في زهد وحكمته، والجاحظ «فإنك لا تجد مثله، وإن رأيت ماركيت رجلاً أسبق في ميدان البيان منه». ولأبي حيان كتاب في تقييد الجاحظ، ذكره ياقوت: *معجم الأدياء*، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١، ٢٨٩/٤.
- (٨٩) زكي مبارك، السابق ١٦١/٢ ومابعد.
- (٩٠) الإصناع، ٨/١ - ٩.
- (٩١) السابق ١٠/١.
- (٩٢) السابق ٢٦/١.
- (٩٣) الإصناع ١٤١/٢.
- (٩٤) الشريف علي بن محمد الجرجاني: *المعانيات*، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، مادة: وهم.
- (٩٥) السابق، مادة: الوهميات.
- (٩٦) المقاليات، ص ٣٠٠.
- (٩٧) يقول العرب: *قافية شروء*، أي شائعة. أحمد رضا. *معنى اللغة*: شروء.
- (٩٨) الإصناع ١٤١/٢.
- (٩٩) السابق، نفسه.
- (١٠٠) السابق ١٤١/٢ - ١٤٢.
- (١٠١) السابق ١٤٢/٢.
- (١٠٢) السابق، نفسه.
- (١٠٣) المقاليات، ص ١٤٥.
- (١٠٤) قارن السابق ٢٦١. وفي رأي أرسطو أن الفن نشأ في حياة الإنسان لمحبه المحاكاة، وتعلقه باليمن والإيقاع. راجع: *فن الشعر*، ترجمة: عبدالرحمن بلوي، دار الثقافة، بيروت د. ت، ص ١١، ص ١٣.

- (۱۰۵) التقلبات، ۲۴۵.  
 (۱۰۶) السابق، نفسه.  
 (۱۰۷) السابق، ۱۴۵.  
 (۱۰۸) السابق، ۱۴۴.  
 (۱۰۹) السابق، ۱۴۵.  
 (۱۱۰) السابق، ۲۶۱.  
 (۱۱۱) السابق، ۲۴۵ - ۲۴۶.  
 (۱۱۲) السابق، ۱۴۵.  
 (۱۱۳) الإصباح، ۱۰۱/۱.  
 (۱۱۴) السابق، ۱۰۲/۱.  
 (۱۱۵) السابق، نفسه.



# الكتابة فى أدب أبى حيان التوحيدي

كمال إسماعيل\*

وتأذن أية جملة أدبية فى مستوى من لقطاتها المتتابعة sequences بعد تفكيكها لقارئ الحدائق modérmité بالإخلاد إلى قدر من الجذاذ، بمعونة من مؤونة النص نفسه، كيما يختلف إلى مشيمة الجملة، أو إلى جبروتها أو نواتها، دون إخلال بالجسر القديم الراصد لدستورها، وعلاقها بالكلام parole، من محور الصوت أو الفصاحة أو البلاغة العربية التى تقف على أعراف النظر isotope والعند oppose والدلالة الحاضنة أو الحافة (فى الطيات والمقابلة وعلى البيان والمعاني)<sup>(١)</sup>.

لقد وطأ أبو حيان أرض الجملة من باب الكلام، كما أسلف ذلك النحاة العرب، والكلام فى أسفارهم هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وهو اسمان أو فعل واسم، أو فعل أمر يستوجب فاعلا مستقرا<sup>(٢)</sup>، وليست الجملة بمفيدة فائدة الكلام خاصة. وإنما نقول: هذه جملة الصلة، وهى لا تفيد، وتردد: تلك جملة الشرط، وجملة وحدها، أو الجواب وحده، لا يفيد أيهما، ونهتف: هذه جملة اعتراض، والاعتراض يقف على حرف، وقد يفيد أو لا

الإنباء لفهم طبيعة الكتابة فى أدب أبى حيان التوحيدي لا يحق إلا بمقوم قوى من فقه اللغة، والقواعد، والأساليب، لإدراك الحقائق كاملة دون أشباحها، خلاف ما اختزل به كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) الأستاذ أحمد أمين كل تصارييف الرجل وجهده المشهود بإجمال فى قالبين اثنين كثيرا ما يلاحقان تراث القرون الأولى بالإدانة، وأول القالبين الازدواج، وثانيهما الإطناب، أو الإطالة<sup>(٣)</sup>. وما نمنى بفقه اللغة هو فهمها، وما نقصده بالقواعد هو قوانين النحو والصرف والصوت.

وتعريف الأسلوب يقع للطريقة، وهى تحدد فردا، أو جماعة يتوأوا فى أحد العصور مكانة للكتابة فى نوع ca- légorie بمبته. ومعاهد الأسلوب هى فى اللغة، وفى النحو. والأسلوب فى تأصيله هو «بلاغة جديدة»<sup>(٤)</sup>، وهو وجه البيان الذى يشر فى صفوة من الوسائط تعبيرا محددا بعزائم فاعل متكلم، أو كاتب<sup>(٥)</sup>.

\* باحث مصرى

## ١ - الجملة الخطائية:

قال أبو حيان في مستهل كتابه (الإمتاع والمؤانسة):

«بسم الله الرحمن الرحيم

نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ووصل  
إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر  
بالفوز والنميمة من قطع طمعه من الخلق  
أجمعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله  
على نبيه وآله الطاهرين»<sup>(١٠)</sup>.

## أ - تحليل السابغ الأول:

منستقبل البسملة المنذوبة من فائحة الكتاب ومن  
الخطاب الديني، متعاقدة مع الحمد، في تسليم إليها واحد،  
وفي تال اسمي لا تنجده بفصلهما المنصوص في الآي  
الكريم، بل وصله التحدث، بثلاث جمل تامة، مفيدة،  
بينهما معطوفة عليها جملة الحمد، دون أن تعطى النون في  
الوقت نفسه، في أفعال الجمل الثلاث في (العارفين وفي  
الزاهدين، وفي أجمعين) من التحاق البسملة والحمد ببنية  
السابغ، أو نيته كما هي في الفائحة، أو الكتاب الكريم،  
فالصوتان المجهوران في حرفي الميم والنون لن يبعدا المرسل إليه  
عن مخرجيهما المتشابهي المجال، اللذين يحال فيهما الصوتان  
من الفم إلى الأنف، مع شئ من الحفيف لا نكاد نسمعه.

ومنستكشف بعد قليل أننا لن نفاقر الصوتين، حين  
نعلم أن المتتابعات Sequences مبنية بالترابط ببعضها جميعاً،  
بوحدة من الأضداد<sup>(١١)</sup>.

ونعود إلى الجمل النونية الثلاث المعطوفة، وهي  
ماضية الأفعال تفيد المضارعة لتثبت من أنها عخصت بلون  
من الصلة مرهف، يصلح لأن تتصرف فيه بالتقديم والتأخير  
للتفكيك، فتتقدم بأداة الصلة، وهي الاسم «من» على أنها  
اسم شرط يستحق الصدارة فظفر بجمل صغرى، أصيلة،  
جديدة، فعلية أيضاً، معلنة على السطر، لا تضطر إلى فضلة  
الصلة، وقد صارت نصوصاً شرطية قوية، تنسب إلى البنية  
المعينة لفن الخطائية<sup>(١٢)</sup>.

وتقول الجمل الشرطية الجديدة التي تقدمها اسم  
الشرط: من كان من العارفين، نجا من آفات الدنيا، ومن كان

يفيد، ونبت في جملة الابتداء أو الجملة الصغرى أو الكبرى  
نبا، وأبما فضاء كتابي أو قولي امتلاء بنبا، فهو مفيد<sup>(١٣)</sup>.

إن أباً حيان في دخوله إلى الجملة من باب الكلام  
على ملاء، على الرغم من انتفاء العنصر على الأصل الكلامي  
لجملة، لن يبدو بعيداً عن إلهام تمتع به الإنسان وحده في  
حقل النطق المفيد، والكتابة، بالإلاء لقلمه، أو لقلم ناسخ  
كاتب.

لقد أراد أبو الوفاء من أبي حيان سرد ما دار بينه وبين  
ابن سعدان، وزير صمصام الدولة، من حديث استقام لأربعين  
ليلة، سافر فيها أبو حيان جليسه، قبل أن يجوز على الوزير  
القتل في سعاية بوشاية، أخذها بها صمصام الدولة فقتله عام  
٣٧٥ هـ. ولكن أباً حيان وجد مشروعه محسوماً للرسالة  
فقال: «إن أدنت جمعت كلة في رسالة»<sup>(١٤)</sup>.

ولقد عرف العرب فن الرسائل ودبجوها للموكلهم  
ولكبرائهم، ولإخوانهم، وزاعروا في أوائلها خطبة الجمعة، بما  
صار إطاراً منها منذ القرون الإسلامية الأولى، كما يرجع  
بلاشير، مثلاً للوعظ والبيانات السياسية بصفة نهائية، وبما  
اقتزنت بالنص القرآني، وبالحدث النبوي، وبالمثل السائر،  
وبالشاهد الشعري، على نحو أدخل النثر الأدبي، فيما بعد،  
إلى مائدة الأدب العربي رديفاً للشعر<sup>(١٥)</sup>.

وقد اختلفت الجملة الخطائية إلى رسالة أبي حيان  
لترجمان من الإثارة والإقناع لا بمعن الأحاديث الجغرافية  
التي كانت تشتمع بها المجالس في بغداد في النصف الثاني  
من القرن الرابع الهجري، وفيها من الدارج العامي ما هو  
مرصود مفرود كالاستفهام «يليش» الذي تابعناه أيضاً مع  
المعهد المملوكي، لكن اختلاف الجملة الخطائية إلى الرسالة  
جاء بحدود الكتابة بما يهصر إليه من إلحاق أو حلف أو  
تقديم نبا، أو تأخير، بالطريقة ذاتها التي يرجى فيها الإلزام  
بسيرة أدبية، ويتم فيها إجلال مرحلة، لتحلها مرحلة أخرى  
موحية بينة، في تتابع جندي لا يرد به وجه الإنباء وحده<sup>(١٦)</sup>.

وسنمرسز لأسلوب أبي حيان في الكتابة، في ثلاثة  
ألوان من الجمل: أول هذه الألوان الجملة الخطائية، ثم  
الجملة الشعرية، ثم الجملة الإنشائية.

ينقد لبيته فيما يريته إليه ويطلعه عليه؛ ولم ير أن عقل العالم الرشيد، فوق عقل المتعلم البليد؛ وأن رأى الجرب البصير، مقدم على رأى الغمر الغرير فقد خسر حظه في العاجل، ولعله أيضاً يخسر حظه في الآجل»<sup>(١٥)</sup>.

### تحليل التابع الثاني:

لقد جذبت الخطبة كذلك الكتابة من الرسالة في هذا التابع بالفصل (بأما بعد) التي أخذت نشأة من الغرض، كمادة خطبة الجمعة، لما قبل الفاصلة (أما بعد) وتر - عامته إلى ما بعدها.

ولقد استرد فارق الرسالة من الخطبة الكتابية إلى الرسالة، فهذه لابد أن تراعى اللياقة مع درجة المرسل إليه. ولذلك اتعرف التحذير فيها بأدب إلى نفس المرسل، لا إلى المرسل إليه (أقول منها لنفسي) ثم ترفق وهو يعود لتيجه إلى المرسل إليه بفروض الشروط والجواب، بمثابة «ولن كان من أبناء جنسي» المهذبة المثقاة.

إن حظ الرسالة المسولة لترجمان عن الكلام، إلى جانب أسلوب الشرط الصريح، يقع على حد الكتابة 60- titre بمراقف خمسة، يركز بها في عزائمها، ابتداء بالسن الصافرة، في مطلع الفقرة بعد الفاصلة، مرتين مرة في «نفسى» في آخر السطر الأول في الجملة الأولى، ومرة أخرى في عجزها في جنسى، ثم بالهاء المتنفسة، شبه اللينة في حشو الجمل الثلاث التالية وفي أعجازها لإناحة السجع، ثم بالذال الشديدة في الجملة (الخاصة)، في «ضرب» الجملة وفي عجزها، ثم بالراء المتوسطة الشدة، في وسط الجملة السادسة، وفي قفلها، ثم باللام الجانبية المرققة في وسط الجملة الأخيرة لغرض من السجع أيضاً وفي خاتمتها.

هذا إلى جانب تتابع من الأضداد يواطى السجع المتوازي وفي المراقف السالفة لغاية الإيجاز والدلالة، كما فى «نفسى وأبناء جنسى» و«الرشيد، والبليد» و«البصير والغرير» و«العاجل والآجل» مع توافر وحدة أضداد في الأصوات المؤلفة لوحدة السجع أنفسها، كما فى السين والذال، والراء واللام، كما سترى فى مثال على الأقل .

من الزاهدين، وصل إلى خيرات الآخرة، ومن قطع ملمحه من الخلق أجمعين، ظفر بالفوز والتعظيم.

### العودة بالتفكيك:

وهذه الصور المستصلحة المنحازة إلى الفهم، بما صحت الجمل الصغرى بعد تفكيكها لصوب الجدارة القياسية، العقلية، الحفية بالأصول، نقلت السجع المراد لتضيد الكتابة فى (العارفين والزاهدين وأجمعين) من مقار توطيحه لأعجاز الجمل إلى أواخر أقفال صدورها، فتصلت الكتابة من عقودها التي كانت تترك عليها بطواعية.

وهكذا، تضطر إلى أن تعود بالتابع إلى شكله المسجوع الذى قامت عليه الكتابة، فكما أن للإنسان قدرة عجيبة فى حدود الكفاءة اللغوية compétence، وتنص على استطاعته أن ينتج جملاً غير محدودة، لم يلق إليها السمع من قبل، ولم يتصل بها لسانه، وفق قواعد محدودة، وأن ينهض بها بالأداء performance الذى لا يتقيد بالقواعد كثيراً، كما يجد شومسكى<sup>(١٦)</sup>، فإنه يمكنه أن يحلى على قلمه منها ما يشاء، أو يقضى به إلى قلم ناسخ آخر، لا بالتالى التلقاى الذى ينشأ على مدارجه الكلام، بل بالتفقيح والتجويد وبالرويد والأناة، لحذو قد يرجعه الفقهري بالخامة إلى درجة الصفر، لفهم الحياة والبيان، ليشن الكتابة الأولى والثانية والمزيد، حتى تملن الكتابة النهائية وجهها على الورق، وتهل بطلعتها السنية بقدر المستطاع . ونمنى بالكتابة الكتابية البريقة من لغة التقارير السطحية، واللغة المصطلحية التى بإمكانها أن تقسم ناجح اللسان إلى لغات متعددة داخل اللغة الواحدة، وفق حلقات زمانية فكرية معينة، كما حدث فى اللسان الأوروبى، فى انتقياده لمبادئ الكلاسيكية، ثم البورجوازية، ثم الواقعية<sup>(١٧)</sup>.

### ب - التابع الثاني:

تجد مجد الخطبة يستحوذ على الحركة الثانية، أو التابع الثانى فى سجل الرسالة، ونقل فقرتها وتقول:

«أما بعد، فإني أقول منها لنفسي ولن كآ من أبناء جنسى: من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه، ولم يملك صديقه كله فيما يمثله له، ولم

## دلالة التابعين الأول والثاني:

عمل التابع الثاني المتعلق بعواقب معطاة عن معصية الناصح، والصديق، والعالم والمجرب، بالتكاتف مع التابع الأول المبين لطريق الفوز في الدنيا والآخرة، على الإحالة إلى أحد حقول الحياة الفاعلة بصفة مبدئية، في مستوى الدلالة، هذا الحقل هو التجارة، بليكال شروط أربعة أجزاء واحد صارم، هو الفعل الماضي «عسره» الدال بعدد من الكلمات هي «حظه»، وحرف الجر «في» واسم الفاعل «العاجل» على فقدان لحظة أو برهة في برنامج الربح الدنيوي، كالارتزاق بالمسامرة أو المنادمة أو السمسرة في مجلس الشراب.

وأشار مضارع الفعل نفسه «يخسر» بالتعلل بالحظ وباسم الفاعل «الآجل» إلى التنازل عن الزمن السرمدي، وهو كذلك الغد المقبل، بساعاته، وسنواته وبرامجه التي قد تمتد إلى داخل الجنة، بما فيها من أشجار وأنهار وذهب وفضة، وأزواج مطهرة.

والعاجل والآجل هما سعتان زمانيتان أو شعبتان متوالدتان من البرهة الحاضرة التي يمكن تثبيتها fixing بالعمل، فيصبح العاجل هو الآجل دون نكوص أو رجعة. كما يمكن إرجاء هذه البرهة وتضييقها، فيصير العاجل هو الآجل أيضا، لكنه هو الآجل العاجل العاطل الذي لا يتفق مع النظرة العلمية المادية التي تتحرى الصحة العملية المواتية، وبما يخالف البصيرة البراجماتيكية النفعية كذلك، التي تضع خطواتها وعقلها مع اللحظة العملية المفيدة، ولو اتصلت من ولائها الواحد الجامد لماضي معتقدها (١٧).

## جـ - التابع الثالث:

يقول هذا التابع في دياجاة (الإمتاع والمؤانسة):

«قد فهمت أيها الشيخ - حفظ الله روحك، وكل السلامه بك، وأفرغ الكرامة عليك، وعصب كل خير بحالك، وحشد كل نعمة في رحابك، ورحم هذه الجماعة الهائلة - من أبناء الرجاء والأمل - بهنايتك ... فهمت جميع ما قلته لي بالأمس فهما بليغاه» (١٨).

وبعد تركيب التابعين بالفصل ثم بالوصل، ثم بفصل ما بعد القول، والتنظيم الداخلي بطرائق من السجع ذات ركائز، ثم بمضادات السجع من الكلام المطلق على سجيته، هو الدرجات البنائية المرادة لتوطين الدياجاة في محك للمخاطبة والرسالة والكتابة، يضاف إلى ذلك الثفات إلى سقف زمني، دقيق تحده الفصلات والوقفات وأولية هذا التابع. وهذا السقف الزمني مستعار من شعيرة الجمعة، الموزع بينها على المنبر وفق ساعة مقررة ملزمة، تقن فقراتها لمواقعها وللمتلقي.

والتأطير الكتابي، الزمني الحادث، مجانس لما يمليه الترقب الخيال إلى المتلقى من دخر من جنس من الرسائل والخطب، مخزون في مستوى من الوعي أيضا بتفصيله، وعصوره، نتيجة لاستقبال أجيال سابقة منهما، قد تتخلص، في جنس الخطبة، إلى نموذج أعلى مباشر من خطبة الوداع، مع إحساس بالظهير لعله يرجع إلى ما كان يكتنه العلية من العلماء والفقهاء وكتاب الإنشاء في الدواوين، من الوفاء إلى ساعة مائية أو رملية، أو مزولة، تلزم الأئمة والمأمومين بالتوقيت الصحيح، وبالضبط، نحيلها نحن بدورنا الآن إلى ساعة «مزمركية» دقاقة نمطية، أو أخرى شرطية تلقائية، يدوية، مبرمجة، أو حديثة أوروبية ترتل الأذان، هي منه في الأسواق العربية.

ولا شك أن استقرار النسق الأول من الوجهة الشكلية بمرکز يرمز إلى البطولة ويتجه إلى الوسط، ويتسلط على الداخل، وهو الفساعل وهو أداة الصلة «من» التي تعمل كذلك للشرط وللإستفهام في مقامين آخرين، ثم طواف الأداة الواحدة هذه على أنهار الجمل الثلاث الصغرى الفعلية، وقد سحبت واو المطف وظيفتها معها لثلاث مدد، هي سمة هذه الجمل الثلاث، بما في الواو من سلطان على الإشراف في الحكم، قد عمل على وقوع النسق الثاني في تتابعه المميز مبتدئا بالشرط بمقارفة مع النسق الأول البرئ من صدارة أداة الشرط، لينير بالأداة مرة واحدة في أوله، بعد أن أغناه النسق الأول عن زيادة الإنارة بها وجعل من الأداة نفسها علامة سيميائية أشبه ما تكون بفرع ميزان محايد، ينفذ إلى الخير والشر وإلى الخيرة والجبر، فيقسمهما بكفتين متقابلتين (١٩).



### تحليل التابع الثالث:

يتألف هذا التابع من جملة ابتدائية مؤكدة يتوسطها النداء مقرونا بهاء التنبيه، وهذه الجملة المؤكدة آتية من وقف محكم، تحدد نقطة، يتحقق بها الفصل. وتتبع الجملة شرطة تخدو سبع جمل معترضة، انتقل الشرط بها إلى أسلوب دعاء هو الجمل المعترضة بذواتها.

وقد تطور الدعاء من الشرط، مع عنصر الزمن المكتنز في البنية المثالية الزمانية للمقدمة/ الخطية، ومع الانتقال من الفروض العامة في الشروط ونتائجها، وهي الأحكام القياسية أيضا، إلى الامتثال لمفرد مواجه واحد، هو المقصود بذاته، وهو أبو الوفاء الذي أوصل أبا حيان إلى ابن سعدان، وأوصاه به خيرا.

وستقبض المقدمة لأجله، قبل أن تنفصل بالليالي، ليلة فليلة، بمنهج الأثر الفارسي ألف ليلة وليلة، على تقليد المديح المعهود في شكل الكتابة العربية الأدبية الطويلة الأولى أو القصيدة المأسومة للحرب، لم للحصول مع فارق يضاف، هو اللجوء إلى الله عز وجل وتسميه الذات البشرية، لذلك فإن التحور جذري وطولي، وداعلي وخارجي، ولذلك أيضا فقد حاد إلى ضمير المخاطب المتضاعف النفوذ وحده، في خواتيم خمس من الجمل، أعلنت الكاف، سواء في اسم، أو في حرف على الوراق.

والدعائيات التي دانت للمخاطب بخمس جمل نفعية، هي ذوات التراتيب الأولى، فلا حرج من كثرتها لخدم يألف أمثالها من عمامه، أو خادم الوزير، بوصف أبي الوفاء هو الوسيط<sup>(١٩)</sup>.

ولقد انصرف الدعاء من المخاطب إلى مدعو لهم في ذيل النسق في الجملة (السادسة) الاعتراضية، وفق المياقة كذلك في أدب الرسائل، في الترتيب العددي للمهم «ارحم هذه الجماعة».

وقد أبي النص في آخره، في أدب نحوي بليغ جم أن يفاد كاف المخاطبة مع غلبة المدعو له، دون أن يشير بها، فامتثل إليها في القفل «بناتيك» يلتزم كذلك بحالة حادة من السجع الموطأ لمخاطب مباشر صريح تضغط على علامته بالكاف، التي تكاد تخرج إلى العلامة الملدية السيمائية<sup>(٢٠)</sup>.

### د- التابع الرابع:

يقول هذا التابع:

ولا قطعك من عادة الإحسان إليهم، ولا تنير  
طريقك عن الرقة لهم، ولا زهدك في اصطناع  
حاليهم وعاطلهم، ولا رغب بك عن قبول  
حقهم لبعض باطلهم، ولا نقل عليك إنداء  
قريبهم ومييدهم، وثألة مستحقهم وغير  
مستحقهم أكثر مما في نفوسهم وأقصى ما تقدر  
عليه من مواساتهم، من بشر تبديه، وجاء تبذله،  
ووعد تقدمه، وضمان تذكده، وهشاشة تمزجها  
بشاشة.... إلخ<sup>(٢١)</sup>.

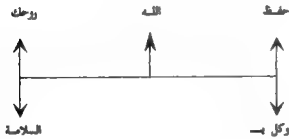
إن هذا النسق يختلف عن سابقه في أن الدعاء ينهي،  
كما في التجارة، عن خلة غير مستحبة غير مريحة، قد يكال  
بمواهبها للأشياء، وقد لعبت الضمنية في رسمها دورا  
فاعلا. إن إدخال الأغيار، المدعو لهم من قبل بأسلوب  
الإتيات أو الإيجاب مرة واحدة في آخره النسق السالف، كان  
هو الإذن، كما أسلفنا، للرسو عليهم، والتقدم بهم.

على أن اللام الناعية لم تتخلف بالجمال الفعلية  
الصغرى أيضا لهؤلاء التابع المتحولين، إلا بعد التصح للمدعو  
له، بخمس جمل في النسق السابق خالية من لا الناعية،  
للتأديب الذي لا يمتد عن مصطلح الأدب في المفهوم العربي  
القديم، وهو رياضة النفس ومطاسن الأخلاق<sup>(٢٢)</sup>.

وينبغي ألا يخيب عن أذهاننا أن هذا الحشد الجديد من  
الدعائيات في هذا التابع الذي لم تتخل كاف المخاطب عن  
أواسطه، ولم تنتحلح شارتها بإجماع، يضاف إلى حساب  
الجمال المعترضة التي يمكن أن تنصص منها جمهرة بغير  
سحنة واحدة، تفصل بين النادى والإفادة المزينة، لكن  
الجمال هذه لم تنقطع عن الدلالة بملاسات، وإن لم تتم

ولم يجلب هذا التوليد للجملة تناطيقاً في مفرداتها مع الجملة الأولى، أو مرادفات ماسة، أو متناقضات حادة، بل تجارواً وإفساحاً، لتوالد آخر في الحيزين الزماني والمكاني؛ فالجملة الثانية المولدة، على سبيل المثال، لا تتساوى بعدد مفرداتها مع الجملة الأولى، إلا إذا استحضرننا مسمى فاعلها الضمير (في الجملة الثانية) وهو لفظ الجلالة، في أذهاننا لاحترام قاعدة نحوية تنبئ إلى أن الضمير المستتر لا يحمل بنفسه، بل يضطلع بالعمل ممساة<sup>(٢٦)</sup>.

وتحتم المغايرة، مع مقوم التوليد، ومع التحرير من الضائقة اللغوية في حروف الفعل الواحد، انزياح بعض دوال الجملة المولدة من مناصبها، دون تحطيم هذه المناصب، (التي تمثل نظاماً واحداً للجمال الثلاث، من فعل وفاعل ومفعول بصفة أساسية) للإيمان بدوال جديدة، لهذه المناصب، دون مصاعب تنشأ، كما يوضح التخطيط التالي:



ويحمل عطف النسق لجمال لا يكتفى فيه بجملة المعطوف عليه وحدها، مع وجود التاكيد أو التثالي الولود المنتج للكلام، ثم للكتابة، واجتذاب طائفة من الألفاظ المحتملة إلى قطب المعقود، وطائفة أخرى إلى رسي المحلول في التقسيم المبرم المنطقي القديم للكلام<sup>(٢٧)</sup>.

ومن الطبيعي ألا تتعارض منطقية التتابعات مع مقوم أساسي في بناء الأشكال في الطبيعة، سبق أن لمسناه، وهو وحدة الأضداد المتحركة حتى في التوائهم التي تخرج من بويضة واحدة<sup>(٢٨)</sup>.

هذا يعنى أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا النظر isotope في الجملة الفعلية الثلاث التي تتقدم جمل الصلة، وهذا النظر واحد بالتقريب يمكن أن نحصره في الفعل

الإفادة السطحية المباشرة عن جملة الابتداء التي تمار للإفهام، إلا بعد المسافة التي قد ينزاح بها التعبير النثري إلى فضاء قولى يمكن أن يكون من قصيدة قديمة مقدمتها، ونقله بوصف الناقة التي تستحول إلى نعامة تطير، لأن هرا برها عضها، أو هي حصان عجيب يهرع، ويقضى المرف بأن يقيد الأوبد.

وسيضطر المرسل في الجملة الدعائية السالبة هذه، بعد عدد إضافي جديد مقيس ومفيد من الاعتراض، إلى أسلوب من الاستئناف ضرورى، داخل أسلوب الدعاء، ليحدد ما يحتمل أن ينسأ المرسل إليه من بدء، لتتاقب هذه الجملة الاعتراضية التي أذن واحد من أكثر النحويين احتجاجاً لنا بعلمه، وهو الزمخشري، بسبع منها للجملة الواحدة<sup>(٢٩)</sup>.

إن الكاتبين غير النحاة، وهم في القرن الرابع الهجرى غيرهم في القرون الأولى الإسلامية، فقد امتاز هذا القرن بمعاجزة كل فريق للآخر. وبكفى أن نستحضر عادات النثي اللغوية والإعرابية، وخصومته، وشوارد أبي العلاء وانفتاحه على الغرب ومن الغرب شعر الجان<sup>(٣٠)</sup>.

## هـ - عطف النسق والتابعات والتوليد:

لا ريب أن عطف النسق قد عمل في كل من أسلوبي الشرط والدعاء على تحريك البداية إلى وسط، وإلى نهاية، في الدفة الزمانية، وهي المدة، والترتيب الذى يتقيد به المعطف بالواو، ثم في الضفة المكاني، وهي الحيز، بتكرير المقولة، ليس بالضبط في الألفاظ، ولا بالمرادفات المتطابقة، أو بالمفارقات الشاطة، بل بالتوليد generation<sup>(٣١)</sup>.

وهذا يتصرف من سواعد المفردات إلى مقارباتها في مواد القاموس، إذا أفرغت كل كلمة مرسله (بفتح السين) حملتها، وانقلبت إلى طاقة مرسله (بالسين المكسورة)، وأصبحت خصبة إلى ما لا نهاية له، بالحصص منها. والمثال هو في توليد الفعل «وكل» مع حرف التعدية «الباء» في الجملة الثانية الدعائية من النسق الأول الموجب، من فعل سبقها موجب أيضاً في الجملة الأولى، هو «حفظ»، وهو الفعل الأساسى الأول في مادته التي تستعمل على «حرس» كذلك والفعل «وكل به» في المعجم.

المعروض<sup>(٣٠)</sup>؛ وهو ما ستحاكمه الجمل، بأصوله، دون استطراد أو ضلالة.

إن جمعلتا الشعرية المعنية ستجتاز طريق الإقناع المبين بدلائله القينية ويجدوله المقررة المبينة إلى البرهنة الناشئة على حجيتها بدوالها الشعرية التشغيلية بذواتها، بوصفها وسيلة وغاية، لانتزاع بها عن قانون هو ذاته كينونتها. وبمعنى آخر لن تصدف عن بنيتها المتحققة الذاتية في بنية أخرى أوسع. في القليل نفسه، هي شعرة نظرية مجردة، تحدد الجنس الأدبي وتراقبه.

### أ - التتابع الأدبي (الشعري) الأول:

يقول هذا التتابع:

«توقع قلة غفولي عنك، وكأني بك وقد أصبحت حيران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدرى ريقك لهففاً، على مافاتك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لندك»<sup>(٣١)</sup>.

تحقيق هذا التتابع:

لن نقف طويلاً عند توثيق هذه العبارة بصاحبها، فالعبارة مقولة لأبي الوفاء وهي من تأليف أبي حيان ومن ترتيب أسلوبه، فهي لبنة في بناء أرحب وأكبر. وهناك قرينة رواها أبو حيان نفسه تنقل العبارة إليه، والرسالة ما زالت تصارع وجودها الشكلي، بين المشافهة والسرد، وصوغها النهائي، في التحرير ثم التحرير، أي التحسين، عن تخدير أبي الوفاء ليأه

من الحذف المخل بالمعنى والإلحاق المتصل بالهز، على أن يترك له الزيادة في الحسن، كما يشاء «واعمد إلى الحسن فرد في حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه»<sup>(٣٢)</sup>.

وثمة سند قدمه كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) أحمد أمين، لا يستبعد فيه أن أبا حيان قد تزيد «واخترع أشياء لم تجر في مجلس الوزير، فقد عرف عنه أمثلة من هذا القبيل»<sup>(٣٣)</sup>. ولهذا السبب وجد أن أبا حيان رجاء أبا الوفاء أن يظل الكتاب سرا، فقد ألفه في حياة الوزير وخشى أن يطلع عليه فيعلم مقدار ما تزيد.

«جاء»، كما ينبغي أن ندعم تخيلنا للمضد opposé أو شبهه في جمل الصلة، وتحقق له الوحدة أيضاً، ويمكن أن نحاصره في «الزاهدين». ونتنقل إلى معرفة حقليهما المرجعيتين وأحدهما «الحياة الدنيا» وثانيهما الآخرة.

ولنراجع لسيليهما المخطط التالي:

الحقل المرجعي	الوصف	الظهور	العدد	الحقل المرجعي	الوصف
الأصيرة (الحيوان)	معزى	يأ	من العارفين	الحياة الدنيا	مادى
		↓	↓		
		من الزاهدين	↓	(الفرص)	
		↓	↓	x	
		الفر	قطع طعنه	الملاح	

### ٢ - الجملة الأدبية (الشعرية)

الجمل الشعرية المحتملة المتروكة، التي نفترض أنها ستتكاثر بعد الجمل الخطائية الشرطية والدعائية، فتنشط للأدب وتدعوها الشعرية، على سبيل الجواز، سيتم تسودها في حينها، من التدرج المحكم القائم في الطبيعة في وسائل الإبلاغ، ومن المثابرة على المنطق، إلى الوجود الحي لمنصري الإشارة والإيماء المكفولين لقسم من الوجود، كنسبة الماء إلى اليابسة، والظلال إلى الحروز والأخضر إلى العاكس السواد، وبعض الأصوات المتكررة في الطيور المفردة في الغاب، في قياسها إلى التمييق المنفر والمفرد الأجر، أو النعيب المنزوى الخشن الأبر، أي النسبة كذلك التي تستقيم الشعر من مستوى استدعاء شارد الشعر، كما تخيلها ابن قتيبة، منذ أكثر من ألف ومائة عام «بالماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي»<sup>(٣٤)</sup>.

وهذه الجملة الأدبية مستقاضي الحركة والسكون، وهما العياران الكونيان المتضادان اللذان تقوم عليهما الموسيقى، وعليهما أنشأ الخليل بن أحمد نظامه الرأصى في

المتكلم أبى الوفاء والمخاطب (الراوى) أبى حيان، وهو صاحب الحال، إلى بطلين متعادلين متعادلين تربطهما وحدة ضدتين. أحد هذين البطلين ثابت متصل من ذكره دائما، ومقتدر، وأمر، ومرى عنه والثاني مزرع، وأمسور، ومغلوب يتقاضى العيش بمصر، ومحموم لأطراف التشبيه الثلاثة كافة، فهو للتشبيه والمشي به ووجه التشبه، فهو فى حالين متناقضين موصلى إلى بعضهما، نشطهما الفعل الناسخ «أصبح»، لم تبشعها به عن نفسه إحدى الحالين جمالية من الماضى، مسكوت عنها، وإن من السكوت فى بيان العرب لما هو أبلغ من الكلام<sup>(٣٥)</sup>.

وهذه الحالة فى برهة الخطاب، هى ممشة أبى حيان الضنك، قبل إيهال سيله بمجلس ابن سعدان ولى النعمة، وصفى أبى الوفاء. والحال الثانية هى مضمون جملة حال الوعيد: «وقد أصبحت حران حوران يا أبا حيان»، وهى جملة فعلية تتحد على اسم «أصبح» وهو ضمير المخاطب المتصل، وعلى خبرين تكررتين منصوبتين عليه كطائرتين فى عقده، يؤزانه أزا بالوعيد بحرف نداء هو الياء المدودة، وهذه قبل عنها هى لمنادة البعيد، ومن فى حكم البعيد كالنائم والساحى<sup>(٣٦)</sup>.

وهذا التكرار يكمل مضاعفة صوتية، لا يحسد عليها من يعنيه النداء، وهو أبو حيان، فالنداء يتطلبه أينما ذهب وحشا نوى، وإذ إنه صاحب صياغته لنفسه، وهو به قمين، فهو به مؤول سلوكا نراه متبرا، تلميريا، مديرا للذات، عشية فشلها، خشية قتلها بسيف مبارز بارد آخر هو الجوع، أو موتها حتف أنفها الموت الطبيعى، فى مقابل نازع إحيائها، مما يدخل فى الجانب الهدام، تحت مصطلح عقاب النفس<sup>(٣٧)</sup>.

وهذا التأويل سيحتمل إبداع هذا السر النفسى الثمين فى هذا الفصل من الكتابة إبداعا للأدبية، فيحمل إليها العين البشرية القارئة فى استقطاب إلى نظام للعلامات، تقف اللغة على ناصيتها نصب العين، بشفراتها ورموزها، موقفا هو على رأس الأشهداء، سيكون له البروز والصدارة، كما تنبأ بمضى من هذا فردناك دوسور<sup>(٣٨)</sup>.

ويكف اللحن برهة عن قرين العبارة من اسم، نجد أن كلمتها انحنت لمهندس آخر غير أبى الوفاء، ليس إلا أبا حيان الذى محصها للسائق وامتحها لمبادئه، وأجراها على سنته، بل استأصل شافة خامتها كعادته، وأرسل العبارة بالحق الزمانى الأدنى الروائى الذى تعلق ساعته على النص كله لتدس التوازن بين ماهو خطابى، ونمطى، ونقلى، وما هو انبساطى، شمرى، اختراعى وحسى، مقفل كطبيعة اللغة، ولينفى أبو حيان، بأخلاق الكتابة، للمقتولة بحثا، غريزة أبى الوفاء الهامشية القائلة فى تعقب الخبء الدفين، والتجسس على ذات البين، وذات الصدور.

### تحليل الجزء الأول من التتابع:

لا يعزب هذا الجزء فى إسناده عن تلمة قيام الجملة الخطابية الشرطية أو الدعائية، من ارتباط للإبلاغ، فقد اتصل بضمير المخاطب «الكاف» فى ثمانى كلمات ما بين حرف، واسم، وفعل، والتحق بضمير المواجهة فى حالة الفاعل، وهو التاء فى نهاية فعل واحد، هو الفعل الناسخ «أصبح»، كما استهل بحرف الأمر والمضارعة للمخاطب وهو التاء، أوائل ثلاثة أقوال هى: توقع وتأكّل وتزرد.

ومنجد أسلوب التشبيه يحكم بجهازه هذا التتابع بهدف البلاغة بعد جملة فعل الأمر، وهى: «وتوقع عدم غفولى عنك».

والجهاز المذكور هو «كان» لثأور عنها أنها حرف من أخوات «إن» بعد فتح همزتها وزيادة أداة التشبيه الأصلية عليها، وهى الكاف، لتصير بها «كان» كلمة واحدة مركبة، لا تخلو من معنى «أن المصدرية» بعد التشبيه بها<sup>(٣٩)</sup>.

وهذه الأداة المركبة «كان» اتصبت على ضمير المتكلم «الياء» لتشير إلى أبى الوفاء الذى ينوب فى الإبلاغ عنه الراوى أبو حيان بالمواجهة معه، ثم عملت الأداة المركبة «كان» فى شبه جملة الاتصال «هلك» أى بالراوى أبى حيان، بحرف الياء المتعدية إلى ضمير يرمز إلى أبى حيان نفسه، بوصفه صاحب الإصباح المتوعد به.

لقد نقل التشبيه وجملة الحال المسبوقة بالولو، التى قد تنوب عنها فى برهان على صحتها «إذ» الفجائية، كلا من

جدلا طويلا من تاريخ الإنسان، لاتزال عاقلة بذراع الميزان، ولا يزال التجميع فيها دولة بين كفة وكفة منذ سقراط<sup>(٤١)</sup>.

إن المعادلة التالية، وهي مما درج رولان بارت على أن يرويه عما يورده جوردان من علاقة بين الشعر والنثر، قد تكون وجيهة. يقول: إن الشعر إذا كان هو النثر + أ + ب + س فإن النثر هو الشعر - أ - ب - س<sup>(٤٢)</sup>.

### التحليل الصوتي لكلمة «حران» في التابع:

لاشك أن طاقة التجانس الصوتي الذي أرسلته الأسماء الواصفة المزينة بالنون، أو الألف والنون، وهي حران وحيران وأبو حيان، تحولت إلى شارات مضيق، رصفت مركزا للعلامات صلتا ووطينا في آن، وجه إليه سائر القوى في التابع. وقد اشتقت الأوصاف، بدرجات متفاوتة، من أفعال ثلاثية لازمة، مدرجة في ترتيب (القاموس المحيط) في باب واحد، هو الحرف الأول من الكلمة، دون قصد شعري أزمعه جامع موادها، أو معيد ترتيبها، أو المستعمل الأول الذي أجال يد الاشتقاق، بسماع أو بقباس، في الأفعال، فالشعر في المفهوم المعجمي يعنى أيضا العلم. لكن التجاور الكتابي هو الذي أخضع هذه الكلمات لسبيلها، ولعل ناتجه مما حده الفارابي في استقصائه برهاناً للشعر، في اقتراحه نوعا من السولوجسموس (القياس) أو ما يتبع السولوجسموس من استقراء ومثال وفراصة وما أشبهها مما هو في قوة القياس<sup>(٤٣)</sup>.

وهذا الاستقصاء يفرنا بمحاولة اقتضاض مكون وحدة مصغرة أو نصيب من حزمة الكلمات الصوتية الثلاث، لاختبار شعريتها (الصوتية)، ولوقع التحليل للكلمة الرائدة و«حران» لاستحواذها على الظواهر الصوتية التي تقاضتها الكلمتان المحزوتان للتواطؤ الحرفي، بوصفه حدا للسجع في الفاصلتين<sup>(٤٤)</sup>.

تألف الكلمة «حران» من الحاء، وهي صوت حلقى ساكن مهموس ويتصل بالحاء الراء، وهي في الكلمة مشددة، أي مضاعفة، غير أنها في المقطع الأول نهاية المقطع المنفلق المكون من الحاء المفتوحة ومنها، من «الراء»، ثم هي في المقطع الثاني بداية مقطع مفتوح طويل مكون منها مع

إن حرف النداء للبعيد، وللثاقم وللسامي، وهو الياء المدودة في هذا التابع، سيمد على الفور معادلا قويا لجملة الأمر المعطوفة، ومركز استخدام لها جديدا وجلبا وتكريرا، وصوتا ثانيا لها مديدا، وهذه الجملة هي «توقع عدم غفولى عنك».

إن حرف النداء سيصير بمثابة رد للمعجز على المصدر بتخريج معنى، لا لفظي، ورد المعجز على المصدر هو من خصائص بلاغة العرب، وقد صادقه أسلوب الإعجاز القرآني في آيات كثيرة راسخة في الشعر.

ولا يعزى الحق الذي اصطاح به هذا التابع لجواز من الكتابة (الشعرية) إلى كفل واحد مبين هو وجه ذو وجنتين من التشبيه والحال يخلل الباقي، بل يضاف إلى الوجه جبين قوى عريض من السجع المتوازي ليس من اللون الكثيف المتيد الذي يجده مدار الكتابة عند الهمذاني مثلا، معكوكا على التحلية، مما ذم أمثاله عبد القاهر الجرجاني لمقوفه للمعنى، والانقياد إلى اللفظ<sup>(٤٥)</sup>، فسجع العبارة هو ذلك الالتفاف البير، الذي لا ينفك عن المعنى، ويوحى بالمصادفة والألفة والطبيعة، وبما يشير إلى الوظيفة السادسة الشعرية، التي تجتذب الكتابة إليها للتوقيع وللنقمة. وقد فطن إليها باكسون في تحريره المهام المختلفة للغة، كما عدد وظائف أخرى بلغت خمسا. وتهمين الوظيفة السادسة المذكورة على حقل الشعر الغنائي خاصة، بتكرار الحرف الأخير، أو الذي يصلح للروى أو القافية في آخر كل من أبيات القطعة أو القصيدة<sup>(٤٦)</sup>.

وقد يتخطى التكرار إلى الأعراض والأضراب معا، فيما يسمى التصريع، وقد ينتقل التكرار إلى الحشو في ظاهرة التصريع. لكن الذي يتوب عن هذا التكرار المعطى للشعر في النثر، هو أسجاع النثر، وقد ظهرت بينتها الأولى في سجع الكهان أول ما ظهرت، بوظيفة للكان مخالفة لمهمة الشاعر ربما انتصرت في جذب انتباه القبيلة إلى مواعيد العشب والكلاء، حين كان الشاعر رجل الساعات الصعبة في تكاكو العشائر، ونفارها لشن الفارات. إننا سنحمل قول الكسائي: «الأسجاع في النثر كالقوافي في الشعر» محملا وظيفيا لاحدثا؛ فمسألة المفاضلة بين النثر والشعر، وهذه استفرقت

بعض الكاتبين الخروج بالكلم عن أوضاعها إلى أبنية طريقة لا مقام لها أصلاً، كقولهم «بئى لآتيه فى الغدايا والعشايا»؛ أى بالفتوات والعشايا (٤٧).

والمزاوجة المعدية لن تتحقق بالوقوف على الكلمة الثالثة؛ فقد أراد أبو حيان ألا يتقدم بقاعدة ثابتة بالائتن ولكن شاء للمتملى، وهو القاصد الاستمتاع، أن يتردد فى اللدة التى انتجت بالسمع لمدات عجم، للتأمل فى سلامة المادة والبناء وروسم السخرية بإقتان صوتى مسفر ورنان، بما يبلغ حد الترمم للتبكيك والتبكيك بالكنية «أبى حيان»، إن كانت كنية وليست علماً عليه.

ولعل الوزن (فعلان) الذى سلك الكلمات الثلاث فى عقده، فمأدخلها فى دست النظم من باب الصرف أو العروض، ساعد على ذلك، فإذا بنا فى كلام شبه موزون، ومقفى، يحسن ترجمه، وحلته القياسية الكلمة دون البيت، وبحكمه الاحتفاء بالكلمة الأولى دون الترابيب التحتية والفوقية، كما هى فى القصيدة.

ولا شك أن تصفيفاً لهذا التتابع السجى المكون من الكلمات الثلاث، المقبسة على وزن «فعلالة»، لو أمكن تشبيده ليقف وجهها لوجه مع تتابع لإحدى الجمل الشرطية أو الدعائية، فسيجعل التتابع النونى هذا يمزج بنصيب الأسد فى أمرين مهمين سيستتبان له، الأول: هو التماهى مع الجنس الشعرى، لتركز الصوت فى حروف بأعينها لاكتناز فضاء بحث، ولبحوحة ولأبراج، على تقيض انتشار الصوت على البنى اللفظية المكونة لكل من طرفى الجملة الشرطية بالعدالة والمقسط، لإيقاظ الشرط والجواب المنفعين حقيهما، لنفاذ بهما إلى الأغيار، دون حبسهما فى الرسالة لقصد جمالى.

والانتشار نفسه يحدث للجملة الدعائية، ما خلا خصوصية للفظ الجلالة فى المقطع المفتوح الطويل الذى تتجه أسهمه إلى أعلى، ويسمى به التجويد أضماغاً مضاعفة لو نوى. وقد يطوره التلقى استحساناً، واستجادة وعبادة.

الأمر الثانى هو قابلية التتابع هذا للبناء والترمم، وانتفاء قصد البناء فى التتابع الشرطى أو الدعائى. وقد يطول بنا

إضافة الألف الممدودة، بخواص الألف الممدودة والراء، وهى صوت ساكن أيضاً إلا أنه مجهور قريب من حروف اللين فى وضوحه.

وإنه ليتوسط فى طبقته بين الشدة والرخاوة ويلتزم صوت الراء التكرار لاصطدام اللسان بحافة الحنك، حالة نطقه، وهو فى «حوران» مفخم، فلم تسبقه كسرة أو ياء، ليتسنى لإحداها ترقيقه (٤٥).

إن الصعود هنا من صوت الراء، بطبيعته الرنانة المجهورة الواضحة، إلى صوت مجهور واضح آخر هو أحد حروف اللين، وهو ألف المد، لا تصاحبه مشقة. وبهذه الألف يذهب الكلام إلى بعيد، بما يحقق الاستحواذ بالصوت فى نسبة من الرسالة المرادة للبقاء. والنزول من الراء إلى النون، بعد الفاصل من ألف المد، لا يعرض النون إلى الغناء فى غيرها، فسيكون جارها هو صوت الحاء.

وصوت النون الذى بعد أكثر الأصوات الساكنة شيوها فى اللغة العربية بعد اللام هو كصوت الراء، فهو من مجموعته، ووصفه هو أنه صوت ساكن مجهور شبيه بحروف اللين فى وضوحه، لا يفتنى فى أصوات الحلق، ومنها الحاء التى ستجاور النون فى الكلمة التالية «حيران»، كما قلنا. ولعل تماسك النون وإظهارها وعدم فتائها فى الحاء يرجع سببه إلى بعد مخرج النون عن مخرج هذا الحرف؛ فالنون صوت أنفى المخرج أو هو أنفى، ومخرج الحاء هو وسط الحلق (٤٦).

وستحقق النون فى حكمها الإعرابى لللتزم بالفتحة، فى كلمة حوران، بوصفها خبراً للفعل الناسخ «أصبح»، استقامة صوتية مع الكلمتين «حيران» و«أبى حيان» مع تشكيل نوبتهما بالفتحة، خاصة أن الكلمة «أبأحيان» ممنوعة من الصرف للعلمية وإزديادها الألف والنون، بما يوثق الفتحة بنونها.

وإنه يمكن الاستفادة من الاستقامة النحوية التى تلزم النون فى الكلمات الثلاث بشكل واحد، فى الوقوف بالسكون على النون الثالثة فى الكلمة الأخيرة «أبى حيان» مع اطمئنان إلى سلامة إعرابية تستلقى تحت السكون، هى للفتحة؛ فما الغاية من السجع إلا المزاجية. وهذه أملى على

والكتابة الأولى في هذا الجزء، هي الجملة الفعلية «تأكل إصبعك». وهي تعريض يتسلط على مكان بعينه، يتمثل في أحد أعضاء الجسم، وهو جارحة في اليد، هي الإصبع. وهذا التسلط يلزم صاحبه، وفق حد الكتابة، بأن بعض إصبعه إذا أسف، إلا أن المبالغة ذهبت بعض الإصبع، وجاءت بأكله، والمبالغة كما أنها تدخل النشر، فإنها في حساب من الشعر أقوى برأسه<sup>(٥١)</sup>. وأكل الإصبع ليس من وادى الكتابة القرصية الساذجة، ولا من باب اللغز الذي يستغل تأويله دون قرينة أو ضد<sup>(٥٢)</sup>، بل هو من الضرب الذي تتلجج إليه بواسطة بنية بدلية مساعدة، من قول معروف، هو كتابة أيضا، قائمة في المذخور الأخلاقي العربي، وربما الإنساني، وصداه القرآن الكريم رسداً تاريخياً يومياً في وصف صنيع البطالة غير المؤمنة قديماً في مكة، في مقابل إحساس طيب لف القشة المؤمنة، هو الحب. والكتابة في آية في سورة آل عمران تقول:

«ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم. إن الله عليم بذات الصدور»<sup>(٥٣)</sup>.

وجملة «عضوا عليكم الأنامل من الغيظ» أظلت الكتابة في عبارتنا، واقتربت العبارة عنها فذهبت إلى أكل الإصبع، وأوردت «أسفاً للجسارة بالكتابة، وللتواطؤ بالسجع الذي سيوغل بجملة نالية للتفصيل الشديد، هي «وتزفرد ريقك لهفاً»، يمثل ما سيقابل بين «يومك وغدك».

وفي الجملة المعطوفة كتابة ثانية أثيقة أكدت الأولى، لكن لم ترتكن إلى أصل في المذخور العربي الجمعي فيما نرى؛ إذ تعتمد على استقالتها بالملاحظة فهي لا تحتاج إلى واسطة لعبورنا إليها؛ فازداد الرين، أو ابتلاعه، عادة طفولية آسية مكنية، قد تلزم بها الرجل الملهوف على ما فاتته من الحوطة لنفسه حقاً، والنظر في يومه لغده، ومعنى الملهوف المظلم المضطر الذي يستثيت ويتحصر<sup>(٥٤)</sup>.

وما أقرب الحسرة المكنى عنها، في درجة تالية من الأسف، المعرض به في الجملة السابقة، بما يعنى بلاغين اثنين وتأكيدا ضعفاً وشكنتين، في هاتين الكتائبتين اللتين

رصد الأسباب فیدخلنا فی بحث الغناء وشاراته ومقاماته ودلالة الطرب على الفرح والترح معاً، لأن الطرب من الكلمات الضد، مع توجيه إلى معرفة أن أول من أتقن الغناء في المربية بعد طوبس، وهو ابن سريج، بدأ نالها ثم ثنى بالغناء هو أول من ضرب بالعود على الأغنية العربية بمكة، حين شاهد العود مع الصمغ الذين قلم بهم ابن الزهبر لإصلاح الكمية.

### تحليل بقية التتابع:

نقول بقية التتابع:

«تأكل إصبعك أسفاً، وتزفرد ريقك لهفاً، على مافانك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لغدك»<sup>(٥٥)</sup>.

تتكون هذه البقية من جملتين فعليتين بسيطتين مثبتتين، تلتحق بهما جملة فعلية ثالثة فرعية شارحة، قائمة على الصلة، تتلوها متحات من الجر والإضافة والعطف لا ينفك عنها، في الجر والإضافة، رمز للمخاطب، هو ضميره، في حال من الاتصال.

ويقع هذا الجزء بجملتيه الفعليتين الأولىين في أسلوب من البيان بليغ، غير بعيد عن التشبيه الذي حسم له الجزء الأول من هذا التتابع، إلا أن جواز هذا الأسلوب للحقيقة قائم، على خلاف التشبيه وضروب المجاز. وهذا الأسلوب الذي نقصده هو الكتابة أو التعريض. والتعبير بالكتابة أبليغ من الإرسال بأسلوب الحقيقة وحده، من حيث إنه لا يزيد للمنى المقصود التعبير عنه في ذاته، بل يجعله أبليغ وأؤكد<sup>(٥٦)</sup>.

وتتحقق هذه البيزة من البلاغ والتأكيد والشدة للمتلقي والمرسل معاً؛ فالصفة إذا جمع بها غير مصرح بذكرها، وغير مكشوف عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها، كان ذلك أقبحم لشأنها، وألطف لمكانها، وكذلك إثبات الصفة للشيء - كما يصرح عبد القاهر الجرجاني، «تثبت له، إذا لم تلقه إلى السامع صريحا، وجفت إليه من جانب التعريض، و الكتابة، والرمز، والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه»<sup>(٥٧)</sup>.

وانفترض أنها هنا بمعنى «عبد»، وثابتتهما «حى»، والحي أحد أسماء الله الحسنى وأحد صفاته. ويصبح الاسم العميق لأبى حيان هو «عبد الحى»، إذ لا معنى لزيادة الألف والنون، ولا معنى لأبى حيان.

إن النطق العشوائى للمكنية وأبى حيان، كذلك، لو ترائى بالرويد وبالهوادة، عند ألف المد المزيدة فى حيان، وخفف التشديد، لتخلقت كلمة «حياه» بفتحة على كل من الحاء، والياء، الممنودة، والحاء هو الخصب والمطر أيضا (٥٧).

ومجاورة العطف فى «حران» لمجموع المطر الذنوبى فى حيران وأبى حيان، وسيرب إلى السياق دائما كلمة بالية غير مقولة ستفرخ فى نسق من سبع، كان خصيصا للكهان يقال فى رباتهم القليلة إلى نبات العشب والكلا، وفى مكون مكائى لىس هو الوادى هنا بل هو الصحراء، أو هو البطحاء التى لىس فيها زرع ولا ماء، فما هى دار السلام بوجهها العربى، بل البريهى الدلىسى. والكلمة البالية غير المقولة هى «السراب»، بما يصرخ بطلب نهر أعلى غير قائم فى الأرض هو الكثر، ربما ارتفعت إليه كتابة الشعراء الذين تخدثوا عن العطف والظما والصدود والجوى جميعا، ولعله هو البنية العميقة كذلك للشبوب الذنوبى الذى لا تنفد مادته، والهيام المجنون الذى لا يلب له صدى، ولا تطفى غلته المدامة فى نوازع الشعر الحسى الغنائى فى غرض الغزل الملرئى الغفيف وغير الغفيف، وفى الحب الأفلاطونى (٥٨).

## ب - التابع الأدبى (الشعرى) الثانى:

أوت جعل أدبية (شعرية) إلى أبواب مبانة تختلف عن مهاجع السجع بصفة أساسية، هى للإغراب أقرب منها إلى الإفهام، ازدرعها أبو حيان، وكأنما فى أصغر كائنات الجرار المكسورة، أو أثلاث الشان القديمة المتيقة، فارتفعت دلالة متفاوتة مختلطة عجيبة. من هذه الجمل، هذا التابع الملغز، فى قوله لأبى الوفاء فى وصف الحديث الذى يريده أبو الوفاء منه: «أجهز دقه وبله إليك حتى تراه بسده وضاره، وأجلوه عليك حتى تلظه برذائه وإزاره» (٥٩).

لقد استخدم أبو حيان فى إنشاء هذا التابع الجانب الملهجور، غير المستقل من لغة المعجم، وهو الجانب الذى

تتابعنا على وجه من شبه التناظر فى النوع دون الإفصاح عن التضاد الدقيق الوثيق.

إن شبه التناظر نفسه وعدم الإفصاح عن التضاد الدقيق لما بقوى الوظيفة الشعرية بالمحاكاة، فى التعارض النوعى مع الجملة الخطائية، التى تكثر فيها الكلمات المتخالفة، لتؤثل الصراع الداخلى، والجدل المحقق للبرهان، لا التسليم والمصادرة.

## قراءة الدلالة فى هذا التابع:

لعل ما يجتمع للذهن، للوهلة الأولى هو جنوح هذا التابع بمقولاته إلى فضاء الجمل المتناظرة التى تخلص إلى معنى واحد سلف أن أشرنا إليه فى الجزء الخطائى عن خسارة مخالف الناصح والصدىق، والمالم، والمجرب والبصير، فى الماحلة وربما فى الآجلة. لكن ملاقة السياق لا تتبنى وفق هذا التناظر السوى، بل لابد من نظرة مدققة، ومتعمقة لتستوعب وحدة أضداد، من خلال رموس شارات مبهمة قد تراء صوتية، وقد تكون رازمة، إيمائية، تكتئ عن معان خفية.

وأول ما يمكن أن نتجه إليه هو هذا التجاور الصوتى الحديث، دون أداة عطف، فى الصفتين «حران»، و«حيران»، وفى الكنية المنادة فى «أبا أحيان» إن حران تعنى عطشان فى دلالة معجمية واضحة. و«حيران المشتقة من «حار» تحتوى فى جدول مادتها، إلى جانب مفردتها، مذكول الحيرة فله، على كلمة «الحائرة»، والحاثر هو مجتمع الماء وحوض يسبب إليه مسيل ماء المطر (٥٥). إلا أن معنى حيران الدال على الحيرة، ما يقتضا يرفع رايته على السياق، وإن وقع على أعراف من مسيل ماء المطر، بأحرف فيه، وإطلااله المستمر على مادته اللغوية بتفرعاتها فى المعجم، وتفرعها فى السياق.

وستقول المفردة «حيان» كلمتها الحاسمة فى هذا الصدد، إذا وضعنا فى حسابنا أن النون، كشأها فى كل الأسماء، إذا وقعت آخرًا بعد ألف تقدمها أكثر من حرفين، حكم عليها بالزيادة (٦٠). وقد سبق أن أوضحنا كذلك أن الاسم فى «حيان» مزيد بالألف والنون.

وبعودة الكلمة إلى أصلها، وهو «حى»، ستقابل الحوار الأرضى السماوى تقوده الكلمتان معا: أولاهما «أبو»،



لقد دلف أبو حيان إلى هذا التشابح بالعقل المفارق للكلمة الشائعة أيا كانت، وهو يتحرى اللفظة الحقيقية المعنوية المحسوسة للقول، قبل أن يتخلى إلى المفردة المعانة ليستعيرها من حقلها، ليأخذ إليها من ميدان استخدامها الطبيعي للتوضيح، بعد أن يبحث لها عن قرينة تصلح لأن ترفرف عليها لتعلنها لأصلها، وتوحي إلى مجازها المؤقت أو الملازم، في اكتناز القضاء، والمحبوحة والبراح الربح والسعة، لنشيدان خامة الشعر أو حالة من الشعر.

وهو في السلوك الأول لا يقف بعيدا عن القصد العظيم الذي روضه رائد القرن الرابع الهجري في ميدان الصوت وفي الدأب التطبيقي فيه: أبو الفتح عثمان بن جني، في نظره الشاقب في أصول الألفاظ والفوس وراء مظاهرها كصنعه «رفع عقيرته» وملاحظته أنه لا يجد اجتماعا فيها بين معنى الصوت وحروف (ع. ق. ر)، وجلاله قصتها: في أن رجلا عقرت رجله فرغمها وضعها على الأخرى، وأنشأ يصرخ، فقال الناس: رفع عقيرته<sup>(٦٠)</sup>.

### التحليل الصوتي للجزء الأول من هذا التتابع:

يتألف هذا الجزء في فعل «أجهز» من مقطع متحرك قصير تمثله الهززة المضسومة وهي صوت حلقى ساكن (ليس من أصوات اللين) كما أنه شديد ويعد عن الجهر والههمس ومخرجه من المزمار<sup>(٦١)</sup>.

ويجتمع للفعل مقطع ثل مغلق مكون من الجهم والهاء يتباين التلفظ به في فونيم الجهم وفق نطقها: فجهم مجرود القرآن الكريم صوت مجهور قليل الشدة، يصدر عن وسط الحنك، وجهم القاهرةين غير محطشة، وهي صوت ساكن شديد، يتولد من أقصى الحنك، والجهم المصرية المبجلة بحرف الدال في لهجة أبناء بعض محافظات صعيد مصر، وهي صوت شديد ساكن، يجاوز وسط الحنك إلى الأمام، ثم الجهم الشامية المنقرية (أحيانا) وهي مفرقة في التعطيش، قريبة من الشين، لها صفة الرخاوة وتغد من وسط الحنك<sup>(٦٢)</sup>.

وصوت الهاء يعد صوت التنفس الصفر، ويشتت بحمره الطليق في الفم، ومخرجه من المزمار، وصفة هذا الصوت الههمس، إلا أنه يجهز به أحيانا فيرقى إلى درجة أحد

نهمله الآن لاختلاف البيئة لدينا عن تقاليدها في عصر أبي حيان، إنه استدرج بهذا الجانب المعجمي المهمل البنية المعنوية الشائعة إلى قلاع القديم وحصونه ومراعيه فاتخذ بجداره مع روح الشعر الموحية، وإن أفقدنا بصفة مبدئية، وجها من الدلالة.

بدأ أبو حيان في سطر غير قريب من سطور اللفظة الشائعة، اختراق الشارات غير المسؤولة له مراده، بكلمة «مريغ» الحركة اللثغ، لدلال ولانقاذ درجة من مناعة الطفولة، التي تكثر فيها الإراغة (الإرادة) دون الاستلاب القهري، لدفع صكوك الغرابة، «ومريغ» هي، كما لاحظنا، لغة في مريد، لم يهر من أصلها إلا في حرفها الأخير.

ولقد نبى بكلمة مفارقة للغة المستعملة في مصطلحها الشائع، بما يلزم محقق النص بوضع الشرح قربها أو يهبط به إلى هامش التحقيق لفائدة القارئ الحديث. والكلمة هي «غاط» بمعنى مغط، أي ساتر، وكان بإمكانه أن ينفذ إلى الغرابة بكلمة «مغط» لو كان يقصد إلى إفادة أبي الوفاء إفادة الناقل الأمين، الحرفي أو النسخ البريء فقط، لكنه أراد إلى تجلية الوجوه المستورة للكلمة الواحدة، حين يستلها للكتابة دون أن يعتمد عن حروفها الهجائية كثيرا، للدروس على الشائع، وللدخول إلى مخدع اللغة الأدبية، بأصل من لسان مغرب، مدخلا شعريا وثيقا، وصحيحا، محسا نبشاة الألفاظ، وحالا على حسن استقبالها.

وإنه بهذا المسلك ليكد ليبهر أبا الوفاء؛ فانتشال الاشتقاق الدقيق لاسم فاعل يدل على مجرد وضع الخطاء برفق أو إتاحت دون التعطية المقورة بالتشديد، وهي التخبيطة الطامة، العامة، سيدفع العقل الثبات من شروده الغالب إلى بؤرة جامعة لامة قد تنشئ على مدلول حقيقي، ربما يؤدي إلى ثغرة ممكنة محيلة إلى نشأة اللغة، لا إلى هذا الضلال المصرفي المستكين إلى دول بصيلة قصية لا تقود إلا إلى مندولات أبعد، ربما هي من الدرجة الثالثة أو العاشرة في جدول الدلالة، وهي كضيف الضيف المزعوم في «بخللاء» الجاحظ، وضيف الضيف هذا هو الطغفيلي القادم إلى الوليمة، باستبشار دون أن يكون أصيلا عليها، بل أقبل يتمطى به ضيف آخر، تطوع بدعواه، حين قابله في الطريق.

أصوات اللين<sup>(٦٣)</sup>. وتلاحظ أن الباء ارتكن إلى هذا الصوت مرارا في التابع لاستحداث الشعية الصوتية.

ويتحرك هذا الصوت بعد قرأه في حالة السكون ليزداد كمية ويستقل بمقطع قصير تلمزه الكسرة. ويستأنف التالي الصوتي أداءه بحرف الزاي وهو ينسب إلى الرخاوة والجهر معا، فهو في سلاطة أصوات الصغير. ويزداد هذا الصوت مدة بتشكيله بالضممة فتوجهه بحركتها لتستنفذ به مقطعا متحركا قصيرا آخر؛ حيث لا تسمح بوقفة لعدم تمام الغائدة بالفعل والفاعل المستر وحدهما قبل أن يلتحقا بالمفعول.

ونستطيع القول إن الكلمة الأولى «أجهزة» اندرجت في نثال صوتي نحن نصفه هكذا: هو مقطع متحرك قصير، يتلوه مقطع مغلق يعقبه مقطع متحرك قصير، يليه مقطع متحرك قصير بنسبة معقولة، هي مقطع مغلق واحد لكل ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة.

وتتكون الكلمة التالية، وهي «دقة» من «دق» وإعرابها مفعول به والهاء ضمير مضاف إليه، من صوت الدال وهو صوت شديد مجهور انفجاري، يراد قلقلته وينشئ مع القاف الساكنة المقلقة أيضا ثاني مقطع مغلق بنسبة معقولة كذلك.

وتكرر القاف لتلتحق بالهاء بوصفها الصوتي الذي سبق شرحه لتكون كل منهما مقطعا قصيرا متحركا. وليرسم الفتاى إلى هذا الحد للكلمتين عددا من المقاطع القصيرة المحركة والمقلقة، نذكرها: هي مقطع قصير متحرك، يليه مقطع مغلق فمقطعان قصيران متحركان، فمقطع مغلق، فمقطع قصير متحرك فمقطع قصير. وتشير الزيادة إلى مقطع مغلق وفد مع الكلمة الثانية في أولها، بنسبة الواحد إلى مقطعين قصيرين متحركين. وبمسافة بين المقطعين المقلقين تقدر بمقطعين متحركين قصيرين أحدهما قزاه الهاء، وهي صوت متزاح بين الهمس والجهر، ويقترب من أصوات اللين كما قلنا، وثاني المقطعين عماده الزاي، وهي أحد أصوات الصغير وينسب إلى الرخاوة والجهر معا دون الهمس والشدّة. وسنلاحظ ضيق المسافة بين المقاطع القصيرة المتحركة والمقطع المغلق، مما يقلل من فرص التجاوز بالصوت.

وتتكون الكلمة الثالثة وهي «وجل» من مفردات هي حصر عطف هو الواو، واسم هو «جل» معطوف على

منصوب، وضمير متصل مضاف هو الهاء الدالة على الغائب، والواو هي صوت ساكن شبيه بحرف اللين ومخرجها أقصى اللسان وتجيى مع حرف اللين القصير، وهو الفتحة، مقطعا متحركا قصيرا، وتتلوها الجيم بخصائصها التي كتبناها. وهي تنشئ مع اللام مقطعا مغلقا بعد الثالث في فضاء كلمات ثلاث متتالية بمعدل مقطع مغلق في كل كلمة. ويفصل هذا المقطع المغلق عن سابقه المغلق، كذلك ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة تقوم على القاف والهاء والواو بخصائص كل منها السالفة.

وقد سبق أن عرفنا من خصائص اللام الجهر والتوسط بين الشدة والرخاوة، وأنها أوسع الأصوات استخداما في العربية. واللام هنا مرفقة؛ إذ تسبقها كسرة الجيم. على أنها تكرر وتضبط بالفتحة ليكمل لها مقطع متحرك تال قصير. وستلوا الهاء بالخصائص الصوتية التي كتبناها للهاء لتؤلف بالضممة مقطعا متحركا قصيرا كذلك، يوازي الهاء السالفة في كلمة «دقه» لتتواءم للكلام والكتابة وللتوسع في الصوت.

وتألف شبه جملة «إليك»، وهي حرف جر وضمير الخطاب المتصل، من بضعة أصوات متنوعة الخصائص، أيما على شرح نفوذها، وهي تدرج في مقطع قصير متحرك هو الهمزة المكسورة، يليه مقطع مغلق يتألف من حرف متحرك هو اللام وحرفين تالين يلزم كل منهما السكون في حالتي اللام، والكاف الموقوف عليها.

وهذا المقطع المغلق هو الرابع في عدد من الكلمات أربع، فالمعهود في القراءة العربية هو الوقوف في آخره الجمل بالسكون ولو كانت غير مقيدة به، إلا في تلاوة القرآن أحيانا عند خاصة من القارئين.

وسنلاحظ خلو هذا التابع من المقاطع المتحركة الطويلة التي تأتى إلى ألف المد أو أى من الواو والياء المدودتين، وإن استعاض الباء بالهاء القريبة من حروف اللين عن هذه الحروف مرتين، وتواصل بالواو والياء الشبهتين بحرفيهما اللين كذلك.

والخلو من المقاطع المفتوحة الطويلة لفضاء ما محدود من القول أو الكتابة لا يزعج العربية كثيرا؛ فهي محبة

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف	العلقة
أَجْهْ زَدَقْ وَجَلْ	فول متفعّلن متفعّلن	المتقارب الرجز الرجز	القبض الخبين الخبين	القصر
إليك	فول	هي ضرب نظر من بحر الرجز		

إنه من السداد أن يأخذنا هذا الجزء من التتابع من صاخلت أفتان ومن مجامع قلوبنا إلى كل من القياسيين المروضيين المتوغلين فينا، وهما فعول ومتفعّلن وهما الموافقان للأوتاد والأسباب في كلمات هذا الجزء من التتابع، ففصوص وراهما بالقدر ذاته الذي تنهياً به ونحن نخلو إلى قطعة من الشعر الحديث الحر يؤلفها بحر مخرج من بحرهن، فتسلح بإحساس برر فينا عن ذي قبل، ونبت التشوف الذي تتطلع به إلى شاطئ كل بحر على حدة، ونصفي إلى كل جرس، فتحقق وقفة نذهب بنا مع النثر إلى بعيد.

#### مقطعية الجزء الثاني من التتابع ووزنه:

إذا نظرنا البحث في دلالة هذا التتابع إلى حين، كي نمسك بظاهرة الوزن ومدى اتساعه عما اجتذبه من حيز، فنستقف على كلمات الجملة التالية بدلية ونقول: «حتى تراه بسده وغباراه». وسيتبين لنا - بداية - أن المقاطع المفتوحة الطويلة عرفت مزارها إلى ثلثي هذه الجملة، ربما لتعرض نقصها في سابقتها.

وليحل التوازن في مجموع الجمليتين، نضيف إلى البيان أن الجزء من التفعيلة الذي يسمى السبب الخفيف ونسأوى بميماره وزن المقطع المغلق والمقطع المفتوح الطويل في الكلمة، لا يعطينا دلالة زمنية، كمية دقيقة، فألف المد أو الواو الممدودة أو الياء الممدودة تهد في مدة الصوت وكميته على تلكما اللتين يستحوذ عليهما السكون وحده في آخر المقطع المغلق، وهذه أداة الوزنتين بالقياس المروضي وحده، دون المادتين بالصوت<sup>(٦٦)</sup>. وسنلاحظ أن نسبة المقاطع المفتوحة الطويلة التي انفرجت بها ثلاث كلمات غير متتالية

للمقاطع المغلقة، خلاف لغات أخرى لها طبيعة من المقاطع المفتوحة الطويلة كما هو الحال في اللغة اليابانية على سبيل المثال، وعلامة عليها لفظ العاصمة «طوكيو»، أو مدينة «هوزوشما».

ومن الواضح أن أبا حيان يتهج من لفتنا في فضاء يمثل لها، غير متسع من السياق، سنن تدرجها عبر القرون من المقاطع المفتوحة الطويلة إلى المقاطع المغلقة، بإحرازه هدفين أسلوبيين في مساحة صعبة ضيقة من ساحة واحدة وفي مدة وجيزة، أخبرنا عن حسابها بالأسابيع لا بالأشهر<sup>(٦٧)</sup>.

إن أريحيته الموسيقية إذ غادرته دون احتلال فضاء فضفاض من المقاطع المفتوحة الطويلة بهذا التتابع، جرى العرف على أنها مسولة للبناء والترنم في جنس الشعر وقد تأتي بتقيقض من الهدف المرجو إذا زادت، فإنها لم تقرر به، بل أفسحت له في عروض الخليل بن أحمد القراهيدي متطلقاً إلى الوزن لا يوافق عليه مقنن كأرسطو أن يصير حليف النثر لشدة تكلفه به، ولأن الوزن راية على الشعر وحده<sup>(٦٨)</sup>.

دخل أبو حيان ببداية هذا التتابع مدخلا إلى القبض بقصد أو بغير قصد وتوزعت أوتاد التتابع وأسبابه بمقتضاه على تفعيلة أحد البحور المروضية الصافية في أوله وهي تفعيلة البحر المتقارب (ذى الأوتاد المتقاربة)، بعد أن خضعت التفعيلة لزحاف القبض؛ فهي «فعول» بحذف الخامس الساكن.

لقد وقع باقى هذا التتابع لنصيب من تفعيلات محورة من ثلاث وحدات من بحر صاف آخر عد عطية للشعراء القدماء وللشعراء الجدد في أوله على السواء، لطواعية هذا البحر للعلل وللزحاف بما يقرنه بوقع الخطوات وعزيمات المهادنة الثالمة وسير الحياة الميام، شأنه في ذلك شأن البحر الآبائي اليوناني الذي أنشئت عليه التراجيدين. وبحرنا هو بحر الرجز.

وبين الجدول التالي تقطيع الجزء الأول من هذا التتابع والتفعيلة التي قيس عليها التقطيع والبحر المروضي، وما دخل على التفعيلة من الزحاف أو اللعل:

السجع إلى عهدة من الوزن الشعري القائم على كلمات تدل بموسيقاها إلى قياس عروض وافد عليها وإلى ما توحد سلفاً مع بنية من هذا القياس دون زيادة أو نقصان، كما في «غباريه» على سبيل التقريب، التي تصح بتماها لوزن متفاعلين (٢٧).

ولم يشعروا أبو حيان في صنيعة بالتزوير، على الرغم من أن أرسطو ألحق إخراج النثر إلى وزن الشعر بالاعتلاق، وعدم الإقاع، لأن السلطة لإفعال النثر في رأيهِ هي للنبرة أي الإيقاع rythme على ألا تكون النبرة كذلك محققة، فلا تراخي بدقة بالغة، حين رأى الشعر وحده الخلق بالوزن Mètre وقد كان يتكلم عن النثر لغة للخطابة وهذا عذره.

ويسعد أبو حيان عن تفكه بالوزن بالعودة إلى جادة أسلوبه النثري في التتابع في جزئه الأطول والأخير؛ حيث يقول: «وأجلوه عليك حتى تلحظه بردائه وزارده، وبذلك يعمل بكلام أرسطو بأخذه بالروابط - فيما يبدو - فمعادلة كلمات هذا الجزء بتفعيلات تدل بحرف عروضي بعينه، إن استقامت في أولها لتفعيلة من وحدات بحر الهزج هي «مفاعيل» أو هي للوافر بعد تسكين خامس مفاعلتين عقب إدخال زحاف المعصب، ثم انصلحت كلمات الجملة بعد ذلك لتفعيلة من قياس بحر الرجز مخبونة هي متفعِلن، فإن التقطيع على هذه الشاكلة تلقاء بحور مختلفة متفاوتة سيتغير في آخر المطاف إلى أوزان النثر التي سبق أن أشار إليها جوردان فيما نقله رولان بارت عن اختلاف معادلاتي النثر والشعر، وفي أن تلك المعادلة التي للنثر حاصلها هو ناقص الشارات الرامزة إلى أوزان الشعر.

#### دلالة التابع السالف:

لا مرية في أن أبا حيان حين أجرى النغمة في أوصال أنموذج من البيان هو للكتابة، من طبيعته أنه أكد وأبلغ وأشد في وصوله إلى النفس، يساب من الرمز أوثق في البلوغ من الحقيقة، فإنه عمد إلى مورفيمات «كلمات» تحقق وحدة أضداد بين تسليم فطري به وامتلاك هو مضرب عنه إلى أجل، لا يخرج كثيراً عن مكايل التجارة كما تم عنها كلمات «أجهز، وتره، وأجلوه» التي ظهرت كما لو كانت تدغم الحى بميت يرام تفسيره بيده، وتكفيتها بهما، وتجهيزه

هي حرف وفعل واسم وأقامت على الألف الممدودة كلها قد بلغت ثلاثة مقاطع بالقياس إلى مقطعين متلفين اثنين وتمة مقاطع متحركة، قوام كل منها حرف صامت، مشكول بحركة لين قصيرة تؤلف باختلافها مع غيرها أضداد متعاضدة. وإنه ليتمكن أن نجد تطوراً لهذه الجملة من سالفها التي أعطت أطول من شطر لا يرد لبحر متجانس.

إن جملتنا تجانست فجادت بشطر ناضج على وزن بحر معروف متمكن من الملكة العربية، هو الكامل الذي اكتسب اسمه من تكامل حركاته التي تتم الثلاثين حركة، وستقع بداية جملتنا هذه لتفعيلة من وحدات هذا البحر دخل عليها زحاف الإضمار، فهي متفاعِلن بتسكين الثاني المتحرك.

وستقاضي تفعيلتان سالتان من بين تفعيلات هذا البحر هما متفاعِلن متفاعِلن حشو الجملة وعجزها. ويمثل الجدول التالي تقاطيع الجملة والتفعيلة التي تعادل كل تقطيع، والبحر الذي تتبعه، ولون الزحاف الذي دخل على التفعيلة:

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف
حتى ترى	متفاعِلن	الكامل	الإضمار
هـ يسدّه	متفاعِلن	الكامل	—
وغباريه	متفاعِلن	الكامل	—

إن أبا حيان يبرهن مرة على أنه حين يخرج من أبواب أساطين النثر وأعلامه، من أمثال عبد الحميد وأبي عثمان الجاحظ وابن المقفع وابن العميد، فإنما ليحل ضيقاً لا على تلميذ الخليل بن أحمد، الأخفش، ليتقاضي متدركه، بل ليقنق باب الخليل، في ثلاثة خيام من رباطات ذات أوتاد وأسباب لأوزان صافية متجاوبة مع عروض معانٍ من النثر ذات صلة بيت الوير، هذه الأوزان هي للمتقارب الذي تتقارب أوتاده، ثم للرجز كثير الزحافات والمعلل والكامل الذي قصده أبو حيان كذلك بكلمات مفصحة مترسلة ليفرج به كرب الحديث (حتى تره/ يسدّه/ وغباريه/ ..). ولقد اخترم أبو حيان كذلك تقليد النثر الذي ربما كان العمدة فيه هو

قمائش القمط الذي انحدر إليه وهو طفل ولید حران حيران  
أبا حيان، ما حكت جلده مثل ظفروه.

### ٣ - الجملة الإفهامية:

يقول أبو حيان:

«لها الرجل قولك هذا كان يسلّم لو كان الإنشاء  
والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل  
والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة» (٦٩).

والمؤامرة هنا ما يحتاج إليه ولي الأمر من استشعار  
واستدعاء توقيع (٧٠).

وكلام أبي حيان في هذا التشابح محمول على  
الحقيقة، لم يقرر بكناية أو استعارة أو تجنيس أو تسجيّع أو  
تورية. وهو داعية إلى التوسط بين مخيلة الدولة وعقلها العاد،  
ذلك في زحزحة محاسب عن غلوه في مجادلة وصف فيها  
الحساب بأنه «سلة الخبز» كما صرح بأن المملكة العريضة  
الواسعة قد تكفى بكتات إنشاء واحد، وتحتاج إلى مائة  
كتاب حساب، حين كان الولوع بالجدل لا يزال موصولاً  
بين أصحاب الإيجاز وغلاة الإطناب، وكان صدى قوله  
جمفر بن يحيى لكتابه مازل متسلطاً على الأذهان: «إن  
قدرتم أن تجملوا كتبكم توقيعات فافعلوا». وماروى عنه في  
أعقابها مع بقاء حماسة للإيجاز: «متى كان الإيجاز أبلغ  
كان الإكثار عيباً، ومتى كانت الكناية في موضع الإكثار  
كان الإيجاز تقصيراً»، ثم ما سار عليه المنهج من التفرع على  
المكتوب إليهم الرسائل أنفسهم، فالعرب أبناء، يفهمون المراد  
بالإشارة والوحى، وبنو إسرائيل يطول الشرح لهم والتكرار،  
كما يلاحظ مديم القراءة في الخطاب المنزل إليهم في سور  
القرآن الكريم، وإنه ليستحب في الرسائل الجاهلية الضرائب  
الإشباع، وأن يمد القول وأن يؤكد (٧١).

إن كلمات جملتنا الإفهامية هذه قيست للتوازن  
بحساب ممانيتها، ولقد انتظمت على قواعد النحو وحده  
لفرض من الإفهام، لا الحاجة، فأفرزت قسمة عادلة شبه  
محصة ومروقة لوطاقتها ودعواها. وداعيتها محاكاة المدالة  
النشودة بين الديوانين؛ ديوان الإنشاء وديوان الخراج الذي  
ظفر بشبه جملة ذات علامات لغوية موطأة لمنشآت، مرتبة  
حسب مكانة كل منهما، أو لتوابع دواوين كانت تشد أزرها،

لدفنه، في جو من كلمة جيمية المبدأ، مسموعة أيضاً في  
التشابع لكنها غير مقولة، تقترح أن تكون هي «جنازة»،  
والجنازة في المعجم هي الميت أيضاً، وبالكسر السرير مع الميت  
وكل ما نفل على قوم واغتموا به (٦٨).

وإخال أبا حيان، وقد جعل الحديث دولة في تضييسه  
بين المخاطب أبي الوفاء نفسه أو ضميره في كاف المخاطب  
في شبه جملة «إليك» وبين الحديث نفسه في ضمير الغائب  
الذي تظهره كلمات متنايزة متضادة مثل «دقه، وجله،  
وسده، وغباره»، وجرد البيان من ذكر ذاته أو الضمير المحيل  
إليه هو، فقد حنى الكثير والكثير.

وما عناء أبو حيان يتوقف على فهمنا مرموزات  
الكنائيات الثلاث التي لا تزال نحاول لإيلافها لدلالة واحدة  
وجبهة مرجعية، تحيل إلى حقل واحد قد يشي به ضمير  
الغائب. غير الدائل على انقلاب حاسم يغير الفهم العام  
المعطى بين السطور من الكناية الأولى إلى الثانية، أو الثالثة،  
هذا التغير الذي من المجهوم أن يسطرطله ويمد سرادقه لو  
أريد حقن الملتقى بذكاء جديد مضاف آخر، لخلاف طراً  
لأذكاء النفع الجديد الوليد. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء مرتع  
للهمير أو مرعى معترض عده أبو الوفاء كنزاً وأثر ألا يثوب به  
أبو حيان، وفضل أبو حيان أن يروى فيه بخسران مبین، حذر  
نفسه منه من قبل، وأثر أبناء جنسه في مخالفة الناصح  
والصديق والعالم الرشيد والمجرب البصير. لكنه الخسران العائد  
كذلك بالنفع على عاجله وآجله، فهو يسوق به ما كنز من  
إبل صغيرة «دقه» لم تبلغ السن وأخرى كبيرة سنة «جله»  
بمعنى جليلة لكي يراها سائلها وسائقها الجديد أبو الوفاء  
يسدها (بكسر السين) أى بصحبها وبمعتليها الغبار،  
وليجود قطعائها كافة على حالتها، ما أكسى بردها، وما تأزر  
بأزار، بما يحقق به أبو حيان استكمال توق سابق لإجلاله  
حطام الدنيا منه، في حشرة شعيرة جنازته من صراع  
أرضى سماوى؛ إذا كان شقه الأول مذكوراً وهو هذا المال  
المهجور المتنازل عنه، فإن الشق الثاني السماوى هو لامحالة  
جناح الهواء الذى سيرته بشقة فى خلاء تام مطبق، لا قلاذ  
فيه، ولا مخوقة، ولا ما أكلها السبع، مما كان يحافظ عليه  
المالك القديم. وسيخرج من الدنيا كما أقبل إليها صفر  
اليتين والقدمين، أزرق الوجه، إلا من أكفان لعلها من

أو لاتيني، يخلو في ميراثه الفرنسي الآن من نائب فاعل باسمه ورتبته. وتختلف صياغة التصاريح التي تنشئ في جملة صيغة المبني للمجهول عن سيرتها العربية، فلا نائب فاعل في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، وإن المبتدأ هو الفاعل أيضاً في الجملة التي هي أبداً في حالتها الإخبارية اسمية، لتعرف البنائة الفعلية في أولها، ولا نرمى إلى صيغة الأمر هنا<sup>(٧٢)</sup>.

### تفكيك الجملة لحدود الأدبية:

إننا سزدورج هذه الجملة ازدراعاً صوتياً جديداً لحدود الأدبية لتجرب بطاقتها وزرعاتها الخفية والنوى في أوضاع عن المحاق الذي تحرفت إليه. فسنعتمد إذن إلى تحريك مركز للصوت وهو المنادى وصفته، في جملتها «أيها الرجل» إلى اسم الإشارة الغنى بالصوت (وهو أداة الإيحاء إلى المذكر المفرد القريب «هنا») لنحصل على طاقة صوتية مخزونة مقلدها ثلاثة أصوات شبيهة بحروف اللين في طولها وجهرها، تزداد هذه الأصوات بالمقنطين الطويلين المفتوحين في اسم الإشارة المذكور دون مساس بالسماوات النحوية المعربة عن الجملة، فأقوى ستأخر على وقوعها منادى، سبنا على الضم، والهاء ستحافظ على معطها حرف تنبيه، وستمسك «الرجل» بإعرابه صفة للمنادى، ويرفعه لأنه تابع لمبنى على الضم، وإن كان المنادى وصفته سينتازلان عن الصدارة للمبتدأ الثاني «قولك» وسيصيران جملة اعتراض مكينة.

ستقلب جملتنا الإنهامية الطويلة، إذن، إلى تتال كثنائي له هذه الصورة الجديدة: «قولك هذا... أيها الرجل... كان يسلم لو كان الإنشاء والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرات».

مازالت جملتنا كما هي تقريرة، تذهب إلى «ترابها» الإقهامي، وإلى حقولها المرجعية العلمية العملية الرياضية، بفرانها ونزاهها، لا لخصرات منشأة جديدة لم تطرأ، كنا سنحكم بأنها أقيمت لو اتسقت للأطب في أشكالها المعلومة، من ملحمة أو مسرحية، أو قصيدة أو رواية أو قصة، نهجس بانفعال يقوى به سجع أو جناس أو يومى به كتابة أو استمارة أو تشبيه من منظومتى البيان واليدبع.

مثل باب العين والمؤامرات، بشرحه الذي أسلفناه، ويختص بما يقع للوالى من حاجة الدولة عن طريقه إلى الاستشارة واستدعاء التوقيع.

إن تقديم الإنشاء وجملة اسماً للفعل الناسخ وهو فعل «كان» لا يمنحه أولية حقيقية، فقد رتبته أبو حيان، يوعى أو بدون وعى، خالياً من «رتبته» وهي «الصناعة» وجملة بعضاً من كل، وهذا الكل هو صناعة الحساب وملحقاته، حين مهر هذه الصناعة بربتها «صناعة الحساب» فدللت على عصبيتها و«بعضية» الإنشاء منها، بحرف الجر «من» الذي كسب الإنشاء والتحرير والبلاغة صفة الجر، على الرغم من أن الذي يلي هذا الحرف من الأسماء، وهو صناعة الحساب، هو المجرور من الوجهة الإعرابية المحسولة دائماً على أنها المنوعة.

### الجملة الإفهامية والسلامة اللغوية النحوية:

إن الجملة الإفهامية هذه، على الرغم من حذوها إلى المعنى، وخطوطها الحثيث إليه، لم تنهوا ولم تتبدل، كما لم تعتمد عن الأجدية العربية إلى العجمة، فلا تجد أثارة ما تثل على أنها صدرت عن فم مهجن، أو عوى اللسان أو مزدوج، يهصد نطق الصوت الحلقى المهوس «الحاء» كالهاء ولا يفلط فيكبه بها، بالهاء بل يلعب عنه إلى غيره.

وهذه كانت طريقة زباد الأعجم الذي كان لا يقال له زباد الأصفع مطلقاً، وكان يدعو الحمار «الهمار» حتى إذا انبرى ليكنبه انضبط ليحرره بحروف الحمار حمزاً صريحاً صحيحاً<sup>(٧٣)</sup>.

إننا نشهد أبا حيان يستكثر من يرهان الحاء للقصاحة، فيوردنا في ثلاث كلمات هي بترتيبها «التحرير والحساب والتحصيل». إن القصاحة كذلك تتفق (للكاف والباء) في كلمتيه «قولك والبلاغة»؛ فالحرفان عريان فصيحان من حروف المعجم، فللكاف الفارسية رسم آخر يزودها بكتف زائدة تقع على هذه الشاكلة «ك» وتطق كالجيم القاهرة، وتكمل نقاط ثلاث الباء الفارسية (ب).

إن وجود الفعل المبني للمجهول بتغييره الطفيف من حركة المضارع فوق لاه من الكسر إلى الفتح واستتار ثقب فاعل باسمه علامة على السلامة من الإيهال في نحو يوناني

## الهوامش

- (١) أبو حيان التوحيدي: كتاب الإصغاء والمؤانسة. لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٥٣ ص. ق.
- (٢) Pierre Guiraud, La Stylistique, Presses Universitaires De France, 1975, P. 7.
- (٣) Ibid, p. 120.
- (٤) A. J. Greimas, Essais De Semiotique Poétique Zilber Berg, la Roussee Paris, p. 142.
- (٥) بهاء الدين عبد الله بن عقيل - شرح ابن عقيل - مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٤٠.
- (٦) الإمام أبو محمد عبد الله بن هشام: معنى اللبيب، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ج ٢، ص ٢٧٤ وما بعدها.
- (٧) الإصغاء والمؤانسة، مصغر سابق ص ٨.
- (٨) د.ر. بلاشوف: تاريخ الأدب العربي، ت: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ ص ٨٧٦ - ٨٨١.
- (٩) Shirley F. Stason: Literary Theories In Praxis, University of pennsylvania Press, United States of America, 1987, p. 160.
- (١٠) الإصغاء والمؤانسة، ص ١.
- (١١) انظر عن وحدة الأضداد والضماد في وصفه بأنه القوة الحركية ومصنوع تطور الأشياء . م. روزنتال - ب يوشين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة بيروت ط ١٩٨٥، ص ٧٨١.
- (١٢) راجع في البنية الممثلة لفن المطابقة: خطبة الوداع التي كان لها أثر عميق في أسلوب الخطباء وكتاب الرسائل في القرون الإسلامية التالية، وتجد أسلوب الشرط في الجملة الآتية: «فمن كانت عنده أمانة فليردها إلى من أتمنت عليها»، كما نرصد استخدام الفصل «أما بعد» مرتين. ابن هشام، مختصر سيرة ابن هشام، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٩٧ وما بعدها.
- (١٣) Julia Kristeva. Le Langage cet inconnu, Ed. du Seuil, 1981. p. 253.
- (١٤) Roland Barthes: Le degré zero de l'écriture, Points, Seuil, Paris, 1972. pp. 18-24.
- (١٥) الإصغاء والمؤانسة، ص ١.
- (١٦) انظر في العلاقات:
- (١٧) انظر لوراد روكه الراجعية على عصر الواحد في المثلث وفي اللادة، وفي المثل وفي المثلث وفي المقطرة، ونسب فلسفة الراجعية بمصر ضيق في فضاء متعدد السمات في كل حجرة متخصص ما في فرع من فروع العلم.
- (١٨) William James. Le Pragmatisme Science de L'Homme, Paris, 1968. p.p.53-55.
- (١٩) الإصغاء والمؤانسة ص ٢ وما بعدها.
- (٢٠) أبر ملال المسكري كتاب الصناعيين. دار الكتب العلمية. بيروت، ط ٢ سنة ١٩٨٤، راجع الفصل الثاني فيما يحتاج إليه الكاتب إلى ارتسامه وامتلاكه في مكتبته، ص ١٧١.
- (٢١) Semiotique L'école de Paris. Par C.Calame et M. Ginasca. Classiques Hachette Paris 1982.p.8.
- (٢٢) الإصغاء والمؤانسة، ص ٢ وما بعدها.
- (٢٣) أحمد بن محمد بن علي الفيومي القرطبي: المصباح المنير - مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧.
- (٢٤) معنى اللبيب. ج ٢، ص ٣٩٤.
- (٢٥) أبو الملاء القرطبي: رسالة الغفران تحقيق: محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت، ص ١٢٨.
- (٢٦) حول استثمار نظرية خوسكي عن التوليدية في نقد النص الأدبي انظر:
- (٢٧) Aspects d'une Théorie Generative du Texte poétique. par Teun A. Van Dijk. essais de sémiotique Poétique, la Roussee Paris, 1972, p.p. 180 - 200.
- (٢٨) راجع نوعي معاني التنوع في النظم ودراسة حقائقها الجرجاني على ذلك باستحضار لفظ الجلالة «الله» بدل «ياك» في إعرابه فاختار القرآن. الإسلام حقائقها الجرجاني: دلائل الإحسان، مكتبة وسطية صبيح، القاهرة ط ١٩٦٠، ص ٢٨٥ وما بعدها.
- (٢٩) يقول أبو ملال المسكري في معنى المقطوع والمخلول: هو أنك إذا ابتدأت مخاطبة ثم لم تنته إلى موضع التخصيص بما عقدت عليه كلامك سمي الكلام مقفوداً أو إذا شرحت المسرور وأنت عن الفرض المنزوع إليه سمي الكلام معولاً. كتاب الصناعيين المكتبة والشرع، ص ٥٠٠.
- (٣٠) فيكتور سير نوب: التحليل النفسي للولادة، ت: نواز شافعي، المؤسسة الجامعية، لبنان، ١٩٨٠، ص ٣٨.
- (٣١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن كنية: الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٤.
- (٣٢) انظر: سليم الطر: الموسوعة الموسيقية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨٥.
- (٣٣) الإصغاء والمؤانسة، ص ٧.
- (٣٤) المصغر السابق، ص ٩.

- (٣٣) المصدر السابق، المقدمة ص ٧.
- (٣٤) ذكر النسخة أن حرف تشبيه «كأنه» يندب عليه تشبيه به، وزعم جماعة منهم ابن السيد الجلبوسي أنه لا يكون إلا إذا كان غير كأن اسما جامدا مثل «كان زيدا أسدا» ونحن نتفق معه. وفي جملتنا «وكأنني بك وقد أصبحت حيران» يا أيها حيانته يندب أن يكون استعماله كأن للتقريب وهو الوجه الذي ذهب إليه ابن هشام المصري في قول «مائل للحريز» هو: «كأنني بك تستد إلى اللبس معني اللبس» ج ١، ص ١٩١ وما بعدها.
- (٣٥) البلاغة كما قال ابن المقفع: «اسم لسان يجري في وجوه كثيرة. منها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعرا ومنها ما يكون سجعاً، ومنها ما يكون خطباً... وربما كانت رسائل... والسكوت يسمى بلاغة مجازاً وهو في ساحة لا ينجم فيها القول. ولا ينفع فيها إقامة السجع. إذا عد جاهل لا يفهم الخطب... أو ظالم سلبط يحكم بالهوى. ولا يردع بكلمة التقوى» كتاب الصناعين، ص ٢٣.
- (٣٦) شرح ابن عقيل ج ٣، ص ٢٥٥.
- (٣٧) انظر: النجاة إلى المقاب، جان لا بلانش و ج. ب. بورتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي ت. مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٥، ص ٢٢٦.
- (٣٨) Julia Kristeva, le langage, cet inconnu in la semiotique Ed. du Seuil, Paris, 1987, p.p. 293-296.
- (٣٩) عبدالقادر الجرجاني، أسرار البلاغة مكتبة صبيح. القاهرة، ط ٦، ص ٩.
- (٤٠) Roman Jakobson, Essais de Linguistique générale, les Ed. de Minuit, Paris 1973, p. 133-135.
- (٤١) انظر حوار سقراط وأدمنس، حيث يمتدح سقراط على تشبيه الشعراء بالخيال لصفات الألف. أنطونيانو، جمهورية الأنطونيانو، ت: حنا غبار، دار العلم، بيروت ط ٥، ١٩٨٥، ص ٦٦.
- (٤٢) Le Degre Zero de L' écriture, p. 33.
- (٤٣) انظر القزويني، رسالة في القوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني، أرسطوطاليس، فن الشعر، ت: عبدالرحمن بلوي، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٣، ص ١٥١. وما بعدها.
- (٤٤) الخطيب القزويني الإيضاح. مكتبة صبيح. القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٢٢.
- (٤٥) إبراهيم آيس، الأصوات اللغوية. الأجلو، ط ٦، ص ٦٥.
- (٤٦) نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.
- (٤٧) الإيضاح، ص ٢٢٣.
- (٤٨) الإمتاع والمؤانسة، ص ٧.
- (٤٩) دقائق الإعجاز، ص ٦٠.
- (٥٠) نفسه ص ٢٠١.
- (٥١) انظر قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة ص ١٤١ وما بعدها.
- (٥٢) انظر ترجمة الأسلوب عن كتاب الخطابة لأرسطو حيث يذكر كلمة *arké* بمعنى إمبراطورية ومعنى: بدء كذلك، وهي تصير لفظاً حين يذكرها أرسطو حيث يقول «إن إمبراطوريتهم كانت بدء *arké* متاعهم. محمد غنيمي حلال: النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٢.
- (٥٣) مختصر تفسير الطبري، مكتبة رحاب الجزائر، ج ١، ١٩٨٢، ط ١، ص ١٢٠.
- (٥٤) الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط، دار الفكرة، بيروت ١٩٧٩ ج ٤. ص ١٧٧.
- (٥٥) نفسه ج ١، ص ٧٤٨.
- (٥٦) شرح ابن عقيل، ج ٤، ص ٢٠٤.
- (٥٧) ترتيب القاموس المحيط، ج ١، ص ٧٥٤.
- (٥٨) ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٣٦١.
- (٥٩) الإمتاع والمؤانسة، ص ١١.
- (٦٠) أبو النضر عثمان بن جني، المحصنات ج ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٦٧.
- (٦١) الأصوات اللغوية، ص ٨٥.
- (٦٢) نفسه، ص ٧٧ - ٨٣.
- (٦٣) نفسه ص ٤٣.
- (٦٤) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٩.
- (٦٥) أرسطوطاليس: الخطابة: تحقيق عبد الرحمن بلوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفلم، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٠٤ - ٢٠٦.
- (٦٦) لاحظ أيضاً فروق أشر عند الإلقاء في بعض اللغات كالإنجليزية، موسوعة المصطلح الفني، الإيقاع والوزن ص ٤٢١ - ٤٢٧.
- (٦٧) لاحظ المثال التالي لربان على سبق النقد لفرع والإسلاميين إلى كثير من مصطلحات الحلقة التي يسمو بها الغرب، مع دقة مضمون المصطلح العربي وتصويبه للمفهوم الغربي الحديث. يقول قدامة بن جعفر (ولد حوالي ٢٦٥ هـ) عن البنية في (نمت اختلاف اللفظ والوزن): «وهو أن تكون الأسماء والأفعال في الشعر ثامة مستقيمة كما بنيت، لم يضطر الأمر في الوزن إلى تنصها عن البنية بزيادة عليها واختصاص منها، وأن تكون أوضاع الأسماء والأفعال والمؤانسة منها، وهي



الأفوال، على ترتيب ونظام لم يضطر الوزن إلى تأخير ما يجب تقديمه، ولا إلى تقديم ما يجب تأخيره منها، ولا انحطرت أيضاً إلى إضافة لفظة أخرى يأنس المعنى بها، بل يكون الموصوف متشعباً والصفة مقولة عليها. فقد الشعر، ص ١٦٦.

(٦٨) ترتيب القاموس الخطي، ص ٥٤٠.

(٦٩) الإنشاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٧.

(٧٠) نفسه، الهامش.

(٧١) كتاب الصناعات تحقيق: مفيد قسيحة، ص ١٧١ - ٢١٤.

(٧٢) نفسه ص ١٧.

(٧٣) انظر الفرق بين النحو العربي والنحو الفرنسى:

Le Langage, cet inconnu, p. 129 - 134.

# من الفوضى إلى النظام

## انتظام «البصائر»

محمد مفتاح\*

### أطروحات:

### ١ - التشتت والاضطراب المطلقان:

يلهب أحمد أمين في مقدمة كتاب (الإمتاع والمؤانسة) إلى أن موضوعات الكتاب لا تخضع لترتيب ولا تبويب وتتحدث عن كل علم وفن من فلسفة ومجون وحيوان وبلاغة وتفسير<sup>(١)</sup>، وإلى مثل هذا الرأي يلعب إبراهيم كيلاني في كتابه (أبو حيان التوحيدي)؛ إذ وسم كنه بالتشتت والاضطراب وعلم خضوعها لأي تصميم<sup>(٢)</sup>. وآخر من تبني هذا الرأي محمد عابد الجابري في سلسلة «مقالات رمضانية»، نشرت في جرائد سيارة دولية ووطنية. وقد زعم في هذه المقالات أن مقفى المقابسات يكتبون كتابة لا نسقية<sup>(٣)</sup>.

وقدمت هذه الأطروحة أسباباً معلنة أو مضمرة لتعليل التشتت والاضطراب في مثل كتاب (البصائر) وأمثاله؛ ومن تلك الأسباب الثقافة الموسوعية للمؤلفين؛ فأبو حيان التوحيدي كان فيلسوفاً ونحويًا وشاعرًا وفقهياً ومعتزلياً؛ ولكن هذه الموسوعية، وإن كانت سبباً ضرورياً، فليست كافية

بمحاول بحثنا أن يناقش الأطروحات المتداولة بين الباحثين حول كتب المتخفيات والكتب الجامعة والكتب التي تتعدد مواضيعها، وأن يقدم أطروحته الخاصة. يمكن تصنيف الأطروحات المتداولة في ثلاث مجموعات أساسية؛ أولها تسم تلك الكتب بالاضطراب والتشتت المطلقين، وثانيها تصفها بالتشتت والاضطراب النسبيين، وثالثها ترى أن فيها وحدة موضوعية يمكن استخلاصها بتوظيف مبادئ علم الدلالة البنوي. وأما أطروحة البحث فهي أن كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى، بين عناصره تعالق وتباين.

فلتحدث - بإيجاز - عن تلك الأطروحات، واحدة واحدة، وعن حجمها وخلفياتها.

\* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

«إن الناظر في كتاب البصائر يجد أن الكتاب يقتصر إلى أي نوع من الترتيب والتصنيف، فالمادة فيه تتوالى دون أي نظام. صحيح أننا في بعض الأحيان نجد بضع فقرات متتالية ذات موضوع واحد، أو هي تدور حول أقوال شخص واحد، أو أشخاص متقاربين في المنحى، إلا أن هذا هو استثناء على القاعدة ولا يشكل بحد ذاته نوعاً من النظام قط. وهنا ما دفع معظم الدارسين المحققين إلى الجزم بأن أبا حيان اتبع في البصائر طريقة الجاحظ، وخاصة في كتاب «البيان والتبيين»<sup>(٧)</sup>.

هذه وجهة نظر صحيحة إذا طبقت على (البصائر) معايير تأليف الكتب غير الأدبية، والكتب التي تتناول نسقاً واحداً من المعرفة كالكتب التي تتحدث عن الشعر ونقده، أو عن البلاغة أو الأصول أو المنطق أو النحو. ولكن إذا نظر إليه ضمن بنية الكتب الأدبية ونوعها، فإنه يمكن اكتشاف ترتيب وتصنيف عميقين وسطحيين في آن. نعم، إن الحقيقة الفاضلة تنبّهت إلى بعض مؤشرات الوحدة في الكتاب فذكرت بعض مظاهرها وبعض موضوعاتها، ولكنها اكتفت بالمؤشرات المعلنة عن نفسها، فلم تتغلغل في البحث عن المؤشرات والروابط الخفية، وهي أعظم مما ذكر وأنجح لإثبات الوحدة البنوية والوظيفية. وقد كانت متأثرة بالآراء الراجحة حول كتب الجاحظ، خاصة كتاب (البيان والتبيين)، وسنحاول إثبات انتظام كتاب (البصائر) واتساقه وانسجامه، وبالطريقة نفسها أو ما يقاربها يمكن البرهنة على وحدة كتاب (البيان والتبيين)، ومن ثم يصير قياس كتاب (البصائر) على كتاب (البيان والتبيين) في الانتظام والتماسك والانسجام، لا قياسه عليه في التشتت والاضطراب والتهاوت.

وقد ذهب مارك بروجيه في الطريق نفسه في كتاب عنوانه (من أجل إنسانية معيشة: أبوحيان التوحيدي)<sup>(٨)</sup>، فقد اعترف المؤلف في مقدمة كتابه باضطراب كتب الأدب، واستشهد بأقوال أبي حيان نفسه. فقد وصف بعض مؤلفاته بالاضطراب والتشتت<sup>(٩)</sup>. واهتم المؤلف – بصفة خاصة – بكتاب (البصائر) فكتب حوله دراسة دالة بعنوان: «بنية

لتعليل تأليف كتاب مثل (البصائر)، فأبوحيان نفسه له كتب خاصة بموضوع واحد مثل كتاب (الصداقة والصديق)، ورسائل أخرى نوعية، إحداها في العلوم<sup>(١٠)</sup> وأصنافها ومراتبها وفوائدها، ومنها تكون التنديم الذي يجب أن يأخذ من كل فن بطرف، وأن يتعلم ما يشارك به في كل مجال من مجالات المعرفة في كل عصره، خصوصاً أن بلاطات الوزراء والأمراء وبلاطات من فقههم ومن دونهم كانت تسج بالنعماء الذين منهم الفيلسوف والشاعر والمجادل والنحوي والمنطقي، ومنهم المسلم واليهودي والنصراني والصائبي، ومنهم التنديم القار ومنهم التنديم الطارئ. فقد كان للمهالي وابن العميد وابن عباد وابن سعدان نعاء كثيرون ذكر أبو حيان، في (الصداقة والصديق)، بعضاً منهم مثل علي بن عيسى بن زرة النصراني المتفلسف، وابن عبيد الكاتب، وابن الحجاج الشاعر، وأبي الوفاء المهندس، وابن بكرة، ومسكويه، وأبي القاسم الأهوازي. وقد كان هؤلاء وآخرون أهل المجلس، وأما النعماء الطارئون، فقد رأى أبو حيان التوحيدي أن لا فائدة من ذكرهم<sup>(١١)</sup>، ومنها تحقيق فوائده ومزايا للمؤلف وللقارئ وللثقافة. فكتاب (البصائر) صورة للتوحيدي الحر والكاتب الحر والمثقف الحر، والكتاب إمتاع للقارئ وتقوية له وترويح عنه، والكتاب صون للحكمة وللأدب بحفظهما من الضياع<sup>(١٢)</sup>، ومنها أن الكتاب حكاية للتشتت السياسي والاجتماعي، ولانسقيته محاكاة للانسقية الأوضاع السياسية؛ إذ إن أصحاب المقالسات ليس لهم مشروع فكري مثملاً فقدت الدولة مشروعها السياسي.

والتعليل بالموسوعية وتكوين الأدب القديم، وبخدمة المؤلف والقارئ والثقافة، وبفقدان المشروع السياسي الفكري، ليس خاصطاً كل الخطأ، ولكنه ليس تعليلاً كافياً؛ إذ لم يذهب أبعد من التعليل بالمعطيات المباشرة المستقاة من واقع الحال إلى البحث عن الأسباب الخفية؛ وواقع الحال هو فقر كثيرة وليال متعددة ومقاييس متنوعة.

## ٢ - التشتت والاضطراب النسيان:

على أن هناك من ينظر إلى «تشتت» كتاب (البصائر) و«اضطرابه» بشئ من الاعتدال. ولعل أحسن من نشل هذا الاتجاه هي وداد القاضي؛ تقول:

وقد اعترف، في الوقت نفسه، بأن كتاب (الصدقة والصدق) اختيار من الصعوبة أن نستخلص منه فكرة موجهة<sup>(١٥)</sup>.

أطروحا الاضطراب والتشتت المطلقة والنسبية تشركان في نظرية «نصبة» المعنى، ولا تفسران في التأويل وفي التشديد. والنظرية المعنوية المذكورة يميزها التراث العربي الإسلامي السني والمناهج الاستشرافية الفيلولوجية التي يهيم عليها الاهتمام بالجزء دون الكل، والاستقلال دون التفاعل؛ فالأطروحتان كلتاهما، إذن، تفتقدان الاطلاع على المكتسبات المنهجية الحديثة التي تسلم بأسبقية الكل على الجزء، والبنية على البعثة، والوظيفة على العطالة، والنسق على الانتشار. ومن الضروري أن تلتمس الأعذار للذين كتبوا عن التوحيد قبل شيوع المناهج الحديثة، وللذين لا يقرأون باللغات الأجنبية؛ غير أن ما يدعو إلى الاستغراب هو أن بعض الدراسات المجددة ليس لها صدى عند بعض المختصين في الفكر الإسلامي وفي القرن الرابع الهجري على الخصوص، أو ليس لها إلا صدى خافت، مع أنهم يقرأون باللغات الأجنبية أو يتقنونها لأنهم من أهلها. ومن هذه الدراسات ما أنجزه محمد أركون حول آثار مسكويه المجال لأبي حيان التوحيدي؛ فقد اقترح خطأً منهجية فضالة وانتهى إلى نتائج يمكن أن تكون منطلقاً لدراسة أبي حيان وغيره.

### ٣ - نحو إثبات البنية والوظيفة:

اعتمد محمد أركون في كتابه (إسهام في دراسة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي العاشر: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً)<sup>(١٦)</sup> على بعض المكاسب المنهجية التي انتهى إليها في بحثه العلمي، والتي تم توظيفها في تناول الثقافة العربية الإسلامية؛ ومنها ما انتهى إليه علم الدلالة البنيوية الذي فتح آفاقاً جديدة «تساعد على اكتشاف النظام العميق لكتب الأدب التي راق لبعضهم أن يصممها بغياب التصميم وهيئة التشتت»<sup>(١٧)</sup>. واستشراف هذه الآفاق وبغالية ما انتهت إليه، انتقد الآراء التي شاعت منذ ولإمام مارسية الذي حكم على «بخلاء» الجاحظ بالتهافت وباختلال التصميم، ثم قلد حكمه آخرون على كتب

كتاب البصائر والذخائر ودلائله<sup>(١٨)</sup>؛ بيد أنه اعترف في كتابه المذكور بصعوبة الحديث عن بنية في كتاب (البصائر). يقول:

«والحق نقول: إننا محرجون بالحديث عن بنية البصائر. حقا، إذا ما استطاع المرء أن يستخلص من المقدمة تصميماً نظرياً كاملاً بعض الكمال باعتماد على ثقافة العصر فإنه يجب التذكير، مع ذلك، بأن التوحيدي لم يتبع في أي مكان من الكتاب نظاماً محدداً. فقراءة البصائر تكشف لنا عن مادة أصيلة أحياناً كثيرة، ولكنها ليست منظمة غالباً»<sup>(١٩)</sup>.

وموقف الباحث هذا يشمل المؤلفات الأدبية جميعها حيث تتوالى الاستشهادات الكثيرة بعضها بإزاء بعض، دون نظام منطقي ظاهر<sup>(٢٠)</sup>؛ ومؤلفات أبي حيان التوحيدي نموذج للتأليف الأدبي؛ إذ لا تخضع لأي مبدأ منطقي في التأليف<sup>(٢١)</sup>، وإن تعلق الأمر برسالة تتناول موضوعاً واحداً مثل: «رسالة في العلوم». وأمام يأبى الباحث في العثور على نظام خاص في أعمال الرجل، فقد فحصها في فوضاها ونلقائتها، كما هي فوضى حياة التوحيدي وتلقائتها<sup>(٢٢)</sup>.

ومع أن هذه الأطروحة تقدمت خطوة في إثبات وحدة المؤلفات الأدبية، ومنها كتاب (البصائر)، فإن ما وقف أمامها حاجزاً هو آراء المستشرقين الذين تناولوا بعض المؤلفات الأدبية وخصوصاً مؤلفات الجاحظ فتحدثوا عن تهافتها وعن عدم احترامها أي مبدأ منطقي؛ لأنهم كانوا محكومين بالنظرية التي تجمل المعنى معطى في النص؛ هذا المعنى الذي ما على الباحث إلا أن يوضحه لقرائه. ونتيجة لهذا الحاجز، لم تستمر الأتذنة المحققة مؤشرات الانسجام لتبحث عن مؤشرات الانساق وعن قرائن الانسجام من خلال الحفر عن الأوليات، كما أن الأستاذ الباحث اكتفى بمقدمات بعض كتب التوحيدي ولم يعمدها إلى تحليل بنيتها ووظيفتها. فقد استخلص - إلى حد ما - تصميم كتاب (البصائر) من مقدمته، واستخلص من مقدمة كتاب (الصدقة والصدق) مغزاه، وهو أن الإنسانية الحقيقية تفرض علينا احترام الآخر.

هى الأخلاق بما تحثوبه من فضائل ونهى عن الرذائل، لتحقيق السعادة القصوى.

تلك مقدمات الأستاذ محمد أركون، وتلك هى النتائج التى استخلصتها منها وخلصناها بالترتيب والتركيز والتنقيح والصياغة؛ وهى مقدمات صادقة - فى نظرنا - ونتائج سليمة - فى زعمنا - ستعتمد عليها للبرهنة على وحدة كتاب (البصائر) السطحية والمعمقة، بإضافة مقدمات جديدة وتوظيف مناهج معاصرة. وأولى مقدماتنا، أو أطروحتنا، أن كتاب (البصائر) عالم سفلى يحاكى عالماً علوياً، وانتهى بها أن كتاب (البصائر) نظام فكري يحاكي حقائق مادية.

تلك آراء الباحثين فى كتب الأدب عامة وكتب أى حيان التوحيدى خاصة. فقد وصفوها بالثشت والاضطراب والحديث عن كل موضوع. وأشرنا إلى أن آراءهم كانت محكومة بخلفيات منهجية ذات أبعاد ووظائف، كما أننا أن محمده أركون أثبت الوحدة العميقة فى كتب مسكويه مستمينا بما انتهت إليه منهجيات أخرى ذات أبعاد ووظائف؛ وهو إثبات يصح توظيفه لدراسة مؤلفات أى حيان التوحيدى أيضاً. وأهم ما بنى إليه هو أن أطروحته الثشت والاضطراب كانتا تساقان أمام أقوال المؤلف نفسه؛ فقد اعترف أبو حيان بأن كتاب (البصائر) مضطرب مشث، لأن أسباباً متعددة منعت من ضم الشكل إلى شكله والباب إلى باب، والشبيه إلى شبيهه. ولكن فات المستشهدين بأقواله مظاهر الربط الموجودة فى الكتاب التى كان يشير إليها هو نفسه. ومهما يكن الأمر، فإن القارئ الحديث المزود بنظريات التلقى ويعلم التأويل لا يفتن بما يقوله له المؤلف وبما يقدمه له النص. وفى هذا الإطار، فإننا سنجمع آراء المؤلف نفسه حتى بين تأرجحه بين الرغبة فى الوحدة وقيود الجنس الأدبى، ثم سنحاول إثبات وحدة (البصائر) السطحية والمعمقة.

كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى:

## ١- الرغبة فى الوحدة وقيود الجنس الأدبى:

اتخذ الباحثون فى مؤلفات أى حيان وفكره بعض أقواله وبعض عناوين كتبه ليقولوا عنه: إنه مشث التأليف

الأدب وكتب المختارات. محمد أركون لم يقتصر إثباته النظام العميق لكتب الأدب على علم الدلالة النبوى وحده، وإنما اعتمد على ما انتهت إليه الدراسات فى الفكر اليونانى واللاتينى، خصوصاً على ما توصل إليه الباحثون من نتائج متعلقة بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية الجديدة. ولعل أهم النتائج هى أن «الكون جميعه يمكن تصوره بمثابة كيان ذى روح تفيض على كل أجزائه وتضمن نظام وظائفها»<sup>(١٨)</sup>. وإذا كان الكون كله هكذا مترابط الأجزاء، فإن باقى تجلياته الأخرى، سواء أكانت ظواهر طبيعية أم بشرية أم ثقافية متضامة متناغمة، ومتباينة متنافرة فى آن.

يمكن توليد نتائج عدة من المبدأ المذكور، أو التهجئة الأم؛ أهمها: أولاً، وحدة الإنسان والعالم وتفاعلهما وتشارعهما من حيث إن الكون يفسر الإنسان ويتحكم فى قواعده حياته من جهة، ومن حيث إن طبيعة الإنسان تسمح له بفهم الكون بكيفية جيدة؛ وثانياً ترابط العلوم وتلازم بعضها ببعض مثلما يتعكسان فى كيفية ترتيب العلوم وتصنيفها<sup>(١٩)</sup>، مما يسمح بدراسة علم فى اتصاله مع العلوم الأخرى، أو بتعاطى علوم مختلفة فى آن. وثالثاً ترابط أعضاء المجتمع مثل ترابط أعضاء الجسد مما يحتم عليهم التعاون والتعاقد لاحتياج بعضهم إلى بعض. ورابعاً تعلق الثقافات كما يظهر فى كتب الأدب والمختارات التى تستشهد بأرسطو وأفلاطون وجالينوس وسقراط وحكماء إيران القديمة وحكماء الإسلام الأولين، فالحكمة ضالة المؤمن يحد عنها أبنا وجدها؛ كما أنها تستشهد بنير الحكماء مثل الحمقى والمغفلين والمغنين؛ فالاستشهاد بالحكماء مخاطبة خاصة الخاصة والخاصة، والاستشهاد بغيرهم لإرضاء العامة. فالهدف الأساسى، إذن، من الجمع بين الثقافات وبين ضروب الناس هو توحيد الأمة والجماعة<sup>(٢٠)</sup>.

كتب الأدب والمنشآت وكتب أخرى غيرها تهدف، إذن، إلى توحيد الأمة والرجوع بها إلى المعايير والتوجهات التى حددت فى عهد النش (ص) وصحبه الأولين. ولذلك حث السلاطين والأمراء المتدورون الأدياء الفلاسفة والفلاسفة الأدياء على التأليف فى تجارب الأم وحكمتها للتغلب على وضع التشردم والثشت، وصياغة إيديولوجية مشتركة<sup>(٢١)</sup> تتجاوز التناقضات والتيارات المتعصبة؛ وتاج هذه الإيديولوجية

يورده من مسائل من فنون مختلفة ليس إلا امتداداً أو توضيحاً أو تفسيراً للجد والهزل؛ على أن هناك تفاعلاً بين الطرفين، أى «هزل شيب يجد وجد عجن بهزل»؛ وسبب الشوب والمجن هو الفلسفة الاعتدالية الوسيطة الهندسية التى تحكم تفلسف أبى حيان وأضرابه؛ فما بين الجد المطلق والهزل المطلق تتحقق الفضائل الأربع الوسيطة التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. وتاج هذه الفضائل هو الحكمة. على أن النوادر لا تمنى الهزل دائماً، وإنما هو أحد معانيها، فهى تمنى، أيضاً، ما هو ثمين وغريب مثل نوادر اللغة ونوادر الفقه، وللتوحيدى كتاب فى النوادر<sup>(٢٢٦)</sup>. واعتباراً لازدواجية معنى «النوادر» وامتزاج الجد والهزل، فإن تسمية «البصائر والذخائر» مقبولة أيضاً. ومهما يكن الأمر، فالتسميتان معا ترجحان وحدة الكتاب ووحدة مضمونه رغم تشتت الظاهر والخلط البين.

ثالثها، دراية المؤلف بشروط التأليف بقواعده وبمرايمه وهى: الجمع والتحليل والتصنيف وتوخي غايات، وتبليغ رسائل. وقد أشار التوحيدى نفسه إلى هذه السمات فقال:

«جمع بدد الكلام ثم الصبر على دراسة محامته ثم الرياضة بتأليف ما شاكل كثيراً منه أو وقع قريباً إليه، وتنزله ذلك على شرح الحال أن لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف»<sup>(٢٢٧)</sup>.

ولا ينبغي أن يتعجب من هذا النظر البعيد (المعاصر)، فالتوحيدى أديب متفلس ومتفلس أديب تلمذ على فلاسفة شهيدين وعاصر فلاسفة مرموقين ألقوا فى تعنيف العلم ومراثيه، حسب قواعد منطقية متوارثة منذ عهد أفلاطون وأرسطو وأفلاطون؛ وإتاما المصحب كل المصحب أن ينعت الرجل بجهل قوانين التأليف بالاعتماد على بعض اعترافاته، وإهمال أقوال أخرى له تبين تمكن الرجل من صناعة التأليف.

رابعها، مراعاة شروط الجنس الذى يؤلف فيه، والتوحيدى يؤلف كتاباً فى الأدب. والأدب، فى عهد التوحيدى هو جماع الثقافات الإنسانية المعروفة فى عصره:

مضطربه، وإنه ذو تأليف وفكر غير نسقين. ولكنهم أهملوا كثيراً من أقواله التى تشير إلى أنه كان يتحكم فيه هاجس الوحدة الفكرية والرغبة فى حسن التأليف، ولكن جنس الأدب والرؤيا الفلسفية الثابتة وراء كل ذلك كانتا يتمتعانه منها.

حقق التوحيدى، مراراً كثيرة، الوحدة بين أجزاء كتاب (البصائر) من خلال مظاهر عدة؛ أولها الإحالات؛ وهى من أهم التقنيات التى وظفها المؤلف لينبه القارئ إلى ترابط كتابه وتشارح فقراته. ويجد القارئ نوعين من الإحالة فى الكتاب: إحالة بديعية وإحالة قبلية؛ فمن الإحالة البديعية ما ذكر به القارئ فى الجزء الثانى بأن ما فيه من مسائل سيجد جواباتها فى الجزء الثالث، وأن جواب بعض الكلمات سيمر بالقارئ بعد أوراق على انتظام واتساق.<sup>(٢٢٨)</sup> وإنه سيتحدث إليه عن المارفين وأصحاب التصوف فى جزء لاحق<sup>(٢٢٩)</sup>؛ ومن الإحالة قبلية قوله: «وقد مر فى آخر الجزء الثانى فصل فى هذا الباب» أو «هذا الفصل والفصل المتقدم فى الجزء الأول».

ثانيها، إقامة كتابه على مفهومين متقابلين؛ هما الجد/ الهزل، وليس هناك وحدة تجريدية وجامعة أكثر من هذه الثنائية؛ إذ كل ما ورد فى (البصائر) يتلخص فيها؛ فليست فقراته جميعها إلا تبصيراً عن أحد طرفي الثنائية. وتأسيساً على هذه الثنائية يترجح اسم «البصائر» و«النوادر». ولا يعدم من يزعم هذا الزعم أدلة لإثباته: فالمؤلف نفسه يذكر اسم البصائر والنوادر مرات عدة؛ منها قوله:

«وقبل ذلك أعود إلى المادة فى نشر شئ من البصائر والنوادر لئلا أكون خارجها عما عقدت الكتاب عليه... ثم أذكر مسائل من فنون مختلفة... وإذا وقع التحكن من جواباتها فى الجزء الثالث أملت بالبيان الشافى»<sup>(٢٣٠)</sup>.

ومنها قوله: «فقد ملئت ما سبق من البصائر والنوادر مما هو جد يوهى قواك أو هزل يلهى قلبك»<sup>(٢٣١)</sup>.

هذه بعض أقواله فى كتاب (البصائر) تبين أن المؤلف عقد كتابه على الجد – البصائر – والهزل – النوادر – وأن ما

المنافسة والحسد وما يقترن بهما، وتبيان لما ذكر في القرآن «من فوقهم» عند ذكر السقف في مسورة النحل، وهو معروف أنه من فوقهم...» (٢٤).

إنها الثقافة ذكية من المحققة الفاضلة، ولكننا نعتقد أن غض النظر عن عودته ليس مرده الإرهاق وحده، لأنه لم يؤثر فيه لما تعلق الأمر بمسائل لغوية ونحوية، ولكن طبيعة المواضيع الخلافية التي وعد بالرجوع إليها منعه من الوفاء بوعوده، وفي مقدمة هذه المواضيع الخلافية الكيمياء. فقد كان بعض معاصريه يتصرف بجذواها، وكان بعض آخر منهم لا يعتقد فيها مثل أبي زيد البلخي، وكان أبوحيان من هذا الموقف غير المعتقد فيها كما يتجلى من خلال كتابي (الإمتاع والمؤانسة) والمقابسات. وهذا ما جعل مارك برجه ينتهي إلى الخلاصة التالية:

«انضم التوحيدى إلى جانب الذين يرون أن الكيمياء غير ممكنة مثل البلخي» (٢٥).

وما يقال عن الكيمياء يقال عن القضايا الأخرى التي هي فلسفية وصوفية ودينية عويصة يؤدي الخوض فيها إلى محظورات، كما أن التفصيل فيها يؤدي به إلى الخروج عن شروط الكتاب الذي هو «توضيح قصاص ذلك دون طوله» (٢٦). ولذلك وعد بتناولها في كتب مستقلة، ونص الوعد:

«وإذا أتاح الله لي فرجا وقضى لي مخرجا فرغت همتي لنظم جزء من نحو هذا الفن، نعم وأتكلف أيضا جزءا ثانيا في غرائب كلام الفلاسفة، فإن الفلسفة والتصوف يتجاوران ويتزاوران وإن كان مر في الكتاب ما يحجز جمعه» (٢٧).

خامسها، ما عبر عنه بالخلل الذي عم الوقت، وهو أنواع عدة، منه الخلل الفكرى الذى يمثّل فى الفرق المتناحرة المفرقة للجماعة. ولذلك، لم يدخر وسعا فى الهجوم عليها وفى نبزها بأقبح الأوصاف والنموت. ومن نال حظه

الثقافة الدخيلة والثقافة العربية الإسلامية بما تحويه من أنواع دينية وأنواع أدبية، وثقافات شفهية متداولة. وكل إخلال بمكونات الأدب هو إخلال بصناعة التأليف وإفقاد الجنس الأدبى هوته. وشروط التأليف فى جنس الأدب اضطرتهم اضطرارا فى كثير من الأحيان إلى أن يأتى بأقوال وآراء واستطرادات أضرت به محتواها وماديا، وكان يتجنبها أحيانا أخرى إذا كانت عراقها الوخيمة مؤكدة.

لقد تحدث عن موقع الإنسان الذى هو وسط بين العالمين: العالم السفلى والعالم العلوى، وتكلم عن القدر. على أنه اعتلر بالحديث عن موقع الإنسان بأنه شرط أن يصرف القول تصرفا حاكيا، وإلا ما كان يعبر هذا النمط من نفسه اهتماما (٢٨)، واعتبر السكوت عن الخوض فى القدر أنفع ولكنه ليس إلا حاكيا. «والحكاية ما على صاحبها لوم ولا عتاب» (٢٩). ضرورة الجنس تحتم عليه، إذن، أن يصرف القول تصرفا وأن يحكى الأقوال حكاية، ولكنه لم يركب رأسه فيندفع اندفاعا فى القول ليقول نفسه، وإنما التجأ إلى الاختصار مع الوعد بالتفصيل، كأن يقول: «وسأسوق إليك من غرائب الصوفية» (٣٠)، أو «وقع ذلك» (٣١)، أو «جواب كل واحد من هذه الكلمات يمر بك بعد أوراق على انتظام واتساق» (٣٢).

على أن عودته كان يفى بها أحيانا ويبحث بها أحيانا أخرى، فإذا تعلق الأمر بمفردات لغوية أو قضايا لا تشير إشكالا فإنه كان ينجزها. وهكذا، فقد رجع إلى شرح الكلمات بانتظام واتساق (٣٣)، ولكنه أخلف وعده فى القضايا الأخرى. وقد أسارت محققة كتاب (البصائر) إلى هذا الاختلاف فقالت:

«يبدو أن طول الكتاب مع ما يرافقه من إرهاق وكد جعل للتوحيدى بغض النظر عن مجموعة من الوعود كان أطلقها فى درج الكتاب مثل وعده بذكر شيء من الكيمياء وشرح معنى الدهر من الزاوية الفلسفية والحديث عن المعرفة وحدها وحقيقتها وكيفية طرقها، وتخصيص جزء كامل لكلام المتصوفة وبالتحدث عن

لب فكره؛ وليكن ما يكون من المختلين والجاهلين. ولعل احتيازه يبرز في طائفتين التبتين هما الطائفة الصوفية، وطائفة الفلاسفة.

يمكن إبراز موقف التوحيدى من المتصوفة والتصوف في مظاهر عدة: أولها موقع التصوف من بين العلوم المعروفة في عصره. فقد أعلى رتبة التصوف على باقى العلوم الأخرى، سواء أكانت علوما شرعية أم لغوية أم علوم أوائل، لأن:

«التصوف علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية وأغراض علوية وأفعال دينية وأخلاق ملوكية»<sup>(٤٧)</sup>.

وثانيها أن ما جعل التصوف يحتل هذه المكانة هو سمو أغراضه التى لا تستطيع اللغة التعبير عنها بكل دقة. فذلك كان إذا ما أورد أقوالا لمتصوفة يعترف بشرط كتابه الذى هو كتاب أدب، والأدب شامل لكل أنواع الكلام وضروب المذاهب والتحل، وهكذا لما أورد كلاما لرابعة الصديعة علق عليه بما يلى:

«هذا الكلام عويص التأويل غرط القشاد دونه، ولقط الرمل أسهل منه، وهى موكولة فيه إلى الله تعالى، وقد رويته كما رأيته»<sup>(٤٨)</sup>.

وثالثها أن شمولية التصوف ودقة مراميه وسموها وعجز اللغة عن التعبير عنها تجعل من لم يؤت الحكمة والدخلاء ينحرفون به عن مساره فيلحق طريقته حيف<sup>(٤٩)</sup>، فينهض فظو الأذهان كزّو الفطر بخارية أهلل والإيقاع بهم للتخلص منهم، وتشويه سمعتهم أسياء وأمواتا. وكان أبا حيان كان متوقفا أنه سيهرى ثالث ثلاثة في الزندقة.

وأما الفلاسفة، فكانوا آخذين بشغاف قلبه فاحتلوا شغاف كتاب (البصائر) أيضا. وهكذا، فإلى جانب الثقافة العربية الإسلامية الأصلية وأقوال السلف يجد الفارزى أفلاطون وأرسطو وسقراط وجالينوس وغيرهم تتردد أسماؤهم فى أجزاء (البصائر)، وما اقتبس من كلامهم كان فقرات صغيرة قصيرة تلازم شرط الكتاب ومقاصده، لأن المختارات المطولة

وافراً منها هم المتكلمون وأصحاب علم الكلام؛ فقد استهزأ بهم فى مواضيع متفرقة من كتاب (البصائر)، وشمل استهزائه ألفاظهم السخيفة الساقطة المتحلة<sup>(٣٨)</sup>، وسلوكهم السفهية<sup>(٣٩)</sup>، وجدالهم المرفق للإخوان<sup>(٤٠)</sup>، وللجماعة: «ناسين أن الله نهى عن التفرقة»<sup>(٤١)</sup>. وقد استمر هذا الهجوم فى «رسالة فى العلوم»<sup>(٤٢)</sup> وفى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات)<sup>(٤٣)</sup>. وأما الخلل السياسى فهو ما وقع بين أحداث وثورات واحتلال لبيداد أثناء سنة ٣٦٢ وما بعدها. وإذا علمنا أن تأليف الكتاب ابتداء من سنة ٣٥٠-٣٧٥ على الأقل، فإن تأليفه عايش أحداثا جساما نالت التوحيدى بقسط وافر فسلب منزله وقتلت جاريته وصار لا يملك شيئا بعد الفنى والثراء والوجاهة وصلاح الحال وحسن الخفى<sup>(٤٤)</sup>.

إن ضروب الخلل هذه جعلته يحتاط فى كلامه فيعد ولا ينفى ويورى ولا يصرح، ويجوز أحيانا على قوانين الجنس الأدنى التى تتطلب انتظاما واتساقا ونظم الباب إلى الباب ورد الشبيه إلى الشبيه<sup>(٤٥)</sup>. ولعل أغلب هذا الجور وقع فى الجزء الخامس، إذ هو الذى ساق فيه الاعتذار السابق، وهو الذى يجد فيه القارئ شيئا من التداخل. وهكذا، فهو يسأل بـ «ما» عن حروف عدة ولا يجيب عن سؤاله، ولكنه يعد القارئ بأنه سيجيب، وما بين السؤال والجواب أتى بنوادر وأخبار وآراء فى الشمر، ثم يبدأ فى شرح تلك الحروف ثم يترك حروفا أخرى دون شرح ليأتى ببعض النواذر والأخبار ثم يبدأ فى شرحها فينهى الشرح بقوله: «فهذه آخر الحروف التى تقدم الرعد بذكرها، ولعل الجزء الثامن يتضمن نظائرها مع أشياء أخرى»<sup>(٤٦)</sup>. ومع ذلك فهناك منطق بين يحكم صنيعة، سؤال - نواذر وأخبار... شرح - نواذر وأخبار - شرح؛ أى تناوب الجد/الهزل.

سادسها، أن عموم الخلاف تسبب فى إهلاكه وتشويه سمعته بعد مماته. وقد كان الرجل يحزر ما سيمرض له من نكبات وإهانات، لأن مواقفه الفكرية كانت تختلف كثيرا عن مواقف معاصريه ولاحقه، فاحتاط بتوظيف تقنيات تأليفية مضللة، وانتحل أعذارا متعددة. ومع ذلك، فإن رؤاه الفلسفية كانت تضطره اضطرارا إلى أن يكشف غطاء المعنى فينحاز إلى بعض الطوائف وإلى بعض الفنون، لأنها هى التى تمكس



يقتصر على فن واحد مثل الفلسفة أو الشعر أو الفقه؛ ذلك أن العلوم الدخيلة ناجها الأخلاق، وإكليل العلوم الشرعية التصوف، وخلاصة العلوم المشوية الأدب؛ وكل ضروب الأخلاق الموجودة في هذه العلوم والفنون المختلفة تتجمع في علم الأخلاق، وما يعبر عنها هو الأدب الذي صار جنسا قائم الذات يتطلب التأليف فيه خطة معينة. وقد كان أبو حيان على علم ودراية بقوانين التأليف فيه. وما يعكس ذلك العلم وتلك الدراية هو أنواع الأعراف التي قدمها لقرائه بين حين وآخر. ولو كان يؤلف على غير قوانين وسنن وأعراف ما كان له أن يعتد وما كان له أن يقدم شروط التأليف في صدر كتابه.

بهذا كله تسقط تهم التشتت والاضطراب في كتاب «البصائر» بالجملة وتبرز وحدة الكتاب. وسنخصص الفقرات التالية تفصيلا لمظاهر تلك الوحدة.

#### ٢- كتاب «البصائر» حكاية لمثال:

لعل أحسن ما يمكن البداية به لإثبات انساق كتاب «البصائر» وانتظامه وانسجامه هو ما ورد في إحدى المقابسات حيث يقول:

«أعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإن الحق واحد ولا تتغير تلك الأسماء وإن اختلفت»<sup>(٥٢)</sup>.

فهذه القول تلخص الفلسفات التي كانت نهجمن على فكر أبي حيان وجيله، وهي الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والرواقية؛ أي الفلسفات التي كانت تربط بين أشياء أو كيانات أو حدود لا رابطة ظاهرة بينها. وسنشير إلى تجليات هذه الفلسفات وتصوراتها للكون في شخصية أبي حيان التوحيدي.

#### أ - ترابية العالم وتطابقاتها:

لقد ورد في كتاب «البصائر» فقرة تلخص ترابية العالم كما نراه الفلسفات الغنوصية بصفة عامة؛ والفقرة نواة لما سيرد بعدها في كتاب «البصائر»<sup>(٥٤)</sup> نفسه وفي «المقابسات» على الخصوص، يقول:

لها مكان في الكتب الأخرى مثل «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات» بصفة خاصة؛ وشرط الكتاب ومقاصده تختمان عليه اختيار ما يدور حول الحكمة وطلوها وغاياتها؛ فالحكمة هي ما يفرق بين الناقص والكامل، وبين البهيمة والإنسان؛ يقول أرسطو:

«كما أن البهيمة لا تحس من الذهب والفضة والجوهر إلا بشغلها فقط ولا تحس بنفاسها كذلك الناقص لا يحس من الحكمة إلا بشغل الثعب عليه منها ولا يحس بنفاسها»<sup>(٥٥)</sup>.

وهي المنقذة من ضلال الجهل وظلمات الظلم وعمات الفكر:

«قيل لفيلسوف ماذا غنمت من الحكمة؟ فقال أن صرت كالقائم على الشط أنظر إلى الآخرين يتكفأون من أمواج البحر»<sup>(٥٦)</sup>.

وقد علق على هذا الجواب بأنه من الكلام الذي يرتاح إليه لأنه من الحكم البهيمة التي تؤثر في الإنسان تضيء بصيرته وبصره، على أن جوامع كلمه في الفلاسفة هو ما يلي: «لكلهم القوم موقع عجيب وتأديب محمود فلا نستوحش منهم فإنهم جنس من الفضلاء. نعمنا الله عز وجل بحكمهم ووقانا شر ما يقال فيهم»<sup>(٥٧)</sup>. إن ما يعنى أبو حيان التوحيدي هو الحكمة التي هي مناط فائدة الإنسان وحياته وعقله، وما دامت هكذا، فهي فوق الاختلاف الطائفي والعربي والفكري والسياسي.

التصوف والفلسفة «يتجاوزان ويتزاوران»؛ فإذا كان التصوف هو علم التخلف وتاج الفلسفة هي الأخلاق، فإن الفنين يهدفان معا إلى تهذيب الأخلاق للوصول بالإنسان إلى مرتبة السعادة القصوى.

يتبين من هذه الخلاصة أن أبا حيان كانت له غاية موجهة لتلخص في تكوين الإنسان الكامل السعيد. ومن ثمة، فإن كل فقر كتاب «البصائر» كانت تتجه نحو هذه الغاية المنشودة مهما اختلفت أجناسها الأدبية وأعراف قائلها وزمانها ومكانها. وقد حققت تلك الغاية الوحدة العميقة لكتابت «البصائر». وقد وظف أبو حيان فونا مختلفة ولم

وفيه ضعة الأجسام الحية الجاهلة التي ليس ترشح بشئ من الخير ولا فيها انقياد له<sup>(٥٨)</sup>.

وتتوضح طبيعة هذه العلاقة بين العالم في مقابلة أخرى ورد فيها:

«اشتباك العالم السفلى بذلك العالم العلوى، واتصال هذه الأجسام القابلة لتلك الأجرام الفاعلة، واستحالة الصور بحركات تلك المتحركات المتشاكلة بالوحدة، وإذا صح هذا الاتصال والتشاكك وهذه الحبال والربط صح التأثير من العلوى وقبول التأثير<sup>(٥٩)</sup> من السفلى<sup>(٦٠)</sup>.

وما ورد في مقابلة أخرى يبين منبع العوالم، في التصور الإسلامى، سر وحدتها واختلافها:

«البارى الحق والأول الأوحد منبجس الأشياء كلها ومنبمعها عنه تفيض فيضاً وفيه تفيض غيضاً... والوحدة شائعة في جميعها ومحيط بها كلها ومشتملة عليها بأسرها فصارت هذه الأشياء بالوحدة تتشاكل وتتكامل وبالكثرة تختلف وتتفاضل... فعلى هذا يختلف الفرع الراجع إلى الأصل ويتفق الأصل المبدع للفرع...<sup>(٦١)</sup>.

إن ما يهمنا - في المقام الأول - هو المفاهيم التالية التي تتعدد كثيراً فيما اقتبسناه وفي غيره : الوحدة والاتصال والتشاكك والمماثلة والمشاكلة والترتيب والدرجات والكثرة. وقد وظفت هذه المفاهيم في تطبيقات عدة، منها التطبيق بين العالم الكلى والعالم الأوسط الإنسانى: العقل جزء من العقل الفعال، والروح جزء من الروح الكلى، والنفس جزء من النفس المطلقة، والقلب فيض من الصورة الفياضة؛ ومنها التطبيق بين الأفلاك وجوارح الإنسان: الحس يشبه الفلك الثامن للكوكب، والطحال يشبه فلك زحل، والدماغ يشبه فلك المشتري، والكبد يشبه فلك المريخ، والقلب يشبه فلك

«الإرادة في الإنسان مركبة من شهوة وحاجة وأمل، والإنسان وعاء القوى وظرف المعاني وطبقة الصور ومعدن الآثار وهدف الأغراض، وكل شئ له فيه نصيب، ومن كل شئ عنده حلية، وله إلى كل شئ مسلك، وبينه وبين كل شئ نسبة ومشاكلة، وهو جملة أشياء لا تفصل وتفصيل حقائق لا تتصل، وهو<sup>(٥٥)</sup> لب العالم المتوسط بين العالمين وله نزاع إلى الطرفين: إلى ما ينحط عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى ما يملو عليه بالتزهد عن نقصان، وهو مرتين بالأسباب العالية والدانية وتابع للعالم، ومنجذب مع الجاذب، وفاعل فيما علا عليه وقبل أثره، وقابل لما انحط عنه وسرى إليه أثره<sup>(٥٦)</sup>.

في هذا النص تلخيص لكثير مما هو مشتمل في الكتب الفلسفية التي تتحدث عن موقع الإنسان في الكون، وإن عبر عنه بأسلوب فيه مزاجية وتكرار. وإذا ما أردنا تركيز ما يتحدث عنه النص فهو : أن الإنسان مركز الكون ونسخته فلذلك له نصيب من كل ما في الكون ونسبة ومشاكلة معه، وأن العالم مكون من ثلاثة عوالم: عالم أعلى، وعالم متوسط، وعالم أدنى، والإنسان لب العالم المتوسط؛ على أنه يمكن أن يسمو درجات إلى اللحاق بالعالم العلوى إذا تعهد نفسه بالأخلاق الفاضلة، ويمكن أن ينحط دركات في العالم السفلى إذا سيطرت عليه الرذائل؛ ومع أنه اعترف عن هذه الرؤيا لموقع الإنسان في الكون باعتبار أنه ليس إلا مجرد حاك، فإنه لم يفعل إلا من أجل التيقية خوفاً من شر العاصدين والكائنين؛ ودليل ذلك أنه أعاد الكرة في «المقاسبات»، مرات عدة، هذا التصور لأنه تصور جيل من الفلاسفة المعاصرين له وليس تصور أبى حيان التوحيدى وحده. وهكذا، فإن ما ورد مجملاً في كتاب (البصائر) وضع في «المقاسبات» :

«الإنسان لب العالَم وهو فى الوسط<sup>(٥٧)</sup>

لانتسابه إلى ما علا بالمماثلة وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، فقيه الطرفان؛ أحنى فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار،

والهندسة والبلاغة والتصوف. هكذا ذكر التوحيدى أصناف العلم وترتيبها، فما مغازى التوحيدى من هذا التصنيف والترتيب؟ قبل الإجابة عن السؤال، نستعرض بعض آراء المهتمين بالرجل، ومنهم المحققة التى رصدت مصادر كتاب «البصائر» من قرآن وتفسير وحديث نبوى وعلم كلام وطب وتنجيم ونحو ولغة. ولا يمكن نكران فضائل الخطوة التى قامت بها الأستاذة المحترمة، ولكنها لا تشفى غليل الباحث عن بنية الكتاب ودلالاته ووظائفه، كما ترمض مارك يبرجيه عند دراسته لشخصية أبى حيان الثقافية والأدبية إلى العلوم الدينية والعلوم الدخيلة والعلوم الأدبية واللسانية، ففصل الحديث فى كل علم على حدة. ورغم أهمية ما قام به الأستاذ ودقته، فإنه لم يبرز المغازى والمراس لتصنيف التوحيدى وترتيبه. وهكذا استغرب منزلة التصوف بقوله:

«التصوف... يحتل منزلة غير متوقعة تتحدى منطقنا، وهى فى آخر الرسالة، لأن التصوف فصل عن كل العلوم الدينية واللغوية... وجاء بعد الطب والفلك والنجوم والمدد والبلاغة، فهل احتار فى معرفة منزلته؟ وهل أراد، بحس ذلك، أن يبرزه وأن يسند إليه منزلة مستقلة؟»<sup>(٦٧)</sup>.

على أن الذى يهدى سواء السبيل هى دراسة الأستاذ محمد أركون لمسكويه. فقد انتبه إلى أكثر الغايات التى تكون وراء تصنيف العلم وترتيب منازل من خلال تحليله لترتيب السعادة ومنازل العلوم، و «الفوز الأصغر». وما انتبه إليه هو وحدة العلوم ومرتبته علم الأخلاق الجامع الذى تفيض عنه باقى العلوم.

على هذا الأساس، فإننا نرى أن التوحيدى قصد إلى مغاز ومرام من تصنيفه وترتيبه، وأول مغزى يتجلى فى علم تفرقه بين العلوم الدخيلة والعلوم الأصلية لتبليغ رسالة أن هذه العلوم من حيث المنبع والوظيفة، كلها صادرة من منبع وحيد وكلها تهدف إلى تحقيق سعادة البشر، وثانى هدف هو أن لا فضل لعلم على آخر من العلوم الإسلامية، فليس هناك تفضيل للنحو على علم الكلام بالإطلاق أو المنطق على علم البلاغة... وثالث هدف مراعاة التدرج والترتيب من أسفل إلى أعلى لمراعاة الفائدة والثمره والموضوع والصورة.

الشمس، والكلية تشبه فللك الزهرة، والمرارة تشبه فللك عطاره، والرئة تشبه فللك القمر، والصفراء تشبه كرة النار، والدم يشبه كرة الأرض<sup>(٦٨)</sup>، ومنها مطابقات بين البروج والأعضاء الباقية، ومنها المطابقة بين أعضاء الانسان والبلدان... قلب الإنسان هو مصر.

وعلىنا أن لا نشغل أنفسنا بمسحة تلك المطابقات أو فسادها، وإنما ما يجب أن نتمسك به هو انعكاس هذا التصور للكون وعلاقته فى أبى حيان التوحيدى علما وعملا.

### ب - ثنائية العلوم وأهدافها:

إن هذه الوحدة والترابية تشملان المعرفة أيضا... فالعلوم لها منبع تفيض عنه وتفيض غيضا فيه، فتشاكل وتتكاثر بالوحدة وتختلف وتباين بالكثرة، ودرجات مشاكلتها تتخذ بدرجة القرب أو البعد من المنبع. ضمن هذا التصور للكون ألف أبو حيان التوحيدى فى أصناف العلم ومراتبه اقتداء بشيوخ:

«العلم وأرباب الحكمة ورسنان الأدب، مثل كتاب أقسام العلوم وكتاب اقتصاص الفضائل وكتاب تسهيل سبل المعارف. فمن نظر فى هذه الكتب عرف سفن الحكماء ومراسى العلماء»<sup>(٦٩)</sup>.

وصاحب أقسام العلوم هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخى الذى جعل فيه «علما فوق علم بالموضوع»<sup>(٦٤)</sup> وبالصورة وعلما دون علم بالفائدة والثمره<sup>(٦٥)</sup>. على أن من يحيط بالعلوم يجد اختلاف مراتبها وموادها وصورها وفوائدها وثمرتها واحدة.

فى ضوء هذا التصور لوحدة العلوم ومراتبها، ألف أبو حيان «رسالته فى العلوم» ردا على من قال: «ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير فى الأحكام»<sup>(٦٦)</sup>.

فالعلم وحدة متصلة متشابهة قاصدة إلى غاية أساسية مهما تكررت أصنافه، مثل الفقه والكتاب والسنة والقياس والكلام والنحو واللغة والمنطق والطب والنجوم والحساب

ومادم الأمر هكذا، فقد كفتته الإشارة وولى وجهه نحو التأليف في التصوف فكتب فيه: «الإشورات»، و«الحج» و«الصوفية» و«التصوف»، وجعله تاجاً على رؤوس كل أصناف العلوم ومجمعا لثمراتها. وإذا اختار اسماً مقبولا من العامة والخاصة فقد منحه معنى ووظيفة وأبعادا ليؤدى معنى الأخلاق الحكيمية أو يزيد. وهكذا يجد القارئ مطابقة بين آراء أبي حيان التوحيدي المنتشرة في كتاب (البصائر) و«المقابس» و«الإشارات»، وبين كتاب مسكويه (تهذيب الأخلاق) (٦٩). فالرجلان معا يتحدثان عن الصداقة والصديق والتعاون والتكاتف لتحقيق «الفعل الواحد النافع» (٧٠)، والخير والكمالات، ولهذا تسبلور رسالة التوحيدي الإنسانية «حول المكانة الجوهرية التي يمنحها للعلاقات الاجتماعية، وبصفة أخص للصداقة» (٧١).

على أن بعض الاعتراضات يمكن أن توجه إلى ما قلناه من استنتاجات، وأهمها الاعتراضان التاليان: كيف ادعاء وحدة المعرفة واحترام جميع أنواعها وأصنافها في حين يجد القارئ أباً حيان يهجم على المتكلمين هجوما عنيفا، وهم لم يمارسوا إلا علما من علوم الشريعة؟ كيف يمكن أن يجهل تاج العلوم الأخلاق، وقد أتى بما أتى من أنواع النوازل وضروب الفكاهات وألوان المستلزمات، وغير ذلك مما ليس من الأخلاق في شيء؟

إن المتكلمين يتحدثون في علم من العلوم الشرعية، في علم يابح مجاور لباب الفقه ومشترك معه في توظيف القياس، وهو عملية عقلية استدلالية (٧٢)، ومن ثمة فقد لا يكون هناك سبب معقول للهجوم عليهم، على أنه يمكن أن يقال: إنهم يتبعون أهواءهم ويتعصبون لآرائهم. ومن ينظر إلى قائمة العلوم التي ذكرها يجد اختلافا كثيرا في فروعها من الفقه والتفسير ومناهجها، إلى الموقف من القياس والمنطق والنجوم الذي دارت حوله مناقشات حادة، لكن الاختلاف لم يزد إلى الفقرة «القادحة» في عقد الدين الفاضحة لأصول الأخلاق، أعنى الجدل والنقار والاستقصاء (٧٣). وإذا كان المتكلمون هكذا، فإنهم جديرون بحرب من أبي حيان

في ضوء هذه المآزى والمراسي يجب إعادة فحص تصنيف أبي حيان التوحيدي وإلقاء مزيد من الضوء عليه لتعرف غايته القصوى، والتصنيف كما يلي:



يتضح من هذا التصنيف أن أنواع العلوم ثلاثة: علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغوية، فالعلوم الشرعية تاجها الأخلاق، والعلوم اللغوية تتجمع في الأدب الذي يعنى من بين ما يعنى مكارم الأخلاق، ولأكليال العلوم الدخيلة هو الأخلاق، فالأخلاق، إذن، تفيض عنها جميع العلوم. على أن سؤالا يمكن أن يثار، وهو: لماذا لم يذكر علم الأخلاق وإنما ذكر بدلا منها التصوف؟ يمكن أن تكون الإجابة بما يلي: أن التأليف في الأخلاق يرتبط بالفلسفة وبالعلوم الدخيلة. فقد ذكر في (رسالة الحياة) أن الحكماء الأولين والآخرين صنفا:

«كتبنا في الأخلاق وذكرنا أعيانها بأسمائها وصفاتها وحدودها ورسومها ومجملها ومفصلها ودلوا على الحسن والقبح منها ودعوا إلى التحلي بأحسنها والتعزى من أسمىها فضربوا لها الأمثال وسحبوا عليها ذيل المقال، فلذلك كفت الإشارة إليها في الجملة إليها دون التفصيل الدال على خلق خلق منها...» (٧٤).

والخاصة تصدران عن منبع واحد ولكنهما تختلفان في الدرجة؛ إذ:

«العقل بأسره لا يوجد في شخص إنسي وإنما يوجد منه قسط فقط بالكثرة والأقل والأشد والأضعف، فالوجود في العامة إنما هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلا بعد التباسها بها... ثم إن هذه القوة قد تترقى ترقية بعد ترقى حتى تلتبس بالنفس الناطقة التباسا ما إلا أنه قد يكون معها ظل من الطبيعة على قلة وكثرة وزيادة ونقص فيكون الصواب أغلب والعرفان أقرب»<sup>(٧٩)</sup>.

#### جـ - تراتبية الكائنات ومرامها:

يتبين مما سبق أن الوحدة هي الأساس وأن الكثرة فرع، والكثرة تراتبية متدرجة من الأعلى إلى الأسفل في غير تناظر موجه<sup>(٨٠)</sup>. إذا طبقنا هذا التصور على الكائنات المحسوسة من إنسان وحيوان ونبات وجماد، فإن المبادئ نفسها سارية فيها. فالإنسان خاصة وعامة، والعامة بعيدة من الحيوان وقريبة منه، والحيوان قريب من العامة وبعيد عنها، والنبات قريب من الحيوان وبعيد منه، والجماد قريب من الحيوان وبعيد عنه. وأساس هذا الاقتراب والابتعاد هو التحليل الشجري المتوارث من الأفلاطونية، وأحد تلامذتها المشهورين: فورفوريوس حيث تجلر لديه تنوع الجنس وتجنيس النوع في اتجاه تنازلي، وقد يوضح هذا ما ورد عند أبي حيان:

«أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كسر النوع الذي هو الإنسان، والإنسان صفو الشخص الذي هو واحد من النوع... بهذا تنتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق وخلقان وأكثر»<sup>(٨١)</sup>.

على أن أبا حيان لا يكفى بالربط بين الإنسان والحيوان، وإنما يرى أن هذا «الاعتبار واصل في الحقيقة إلى جنس النبات»<sup>(٨٢)</sup>، وإلى جنس الجماد والجواهر المعدنية، وأساس ذلك ما هو موجود من «تمازج في الأصل والجوهر والسنخ والعنصر»<sup>(٨٣)</sup>.

التوحيدى وغيره من فلاسفة الإسلام لأنهم ضد الحكمة والشرعية معا، ضد العقل والعقل، وأساس الشريعة ومبنى الدين<sup>(٧٤)</sup>.

وأما ما أتى به من هزل فهو يتبين جدا ألما جدا، ولم يكن الهزل إلا وسيلة من وسائل عدة وظفتها الثقافة العربية لمناقشة أفكار ذات خطورة، ومن بين هذه الوسائل الأحلام. فقد انتقدت بها سلطة بني أمية مثل يزيد بن معاوية وبعض ولائهم، كما صيغت رغبة في الحصول على منصب في السلطة أو في العلم. ولعل ما يمثل دور الأحلام في التعبير عن أفكار خطيرة ما ورد في مراسلة حلمية بين الحاجاج بن يوسف وعبد الملك بن مروان. فقد اتخذ الحاجاج الحلم ذريعة لتبليغ أفكاره فأجابته عبد الملك بحكم، فتفطن الحاجاج لخطئه، فقال: «إن عاقبة التكلف مذمومة»<sup>(٧٥)</sup>؛ ومن بين تلك الوسائل كلام المجانين والحمقى، فقد انتقدوا الدولة الأموية ولمنوها<sup>(٧٦)</sup> وألوا آيات متشابهات<sup>(٧٧)</sup>، وتفككوا بالقضاء؛ ومن بينها تسمية الأسماء وتصحييفها، ويمكن الاكتفاء بمثال واحد في هذا الصدد:

«دخلت أم أفعى المبلية على عائشة رضى الله عنها فقالت: يا أم المؤمنين ما تقولين في امرأة قتلت ابنا لها صغيرا؟ قالت وجبت عليها النار. قالت: فما تقولين في امرأة قتلت من أولادها الأكابر عشرين ألف؟ قالت خذوا بيد عدوة الله»<sup>(٧٨)</sup>.

ومن بينها الحديث الجنسي المكشوف الذى يعكس الحاجات البيولوجية الإنسانية، ومواقف الإنسان أمام مفربات الحياة الدنيا ولذاتها.

اختلاق الأحلام، وأحاديث الحمقى والمجانين والمجنون، وتصحييف الأسماء وسائل للتعبير عن مناز عميقة ومرام بعيدة هي أبعد وأعظم من مسحتها الفكاهية. وما انتهى إليه منها أبو حيان يخدم رؤياه الإنسانية التي تقوم على العدل والتضامن ومكارم الأخلاق، إنها حكمة من نوع خاص، حكمة الدهماء والنوغاء والمهمشين والمتحرفين. ومع ذلك، فهي وجه ثان لحكمة الخاصة وخاصة الخاصة؛ فالعامة

(ص) وصاحبه والتابعون وتابعو التابعين، والخاصة هم الملوك والأمراء والقضاة، والعامه هم الدماء والفوغاء وأسقاط الناس. وتوضيحا لهذا، فإننا نقترح بنيت عدة لإقامة تشاكل بينها؛ هي:



هذه التراتبية لها ما يعرضها في نصوص أبي حيان التوحيدي، فقد ورد في إحدى مقابساته ما يلي:

«إن هذا العالم السفلى مع تبدله في كل حال... متقبل لذلك العالم العلوى شرقا إلى كماله... وطلبا للتشبه به وتحققا بكل ما أمكن من شكله، فهو بحق التقبل يعطى هذا العالم السفلى ما يكون به مشاكها للعالم العلوى. ومن هذا الباب تقبل الإنسان الناقص للكمال، وتقبل الكامل من البشر للملك، وتقبل الملك للبشري جل وعلا» (٨٧).

وما يهمنا من هذه البنيات هو أن نجعل كتاب (البصائر) حكاية لها، أى أنه تمثيل لبنية مثالية، ولبنية دينية اجتماعية، ولبنية اجتماعية سياسية، حسب ترتيب ضرورى، ذلك أن عناصر البنية الأولى أرقى من الثانية، والثانية أعلى من الثالثة وأدنى من الأولى بالقراءة الأفقية، وأما من حيث القراءة العمودية فالله والروح والملائكة والمخلوقات والرسول والصحابة والتابعون والملوك والوزراء والولاة. ونأسس على هذا، فإن فقر كتاب (البصائر) تصير مترتبة متشاكلة ومتشابهة، فإذا لم ينظر إليها في هذا الإطار تصبح مشتتة ومضطربة لا يربط بينها رابط، بل يمكن أن ينظر إلى بعض الفقرات على أنها

لهذا، صحت التشبيهات التى تجمع بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد، فمن تشبيهات الإنسان بالحيوان:

«له زهو كزهو الفرس وتيه كتيه الطاووس، وحكاية كحكاية القرد، ولقن كلقن البغاء ومكر كمكر الثعلب وسرقة كسرقة المعقوق وعيافة كعيافة الغراب وجراة كجراة الأمد وجين كجين الصفرى وإلف كإلف الكلب، وأشياء من هذا النحو تكثر» (٨٤).

ومن تشبيهات الإنسان بالشجر قولهم: هو كشجر الدفلى، وكالثمرة المرة، وكالجوزة، وكالأترجة» (٨٥)، ومن تشبيهات الإنسان بالجماد كلامهم: هو ذهب، وهو فضة... وهو جبل، وهو صخر... «وأشياء من هذا النحو تكثر». على أن هذه التشبيهات تطرح إشكالا في مصدرها: هل مصدرها الإنسان الذى اتخذ نفسه شاهدا أمثل لحلل مكوناته بحسب ما سمحت له تجاربه ولفقه ومعرفته فأضفاها على ما فى الكون من حيوان ونبات وجماد، فكان فيه زهو ومرارة وثبات؟ وهل الحيوان والنبات والجماد شواهد مثلى هى التى قدمت له مواد التشبيه؟ مهما يكن فقد انتبه أبو حيان وأضرابه إلى هذه الدورية فحل ما يلي:

«كما يشبه إنسان لأنه لص بالفأرة، أو بالفيل لأنه حقود، أو بالجهل لأنه صؤول كذلك يشبه كل ضرب من الحيوان فى فعله وخلقه وما يظهر من سنخه بأنه إنسان» (٨٦).

بهذا، يتبين ترابط المملكات الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية، وفاعل هذا الربط هو الإنسان فعنق الانسجام بين مكونات الكون وكائناته ومنحها رتبا ليوظفها فى خدمته، ولكنه أصبح - فى الوقت نفسه - تابعا لما «خلق».

#### د - تراتبية الإنسان ومغاريها:

إذن، هالك تراتبية بين أجناس الكائنات، وحيث إن كل جنس له أنواع وأشخاص، فإن جنس الإنسان يتنوع إلى خاصة الخاصة والخاصة والعامه، فخاصة الخاصة الرسول

جهات النظر وليس مرد ذلك إلى الحق الذى ليس مختلفا فى نفسه، كما أن «فيل» أفلاطون واحد ولكن آراء العميان اختلفت فى كنه الفيل وصفاته بحسب اختلاف اللمس لأعضائه<sup>(٩٠)</sup>.

قد يفهم مما تقدم أن أبا حيان يقول بالتساوى المطلق مما يؤدى إلى تكافؤ الكائنات والأدلة. ولكن الأمر ليس كذلك، فهو يقول بترابعية الكائنات، ويرفض تكافؤ الأدلة كما يتجلى فى هجومه العنيف على أبى إسحاق النصبسى المتكلم<sup>(٩١)</sup> لقوله بتكافؤ الأدلة، لأنه لو قال بالتراتب والتكافؤ لاندأ رؤاه الفلسفية وناقض عقيدته الدينية، ونكت تصوراته الفلسفية، على أن هذه الرؤيا الترابعية ليست إقصائية، كأن الله هو المصدر الحق لكل ما فى الكون، ومصدر كل ما فى الكون إليه، والله أدرى بحكمته فى مخلوقاته، فكل ما فى الكون من عقليات ووهميات وظنيات وحسيات وعلميات وعرفيات وعمليات يسرى فيه روح الله وفيضه، وبالفرض تكون بين المخلوقات نسبة قائمة ومشابهة موجودة تجعلها تتجمع وتنفرد وتنفرد وتتفاهم وتتعاون<sup>(٩٢)</sup>.

### ٣ - كتاب «البصائر» حكاية لواقع:

حاولنا - فيما سبق - التحليل على وحدة كتاب (البصائر) من خلال فرض المحاكاة، فاعتبرناه عالما سفليا محاكيا لمالم علوى عبارة عن وحدة مترابطة متكثرة تنبع عنها عوالم ومعارف وكائنات وفتات مترابطة متكثرة. وقد تدرجنا بهذا المنطق «المثالي» من التصورات المطلقة إلى النزول به إلى مجال الكائن الإنسانى الواقعى. وتأسيسا عليه نفترض أن كتاب (البصائر) مسرح لواقع إنسانى عميق ولواقع نصى سطحي.

### ١ - الواقع العميق:

لقد اتجه بحثنا السابق لإثبات وحدة الكتاب باعتماد على منطلقات فلسفية أفلاطونية ورواقية وأفلوطينية، وعلى الثقافة العربية الأصيلية ذات النزعات الإنسانية، وتبيان برنامج الرجل فى تكوين الإنسان الكامل والمجتمع، الفاضل القائم على

تحتوى على سوء أخلاق وقلة ذوق. فالكتاب يبتدئ بأقوال الرسول والتابعين والحكماء ولكنه يورد بجوارها فقرة تتحدث عن خصومة بين حذاء وحجام.

إن إيراد الكائنات منازلها أمر تقتضيه نوايس الكون الفلسفية والدينية، ولكن كل كائن من الكائنات له الحق فى الوجود وفى أداء وظيفته.

### هـ - التراتب والحق فى الوجود:

فى إطار هذه الفلسفة الترابعية حاول أبو حيان والمتفلسفون المعاصرون له أن يسهروا فى حل كثير من المضائل الاجتماعية والسياسة والدينية واللغوية والفكرية، لقد كان مشكل المفاضلة بين الأعراق واللغات والأديان والمعارف والمذاهب مطروحا. فلا جرم خصص أبو حيان حيزا كبيرا للقول فى المفاضلة، فالألم عرب وعجم وهنود وترك، ومن الصعب أن يقال: إن العربى أفضل من العجم بأطلاق:

«فلكى أمة فضائل ووزائل، ولكل قوم محاسن ومساوى، وبكل طائفة من الناس فى صنعائها وحلها وعقدتها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق»<sup>(٩٣)</sup>.

كما أنه من الصعب القول بالأفضلية المطلقة بين اللغات والأديان والمعارف، وإنما فيها - أيضا - كمال وتقصير، لأن «الفيض الأول... واصل إلى كل شئ بمقدار ملائم لكل شئ»<sup>(٩٤)</sup>، على أن هذا لا يعنى أن الأمم متساوية كآستان المشط فى كل شئ وعلى كل حال، وإنما هناك تفاوت بين الأمم، ولكنه تفاوت «فى مقادير الفضل والكمال، وكذلك الشأن فى اللغات وفى الأديان وفى المذاهب... فمقادير العرب أرجح من مقادير الأمم الأخرى، واللغة العربية أفضل اللغات وإن كانت للغات الأخرى مزاياها، والدين الإسلامى أكمل الأديان وإن لم ينف وجود ديانات أخرى، وآراء الفلاسفة أرجح من آراء الطوائف الأخرى، وإذا ما اختلفت الآراء السياسية والكلامية والعلمية، فإن مرد الاختلاف إلى

اللغة بمفردات مترادفة ومتداخلة ومتماثلة ومتشابهة، وهذا يعنى أن مدلول المعجم اللغوى هو هذه الأوليات. ومع صمودية حصريها ووجود بعض الفراغ فى اللغة، فإنه مما لا شك فيه أن كل مفردة تحتوى على كثير من هذه الأوليات. وإذا رجعنا إلى التراث اللغوى نجد عبر عنها صراحة بالمفردات أو إحياء بالعادات والأعراف والسياق. وقد اقترحنا ثمانى أوليات تقابلها ثمان أخرى، مما يودى إلى : الحياة/ المحامات؛ اللغة/ الصمت؛ الطعام/ الجوع؛ الشراب/ العطش؛ الجنس/ الصبروة؛ الانتماء/ الوحدة؛ الملك/ الفقر. ولغيرنا أن يزيد فبولد أزواجاً أخرى مثل الحرب/ السلام؛ اللغة اللفظية/ اللغة الإشارة؛ الملك / التملك... كما له أن ينقص فبردها إلى زوجين اثنين: الحياة/ المحامات؛ الحركة/ السكون.

مهما يكن، فإن هذه الأوليات موسعة أو مكثفة تتحقق، فى أية فقرة ولو كانت قصيرة، بالفعل أو بالقوة، أو بالقوة وحدها. ويتم التحقق الكامل أو التدريجى بمحليتين اثنتين: عملية نمو، وعملية تناقص. وإذا حصرننا البنية فى ثمانية عناصر، فإننا نستعبر تحققها كاملة غير منقوصة (8/8) هو البنية المثالية ثم نحدد العلاقة بين البنية المثالية والبنية مع عناصرها بدرجة الوجود؛ وعليه، فإن العمليتين تتمان على الشكل التالى:

التسامح والتعاضد والتعاقد. وقد تبينا التحليل الموضوعاتى فتحدثنا عن العوالم والمعرفة والمجتمع، فحدثنا لكل موضوع أدلة حتى لا يكون تحليلنا محض تشييد نظرى؛ ومع كل ما بللنا من جهد، فإن القارئ قد لا يفتن بإثبات الانساق والانتظام بالمنهاجية الموضوعاتية. ذلك أنه من السهولة إثباتهما لدى أى كاتب وفى أى نص مهما كان الخيط الرابط وإهيا. ولذلك، فإن الحق معه إذا طالب بإثباتهما خطياً، أى بتوضيح التحام فقرات كتاب (البصائر) واتساقها وانتظامها. وإثبات هذه الصفات النهائية فى الكتاب ليس مهمة سهلة، ففكرات تحليل الخطاب ولسانيات النص والسميانيات وغيرها اهتمت بالنصوص ذوات البنية المتماكة فكان من الميسر عليها إيرادها بتوظيف مفاهيم تركيبية ودلالية وتداولية، وحتى إذا لم تكن ذات بنية قوية فإنها ليست فى «تشتت» واضطراب» كتب الأدب التى من بين نماذجها المشابهة كتاب (البصائر). وعليه، فما علينا إلا أن نقترح مفاهيم جديدة لمقاربة الكتاب.

#### ١ - الأوليات الأثرولوجية:

نمنى بالأوليات الأثرولوجية الحياة واللغة والطعام والشراب والجنس والانتماء والملك والتدين. وقد عبرت عنها

البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة	البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة
٨ / ٨	٨ / ١	البنية	٨ / ٨	٨ / ٨	المطابقة
٨ / ٨	٨ / ٢	البنية	٨ / ٨	٧ / ٨	المنظرية
٨ / ٨	٨ / ٣	البنية	٨ / ٨	٦ / ٨	المحاذاة
٨ / ٨	٨ / ٤	البنية	٨ / ٨	٥ / ٨	المماثلة
٨ / ٨	٨ / ٥	البنية	٨ / ٨	٤ / ٨	المضاهاة
٨ / ٨	٨ / ٦	البنية	٨ / ٨	٣ / ٨	المضارعة
٨ / ٨	٨ / ٧	البنية	٨ / ٨	٢ / ٨	المشاكلة
٨ / ٨	٨ / ٨	البنية	٨ / ٨	١ / ٨	المشاهدة



ويلعب نموها أقصاه حين يستوعب العناصر الثمانية، وهو مفتوح من حيث إنه ألف في مدة طويلة أثرت في عملية اكتفاء مادته وتنظيمها، مما أدى إلى بعض الخلل اعترف عنه المؤلف، وإلى تعقيدات وتماثلات وتراثبات؛ فالنسق الملتق سهل عملية التحليل، والمفتوح ضمن الفهم السليم الوجهه.

فلنبرهن على ما قدمنا من خلال فقرات عشر. وستقتصر على ما عبر عنه بصريح المفردات أو العبارات؛ لأننا إذا تجاوزنا إلى ما لم يصرح به وقتشنا في المماجم عن تلك الأوليات، فإن كل فقرة يمكن أن تستخرج منها<sup>(٩٤)</sup>. ونتيجة لذلك، فإن كل البنات ستصير متطابقة وكذلك الفقر، والتحليل سيصبح تحصيل حاصل؛ على أن ما صرح به يثبت انتظام النص:

يبدأ النص - في العملية الأولى - من الفكرة ثم يشرع في تخصيصها وتميمتها من البنية المجردة فيذكر بعض عناصرها اكتفاء بها. وفي كلتا الحالتين، فإن حصر البنية وضبط عناصرها واختزانتها في الذاكرة يسمح للقارئ بإيجاز استدلال يملأ ثغرات البنية لتحقيق استقرارها، فالعملية الأولى تكثرت فيها الوحدة، والعملية الثانية هي رجوع الكثرة إلى الوحدة، فاضت الفكرة فمضت على باقي المكونات والعناصر، وغاضت العناصر غيضا في الوحدة.

وتأسيسا على هذا يمكن اعتبار كتاب «البصائر» «نقشا مغلقا ومفتحا في آن<sup>(٩٥)</sup>»، فهو مغلق من حيث أننا كوناه من عناصر قليلة العدد مجردة منفصلة عن تأثير المحيط وغيره.

الفقر	الحياة/ الممات	اللغة/ الصمت	الاجماع/الاختراق	الملك/ الفقر	الطعام/الجوع	الشراب/العطش	الجنس/الضرورة	الدين
١	الموت	قال	المشورة	المال الميراث التجارة والربح	البطن			الورع الزهد
٢	الذنب	قال		المال				الدين
٣	النقمة	قال		الانتفاع أجل				الانماط
٤	النار	قال		الدنيا والاستغناء				
٥	الجور	قال	العدل الجور الفضل					
٦	الخوف	قيل	النصيحة					
٧	ميت، عاش	قال		الاستلاذ والزمرد				
٨		أُتشد	الناس	الأمال				
٩		قال	المهين					
١٠		خاصم	المهين					

أبو-حيان خير عاكس لهذه النزعة الإنسانية، فالتقى نصوصاً وصمها في كتاب (البصائر) ترغب في الفضائل وترغب عن الرذائل، وأثار حولها بعض ليالي كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وبعض (المقاسبات)، كما تحدث مجاليه مسكوبه عن «الفضائل وعن الرذائل الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية»<sup>(٩٥)</sup>. فالكتابة في الأخلاق تسعى إلى السمو بقوة الإنسان حتى تصير ناطقة فتكتسب فيما تكتسب الفضائل الأربع التي هي الحكمة والعفة والشجاعة والمدالة، وتجتنب أضرارها التي هي الجهل والشر والجبن والجر، وكل جنس من هذه الأجناس له أنواع، وكل نوع تحته أشخاص لا حصر لها، والفضائل أوساط بين أطراف هي الرذائل<sup>(٩٦)</sup>؛ فالحكمة وسط بين السفه والبله، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والمدالة وسط بين الظلم والانظلام<sup>(٩٧)</sup>، وما دامت الفضائل في الوسط، فهي قابلة لأن تميل إلى أحد الطرفين.

وسيراً في طريق العملية الاختزالية فإننا سنكتفي بأجناس الفضائل الأربع وبطرفيها لنبرهن على انتظام الكتاب ونسقيته.

يتضح من هذه القراءة أن كل فقرة من الفقر لها علاقة ما بالبنية الوالدة: علاقة مشابهة (١)، أو مشاكلة (٢)، أو مضارعة (٣)، أو مضاهاة (٤)، أو محاذاة (٥)، وقد غابت بعض الثوابت ولكنها موجودة بالضرورة؛ إذ لا يقل أن تكون حياة دون جنس أو طعام وشراب. وإذا تبنينا مبدأ «شفرة أوكام» واختزلنا البنية إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ العمل/ السكون؛ فإن الترابط يكون كاملاً شاملاً. ولكننا وسعنا البنية بعض التوسيع عن قصد وإصرار واكتفينا بظاهر الفقرات حتى لا ندع مجالاً للجدل في العلاقة بين الفقر. فإذا أثبتت العلاقة بين الفقر بالأوليات الأثروبولوجية، فلنبحت عنها بأوليات أخر سندعوها بالأوليات الثقافية.

## ٢ - الأوليات الثقافية:

إن الأوليات الأثروبولوجية مشترك فيها الإنسان والحيوان، فالحيوان يأكل ويشرب وينج ويطعم ويدافع عن نفسه شتى أنواع الدفاع لضمان بقاءه؛ ويحقق الإنسان إنسانيته كلما ابتعد عن غرائزه السبعية والبهيمية، ولذلك جاءت الأديان وكثير من الفلسفات لتثقيف الإنسان وتهذيبه. وقد كان

### نظرية التوسط

الأليات الفقر	السفه	الحكمة	الجهل	عمود الشهوة	العفة	الشره	التهور	الشجاعة	الجبن	الانظلام	المدالة	الجرور
1		×									×	
2		×									×	
3				×								
4		×									×	
5		×									×	
6		×									×	
7				×								
8		×									×	
9		×									×	
10		×									×	

وثانيتها تعيد بعضهما، مما يضمن الاتساق والانتظام أو يعزز الاختلاف والتباين حتى لا يكون الخطاب تحصيل حاصل .

وقد أدرك المهتمون بالدراسات اللغوية قديما دور التمثيل والتشبيه، ومنهم أبوحيان ، قال: «في المثل إيضاح المعاني في النفس والإشارة إليها بقوة الحس» (٩٨). ثم اهتم به من بعده فقهاء وفلاسفة مثل أبي بكر بن العربي في «قوانين التأويل» وابن رشد في «فصل المقال».

#### ب - من الوحدة إلى الكثرة :

تلك أوليات موحدة للواقع العميق للكتاب ( البصار ). ولكن إذا اكتفى بها، فإن البرهنة على وحدة الكتاب تبقى ناقصة لأن الواقع السطحي للكتاب لم يؤخذ في الحسبان مع أنه يفرض نفسه فرضا . فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الكتاب يحتوي على فقرات قصيرة تحدثت عن موضوعات مختلفة من حكمة وسياسة ولغة وأدب ونوادر... وملل ونحل. وقد أشرنا في بداية البحث إلى أن هذا التنوع أغرى بعض الباحثين بأن يدعى أن تشتت فكر أبي حيان ومشغفى المقاييس انعكاسا لتشتت الدولة المقتدعة لمشروع سياسي موحد (٩٩). وقد أبنا علم صحة هذا الرأي وآراء أخرى مماثلة له، فأثبتنا وحدة الكتاب على المستوى المثالي العميق، وعلى الواقع الواقعي العميق، فها نحن أولاء الآن ندحضه بالواقع السطحي للكتاب باعتماد على آليتين التتين، سندعو أولاهما بالانضباط الذاتي، ونسعى ثانيتهما بالتفاعل .

#### ١ - الانضباط الذاتي :

نعني بهذه الآلية أن النص يحتوي على آليات تضمن استقراره وثباته وانتظام قرائه . وقد قدمنا قبل أن المؤلف نفسه كان يقوم بعملية الضبط فيجلب إحالات قبلية وبعدية؛ على أننا نضيف الآن آلية أخرى كان لها دور كبير في الضبط والتنظيم، ونعني بها النقول المتكررة عن شخص في موضوع واحد أو مواضيع متماثلة أو متشابهة . وهكذا، يجد القارئ كثيرا من أسماء الفلاسفة والرسول والسلف والسلطان والأمراء والولاة والشعراء والكتاب وحكماء الإسلام تتكرر

يتبين من الجدول أن فضيلتين أساسيتين تهيمنان فيه، هما الحكمة والعدالة، ولا عجب في هذه الهيمنة لأن الحكمة باعتبارها معرفة للموجودات الإلهية والإنسانية توجه الإنسان إلى ما يجب فعله وما لا يجب فعله، فالعدالة وغيرها من الفضائل لمررة الحكمة، وهي ملتصبة بالجمتمع والممارسات فيه ، والعدالة أو العدل هي التوسط، والتوسط هو القسط المستقيم الذي توزن به أعمال بني آدم، وهو الذي يوفق بين المتقابلات لإيجاد حلول وسطى في العقيدة وفي العلم وفي السياسة. وبناء على هذه التوسيطية، فإن الزهد والتشفي وخمود الطموح وغيرها رذائل، والشره إلى المأكول والمشارب والمنافع وغيرها من اللذات رذائل.

الحكمة موجهة والعدالة ضابطة لأنشطة الأمة حتى يتحقق التألف بينها والتعاقد، وتمش قليا وقابلا الحديث القائل : «الجماعة رحمة والعداب فرقة».

#### الأوليات التعبيرية :

تلك أوليات ثقافية صاغتها الإنسانية لتنظيم العلائق بين أفرادها وجماعاتها لضمان الاتساق بين أعضائها، وقد ضمنت التعامق فقر كتاب ( البصار ) أيضا، والوسائل التي صيغت بها هذه الأوليات هي اللغة الطبيعية التي تتحكم فيها أوليات تعبيرية ، ونقصد بها آليات تعبيرية توفيقية توفيق نظرية التوسط، وعليه، فإن التوسط لا يقتصر على الفكر والعمل وإنما يشمل التعبير أيضا، وتجلى هذه الآليات في مظاهر عدة أهمها التشبيه والتمثيل، أو رفض التشبيه والتمثيل. فالآليات تجعلان الإنسان قادرا على صياغة بتاعات نظرية اجتماعية وفكرية وسياسية لأنهما يلحقان شيئا بشئ ويدخلان مجالاً في مجال باعتماد على وسيط .

يتجلى التشبيه في الفقر (١)، (٥)، (٧)، (٨)، (٩).

ويبرز التمثيل في الفقر (٢)، (٣)، (٤)، (١٠).

ورفض المماثلة والمشابهة يتضح في الفقرة (٦). وكما هو معلوم، فإن إثبات المماثلة والمشابهة أو نفيهما عمليتان متكاملتان ، إحداهما تحفظ ببعض الخصائص أو الصفات ،

السطح برفقة المؤلف نفسه الذى كان ينقلنا بتؤدة من مكان إلى مكان، أحيانا وبفجاءة أحايين أخرى ثم كان يمدنا إلى الأمانة نفسها ثم يتقدم خطوة أو خطوات ثم يرجع القهقري وهكذا فى حركة حلزونية بطيئة .

وقد برهنت الأوليات والأليات على انتظام كتاب (البصائر) خطيا كما برهنت آليات أخرى على انتظامه موضوعيا .

### حدود وأفاق :

تعرض البحث لبعض الآراء الراجحة حول بنية كتب الأدب فلهتمتها بالتجزؤ والتشتت والاضطراب وعدم التصميم والحديث فى كل شيء ... وقلنا إن هذه الآراء اعتمدت على المقاربات التجزئية للمؤلفات وللشخصيات ونظرت إلى سطح كتب الأدب دون عمقها، ولم تستفد من مناهج مستجدة فى مجال تحليل النصوص والخطاب، كما ذكرنا أن بعض الدراسات تفطنت إلى ما للبنىات الفكرية من علاقات بالبنىات العادية فأقامت تشاكلا بين البنيتين، ولكنه راعى البنية السطحية دون البنية العميقة، على أن هناك بعض الدراسات قدمت خطوة مهمة فى سبيل نظرة كلية شاملة فربطت بين كتب الأدب والثقافات الأجنبية الأصيلة وبينها وبين المجتمع مما جعل كتب الأدب تعكس رؤيا للكون شاملة.

لقد ذهبنا بعيدا فى هذه الوجهة من البحث، فاعتبرنا كتاب (البصائر) آرا أدبيا متفاعلا مع آثار أخرى للمؤلف نفسه، أو بالأصح هو النواة للآثار الأخرى، كما أن مؤلفاته جميعها متفاعلة مع ثقافة معاصره فى سياق اجتماعي وسياسي وثقافي يجمع بين الأرض والسما. وعلى أساس هذا الجمع افترضنا أن كتاب (البصائر) حكاية لكون مثالي، وحكاية لكون واقعي، ومنطلق الكون المثالي وحده تكثرت وجملت فى واقع متكرر مترتبة عوالمه وعلومه وكتائنه وأهمه ولغته ومذاهبه والكون الواقعي للكتاب متشاكل مع الكون المثالي فى التكثُر «والترقيّة». الكون «كسموس» وكتاب البصائر «كسموس». ترى أن «الأرض والسما والألهة والبشر

كثيرا مثل: آدم وإبراهيم الخليل ومحمد بن عبد الله (ص) وإبراهيم النخعي وإبراهيم بن أدهم ... وأرسطوطاليس ... والأعراب وأنطالون، وجحا والحجاج بن يوسف ... وهذا التردد هو تنظيم ذاتي للنص مما يجعل أطرافه تتشابه وتتداخل ويحيل آخره على أوله ويستجيب أوله لنداء آخره .

### ٢ - التفاعل :

هذه العملية الأخيرة التى تربط بين فقرات النص يعبر عنها بالتفاعل، وهو نتيجة الاشتراك والاختلاف بين الفقر. فلو ساد الاشتراك لتطابقت الفقر وما كان هناك تعدد للموضوعات، ولو اختلفت بصفة جزئية لكان هناك تباين. وإذ بينا ما اشتركت فيه سابقا فلنشر إلى ما اختلفت فيه فتفاعلت وأثر بعضها فى بعض.

إذا رجعنا إلى الفقرات العشر فإننا نجد ما اقتبس من الرسول (ص) (١، ٢) يشترك فى النهى عن حب المال، ولكن (١) يتحدت عن المبادات، و (٢) يتكلم عن الحيوان، وما روى عن الحسن البصري (٣، ٧) يشترك فى النهى عن السفلة، ويحث على الانساق وبذكر بالموت، وواضح أن أقوال الرسول (ص) والحسن البصري تشتركان فى كثير من الصفات وتختلفان فى قليل منها، ولكنها تختلف كثيرا عن مخاصمة بين هذا وحجام مما قد يظهر معه لبعض القراء أن لا علاقة بينها ولكن الظهور ليس الحقيقة. فمن المهم أن تكون علاقة ما بين فقر الكتاب جميعها، فقد تكون عناصرها كثيرة فتشتمل الفقر، وقد تكون قليلة تتشابه، وقد تكون متجعبة فى معان أو فى صفات أو فى أفعال منصوص عليها، وقد لا تكون منصوصا عليها وإنما تستبط استنباطا من السياق .

حاولنا، للتحليل، فى هذه الفقرة الثالثة، أن نقترح مستويين للتحليل مستوى واقعي عميق، ومستوى واقعي سطحي . وقد نفذنا إلى المستوى العميق بأوليات أثرولوجية بيولوجية وروحية، وأوليات ثقافية موجهة للعلائق بين الأفراد والجماعات وضابطة لها، وأوليات تمبيرية جامعة بين الأشياء والكائنات والكائنات والأبكار والتعبير. ثم تحولنا على ظهر

من قبل المرتب الذي تتحكم فيه المقاصد والأهواء وغيرها؟ ماذا يكون الوضع السياسي في هذه الرؤيا الفيضية؟ ما مصير من رتب أسفل الهرم؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نتأمل صنيع أبي حيان التوحيدي ومقاصده. فقد رتب أبو حيان التوحيدي علوم عصره بحسب معايير أخلاقية وعملية ولو كانت له معايير أخلاقية وعملية أخرى لرتب ترتيبا مغايرا، وإذا كان التفكير السياسي قديما أدى إلى التنظير إلى سلطة جامعة على شاكلة الإله المتحكم في كل شيء فإن أبا حيان التوحيدي عاش تفككا سياسيا بقلبه وقالبه لأنه اكتوى بناره، كما أن من رتب أسفل، وأن كان منفعلا غير فاعل، له الحق في الوجود وفي الترقى، بخلاف الرؤيا الرواقية التي ترى أن «مدينة زيوس... وطن مشترك لكل الناس لا فرق فيها بين العبد والإمبراطور، ولا تمييز بينهما في الرتبة»<sup>(١٠٢)</sup>، هذا في الدار الأخرى، أما هذه الدار فإن أبا حيان يقول بالرتبة اقتداء بدين الإسلام وواقع الحال الذي كان فيه دهماء وعيارون .

هذه التراتبية ذات الأصول السياسية والميتافيزيقية شملت العلوم والآداب والمجتمع عبر تطورات تاريخية إلى يومنا هذا فصارت موضع تساؤل. وهكذا، فإننا نجد تيار ما بعد الحداثة يناهض التراتبية والكلانية والنسقية، سياسيا واجتماعيا وفكريا فيدعو إلى ما يشبه القوضى بالتركيز على الاختلاف والخصوصية الذاتية، ويقترح نظرية «السدوم» في الفيزياء وفي الرياضيات وفي الكيمياء، ويحلل الظواهر الثقافية والنصوص الأدبية في منظار التفكيكية<sup>(١٠٣)</sup>، وجاءت نظرية الشاهد الأمثل للثورة على المقولات الأرسطية، والكتابة لإعادة النظر في التجنيس الأدبي، و «القبول» لتحليل كل بنية في استقلال عن البنيات الأخرى، والتفاعلات المتعددة التي تسمح لكل عنصر أن يتفاعل مع العناصر الأخرى<sup>(١٠٤)</sup>.

حاول بحثنا أن يأخذ بالتراتبية المتفتحة والمتنورة لإثبات مركزية ما ضلعنا لوحدة الأمة والوطن خوفا من التشردم والحروب الأهلية وشماتة تشتر العقلانية بين أفراد المجتمع، العقلانية السياسية والاجتماعية والدينية، فمن أراد أن يحرق

تجمعهم المحبة واحترام النظام والتسامح والعدالة، وكتاب (البصائر) يجمع بين الدين والدنيا وبين الحكماء والمفلسين، والأنبياء والمفلسين، والعالدين والظالمين لأنهم خلق الله جميعا لا فرق بينهم إلا ما لهم من محبة ونظام واحترام وتسامح وعدالة .

كتاب (البصائر) يمتلك بنية عميقة ذات نظام وانتظام، وحتى إن ما يظهر في بنيتها السطحية من «سديم» ومن «لانظام» هو تشاكلات لرؤيا فلسفية كونية فد «السدوم» وه «اللانظام» يلغمان رسالة كتاب (البصائر) ورواه للكون، على أننا نتساءل حول هذه الرؤيا لتسفر حدودها وأفاقها، وما نحن فاعلون، بحول الله مكتفين بالقضايا التالية:

### التراتبية / الاستقلالية :

كثير من الدراسات الجادة تنطلق من اقتناع بترابط البنيات الفكرية والبنيات العادية الواقعية . ومهما تكن مشكلة الأصل والفرع، فإن ما يهم هو محاولة إقامة تناظر بين ما في الأرض وما في السماء. إن الممالك المتعددة على أرض البشر مطابقة لكونية السماء، وإن الإمبراطور إمبراطور الجميع لأن الآلهة يجب أن تكون آلهة لكل الناس<sup>(١٠٥)</sup>، والأنظمة المنطقية والطبيعية والأخلاقية للرواقسين تتشاكل مع بنية مملكتهم<sup>(١٠٦)</sup>. يمكن الزعم، إذن، أن الرؤى الفلسفية، في مختلف العصور، شيدت على شاكلة الواقع المعيش، ثم شيد الواقع على شاكلة الرؤى الفلسفية. واعتادا على هذه المجادلة فلا ضير على من حاول أن يشاكل بين فكر أبي حيان التوحيدي وجيله وبين البنيات السياسية؛ على أنه يجب فحص هذه المشكلة لاستخلاص بعض النتائج منها .

تحدث الرؤيا التي أخذ بها أبو حيان التوحيدي عن التراتب والتدرج والمنازل، لأن كل من هو موجود في الكون له رتبة قد تكون قريبة من مصدر القضيض، وقد تكون بعيدة عنه وكلما اقتربت من المصدر اقتصنت الكمال، وكلما بصلت عنه انحطت عن الكمال؛ على أن هذه الرؤيا تطرح عدة إشكالات، أولاها هي: كيف يمكن تحديد رتبة الكائنات؟ باعتبارها معطى طبيعيا أم باعتبارها تشييدا محضا

ومع هيمنة المقايسة في الوقت الحاضر فإن المختصين يبنهون على جزئية المقايسة ويحذرون من المشابهات السطحية التي تكون غير ذات فائدة على المستوى العلمي، وضارة في نتائجها العملية.

وقد وقلنا هذه الآلية - لإلحاق اللامعروف بالمعروف - في تصنيف العلوم وترتيب الكائنات وتحليل خطاب كتاب (البصائر).

#### ٣ - التعميم / التخصص:

لعل التنبيه السابق من مغية المقايسة السطحية يتجلى في بحثنا هذا. فهل يمكن تعميم ما انتهينا إليه من نتائج متعلقة بكتاب (البصائر) على كتب مثل (المقد) و (الكامل) و (النوادر) و (الميون) ...؟ إذا أدخلنا بمقايسة سطحية فإنه يمكن التعميم، وحينئذ، فإن ضررها أكثر من نفعها لأن كتاب (البصائر) اعتمد على رؤيا للكون قائمة على فلسفات خنوصية متعددة المصادر ومنشآت من الثقافة الشرعية والأدبية، وكتب في ظروف خاصة. فهل كانت الطلقات عينها وراء تأليف الكتب الأخرى؟ لا يمكن الزعم بهذا، وبناء عليه، فإن المقايسة لا تصح. إذا وقلنا عند هذه النتيجة فإن تحليلنا لكتاب (البصائر) يصير قليل الفائدة ما دام لا ينطبق على الكتب الأخرى! لذلك، لا مفر من تحليل كل كتاب على حدة حتى تدرك بنياته وعناصرها ثم القيام بعملية تشاكل بينها لاستخلاص الخصائص العامة التي تشترك فيها مؤلفات الأدب جميعها. وما يقال في المؤلفات الأدبية يقال عن الأوضاع السياسية والثقافية في بلدان مختلفة. فلنوظف المقايسة الجيدة ولنحذر من المقايسات السطحية.

تلك رؤيا أبي حيان التوحيدى الإنسانية المتسامحة الشمولية، وهي رؤيا جديرة بأن تبث وتنتشر بين الناس في هذا الزمن الذي هيمن فيه التعصب والأناية والفقر الفكري. على أنها رؤيا تاريخية.

للمراحل في هذا الشأن فإنه يحرق نفسه، ومع ذلك فلا بد من الاستفادة من المفاهيم العلمية لما بعد الحداثة. ولذلك فقد وقلنا «التفاعل» و«السدسم» و«اللاتظام»<sup>(١٠٥)</sup>.

#### ٤ - التوصل / التبيين:

اعتمد الربط بين الميتافيزيقى والواقعي ومكونات الواقع بألية يمكن أن ندعوها بألية التوصل، ويعتبر آخر ألية التشبيه، وهي ألية ضرورية للربط بين أجزاء الكون، يقول أبو حيان: «أعرف حقائق الأمور بالتشابه فإن الحق واحد، ولا تستغرنك الأسماء وإن اختلفت». وعلى أساسها أتت الفلسفات الخنوصية تصورها للعالم فربطت بين مكوناته، وإن كانت لا تظهر بينها روابط. وكان يتلوى هذا الاتجاه تصور مقولي تزعمه أرسطو ولكنه لم يرفض المشابهة، باعتبارها ألية تركيب، بإطلاق. فلذلك أخذ الاتجاه الأرسطي بالقياس في مجالات معرفية متعددة لتصنيف الكائنات وفي القوانين، ولكن بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية والتاريخية رفضته باعتبار سطحية معرفته التي تقوم على أساس قياس الغائب على الشاهد، كما رفضته الفلسفة الوضعية وتطبيقاتها العلمية والسياسية.

غير أن هذه الآلية التوليفية صارت مهيمنة في المناهج الحديثة ونظرياتها مثل نظرية التماذج ونظرية الأنساق العامة ونظريات الاستعارة المتأثرة بالعلوم المرفقية الحديثة وبالذكاء الاصطناعي. ولكن خلف هذا التوظيف الغاية الأساسية التالية التي تتجلى في القول التالي:

«استراتيجية البحث التي تحاول أن تؤول اللامعروف بإدماجه في قالب المعروف. وبالتحديد، فإن ألية معتادة ومعروفة تستعمل كإطار لتأويل مظاهر أقل اعتيادا من الطبيعة، فالمقايسة، إذن، هي المتصر المحرك لهذا البحث... وإدراك مثل هذه المقايسة يؤسس معبرا للأدوات المفهومية المعروفة نحو اكتشاف ظاهرة جديدة»<sup>(١٠٦)</sup>.

## هوامش

- (١) أحمد أسن ، مقدمة كتاب الإصاح والموازاة - المجموعة الكاملة ، تأليف أبي حيان التوحدي ، بيروت ، دون تاريخ ، ص ٥.
- (٢) Ibrahim Keilani, Abu Hayyán Al Tawhidi Essayste arabe du TV<sup>e</sup> de L'Hégire (x's). Beyrouth. 1950, pp: (٢)
- (٣) نشرت سلسلة المقالات في رمضان السابق بجريدة «الشرق الأوسط» وجريدة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية ، على أن هذا الرأي محكوم بمجاله زياته .
- (٤) انظر : رسائل أبي حيان التوحدي ، على بصحتها ونشرها إبراهيم الكيلاني ، دمشق ، ١٩٨٥ ، وخصوصاً «رسالة في العلوم» ، ص ٣١٩ - ٣٤٦ ، وقد وقع سوء ترتيب في أوراق الرسالة فرتبناها .
- (٥) أبو حيان التوحدي ، الصلابة والصلح ، ١٩٧٢ ، ص ٧٧ ومن بعد .
- (٦) البصائر والاعتقالات لأبي حيان التوحدي ، تحقيق واد القاضي ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٥ ، دار صادر، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ / ١٩٨٨ .
- (٧) الكتاب المذكور ، ( ج ٥ ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٨ ) .
- (٨) Marc Bergé, Pour humanisme vécu: Abu Hayyan Al-Tawhidi, Damas, 1979.
- (٩) Ibid, XVIII
- (١٠) Bergé (M), Structure et Signification du Kitab al- Basá'ir wa L-dabá'ir d'Abu Hayyán al- Tawhidi, Annâtes islamologiques de l'I.F.A.O. du Caire, 1972, pp.1-10.
- غير أني لم أطلع - مع الأسف - على هذا البحث، ولكن يمكن استخلاص آراء المؤلف حول الأشكال من الكتاب المذكور.
- (١١) Bergé (M), Op.cit, p:80.
- (١٢) Ibid., p:85.
- (١٣) Ibid., p:222.
- (١٤) Ibid., p:223.
- (١٥) Ibid., p:318.
- (١٦) Arkoun(M), Contribution à L'étude de l'humanisme arabe au I<sup>er</sup>/ X<sup>e</sup> Siècle: Miskawayh philosophe et historien, Vrin, Paris, ١٩70.
- (١٧) Ibid., p:12.
- (١٨) Ibid., p:74.
- هذه الشجعة معروفة جداً في الدراسات الأندلسية والأفريقية، وهي دراسات لا يمكن حصرها، وإنما المهم في هذا السياق هو الاستباطات التي يمكن استخلاصها من هذا المبدأ - النتيجة .
- (١٩) Ibid., p:238.
- (٢٠) Ibid., p:149.
- (٢١) Ibid., p:365.
- (٢٢) أبو حيان التوحدي، البصائر، (ج:٥، ص ٢٦٩).
- (٢٣) ما ذكر ، ص ١١١ ، يقول : «وقد مر في آخر الجزء الثاني فصل في هذا الباب. وسيمر أيضاً مرع من الكلام فيه إذا صرنا إلى الجزء الذي نغرده للعارفين وأصحاب الصوف» .
- (٢٤) أبو حيان ، البصائر ، (ج:٢، ص ١٧).
- (٢٥) ما ذكر ، ص ٢٢٧ . وانظر أيضاً ، ص ٤٠ ، وص ٦٨ .
- (٢٦) جملة برجي في الفقه، وقد أشار أبو حيان التوحدي إلى كتاب التوافر، في المقابلة (٥٤) ، ص ١٨٨ ، «وقد تكلمت عليه في كتاب التوافر، ولكن يظهر من مضمون المقابلة وسياقها أن الكتاب في علم الكلام لأن ذكره جاء في سياق حاجته لملء الكلام وانتقادهم. وكما هو معلوم فلعلماء الكلام نواذرهم والفلانسة نواذرهم ، وأما نواذر جمع فهي سرقة متداولة. وقد اطلعت حيزاً كبيراً في البصائر ج : ٤ ، ص ١٠٠ .
- (٢٧) ما ذكر ، (ج:٣، ص ١٠).
- (٢٨) أبو حيان ، البصائر ، (ج:٢، ص ١١٢).
- (٢٩) أبو حيان ، البصائر ، (ج:١، ص ١٦٠).
- (٣٠) أبو حيان ، البصائر ، (ج:١، ص ١٥٢).
- (٣١) أبو حيان ، البصائر ، (ج:١، ص ١٦٠)، (ج:١، ص ١٣٤).
- (٣٢) أبو حيان ، البصائر ، (ج:٥، ص ٢٦٩).
- (٣٣) أبو حيان ، البصائر ، (ج:٥، ص ٧٨).
- (٣٤) أبو حيان ، البصائر ، (ج:٩، ص ٣٠٤ - ٣٠٥).

Bergé (M), Op.cit, p:349.

(٣٥)

(٣٦) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ١، ص: ٢)، والإحالات على «قل جميع ما في ديوان السماع».

(٣٧) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٦، ص: ١٩٤).

(٣٨) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ١، ص: ١٢٣). وبالإخراج (ج: ١، ص: ١٢٥)، انظر أيضا (ج: ١، ص: ١٦٧).

(٣٩) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٣، ص: ٤٦٠).

(٤٠) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٢، ص: ١٤٧).

(٤١) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٣، ص: ١٧-١٨).

(٤٢)

Bergé (M), Op.cit, pp:239 - 240.

(٤٣) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، (ج: ١، ص: ١٤٢)، (ج: ٣، ص: ١٨٨-١٨٩)، والمقاييسات : (٣٥)، (٤٢)، (٤٨).

(٤٤) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة ، الليلة الثالثة والثلاثون، (ج: ٣، ص: ١٤٧-١٦٢).

(٤٥) أبو حيان التوحيدى ، البصائر (ج: ٥، ص: ١٣٨). يظهر من كلام أبي حيان أن قوليْن جنس الأدب كانت معروفة ومستقلة، وكان أحيانا يخرجهما عن قصد، وأحيانا عن غير قصد، ولكن هذا لا يعنى أن كتاب البصائر قرضي وشئت واضطراب مطلق.

(٤٦) ما تقدم، (ج: ٥، ص: ١٤٢)، (ج: ٥، ص: ١٣٨)، (ج: ٥، ص: ١٢٤)، (ج: ٥، ص: ١١٦)، (ج: ٥، ص: ١٠٧)، (ج: ٥، ص: ١٠٦).

(٤٧) أبو حيان التوحيدى، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٤٣.

(٤٨) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ١، ص: ١٥٠).

(٤٩) أبو حيان التوحيدى ، الرسائل ، ما ذكر.

(٥٠) أبو حيان ، البصائر (ج: ١، ص: ١٠٧).

(٥١) ما تقدم (ج: ٢، ص: ٤٤).

(٥٢) ما تقدم ، ص: ١٧٣.

(٥٣) أبو حيان ، المقاييسات : (٦٢)، (ج: ٢، ص: ٢٠٢).

(٥٤) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٢، ص: ١٠١).

(٥٥) في الكتاب دأب ، وهو خطأ مطبعي. وبخارى شك في قراءة الجملتين لسابقتين وهو حملة أشياء لا تصل (تفصل)، وتفصل حقائق لا تنصل (تفصل).

(٥٦) أبو حيان ، ما ذكر (ج: ٢، ص: ١١٢).

(٥٧) ورد في الكتاب الأوسط.

(٥٨) أبو حيان ، المقاييسات ، (الثامنة والثلاثون ، ص: ٢٣١).

(٥٩) في الأصل : التأثير.

(٦٠) ما تقدم (المقاييسات الثانية ، ص: ٦٤).

(٦١) ما تقدم (المقاييسات السادسة والثلاثون ، ص: ١٣٨-١٨٩).

(٦٢) لسان الدين بن الخطيب ، روحه الصريفة بالحب الشريف، تحقيق. محمد الكتني ، بيروت ، ١٩٧٠ ، (ج: ١، ص: ١٦٠-١٦١).

(٦٣) أبو حيان ، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٢٨.

(٦٤) في الأصل دأب.

(٦٥) أبو حيان ، المقاييسات ، المقاييسات : (٨٩).

(٦٦) أبو حيان ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٢٦ ، والإمتاع والمؤانسة ، الليلة الثامنة ، ص: ١٤٣-١٥٩.

(٦٧)

Bergé (M), Op.cit, p:245.

(٦٨) أبو حيان ، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٢٨٤.

(٦٩) أحمد بن سكوني ، تهليل الأخلاق ، بيروت.

(٧٠) ما ذكر ، ص: ١٧٧.

(٧١)

Bergé (M), Op.cit, p:318.

(٧٢) أبو حيان ، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٣٢-٣٣٣.

(٧٣) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٣، ص: ٢٤٤).

(٧٤) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٤، ص: ١٧).

(٧٥) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٤، ص: ١٤٤)، وانظر أيضا (ج: ٤، ص: ٨٨)، (ج: ٥، ص: ٢١)، (ج: ٥، ص: ٩٨).

(٧٦) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٥، ص: ٩٠).

(٧٧) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٤، ص: ٤٨-٤٩).

(٧٨) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٥، ص: ١٩٣).

(٧٩) أبو حيان ، المقاييسات الرابعة والخمسون ، ص: ١٨٥.



- (٨٠) أبو حيان ، البصار (ج: ٦، ص ١٠١).
- (٨١) أبو حيان ، الإصناع والموازنة ، القيلة الثامنة (ج: ١، ص ١٤٣ - ١٤٤).
- (٨٢) أبو حيان ، الإصناع والموازنة ، القيلة الرابعة والعشرون (ج: ٢، ص ١٠٧).
- (٨٣) ما تقدم.
- (٨٤) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الرابعة والخمسون ، ص ١٨٥.
- (٨٥) أبو حيان ، البصار (ج: ٧، ص ١٩).
- (٨٦) أبو حيان ، الإصناع والموازنة ، القيلة الرابعة والعشرون (ج: ٢، ص ١٠٦).
- (٨٧) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الثانية ، ص ٦٥.
- (٨٨) أبو حيان ، الإصناع والموازنة ، (ج: ١، ص ٧٢).
- (٨٩) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الثالثة والخمسون ، ص ١٨٧.
- (٩٠) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الرابعة والستون ، ص ٢٢٠.
- (٩١) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الخامسة والثلاثون ، ص ١٣٦.
- (٩٢) أبو حيان ، الإصناع والموازنة (ج: ١، ص ٢١٤ - ٢١٥).
- (٩٣) - Clément Moisan, Qu'est-ce que l'Histoire littéraire? P.U.F., Paris, 1987, pp: 175-176.
- Ludwig Von Bertalanffy, Theorie générale des Systèmes, Traduit par Jean Benoist Chabrol, BORDAS, Paris, 1980, p p: 37 - 40.
- (٩٤) قمتا بهذا التحليل في كتابنا: الطليق والتأويل (مقاربة نفسية) الدار البيضاء.. ١٩٩٤، ص ١٦٠ - ١٦٦، وفي دراستنا لشمس أبي القاسم الشامي. ومن برد أن ٢٤٦ (٩٥) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ١٢.
- (٩٦) ما تقدم، ص ٢٩ - ٣٠.
- (٩٧)
- (٩٨) أبو حيان، البصار (ج: ٤، ص ١٧).
- (٩٩) هناك كتب أدبية ألقت إيان عفران الدول، مثل مؤلفات الجاحظ، والسند وغيرها.
- (١٠٠) George Gusdorf, Les Origines de l'héréméneutique, Ed. Payot, Paris, 1988, pp: 40 - 48.
- (١٠١) Ibid.
- (١٠٢) Ibid. p: 42.
- (١٠٣) لما بعد الحلقة في العلوم الاجتماعية خصوم، وخاصة مدرسة فرانكفورت الألمانية.
- (١٠٤) كثير من هذه المفاهيم متداول في العلوم المعرفية وفي الذكاء الاصطناعي، وما يهم أننا نحن في عصر بدأ يتكون فيه إندال ممرى جديد.
- (١٠٥) يوظف بعض المؤرخين للمفاهيم العلمية في غير حيزها مثلما فعل دريدا مع نظرية «العدم» Chaos، «العلماء يستخرجون من «العدم» النظام، وهو في تفكيكه يهدد «العدم» سليما.
- (١٠٦) Philippe G. Schyus, "Psychologie de Synthèse: Les Métaphores de L'esprit calculateur", in Intelligence artificielle (ed) par Jean François le Ny, 1993, p. 316.

قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو  
بين متى بن يونس وأبي سعيد السيزافي  
عند أبي حيان التوحيدي

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd

أنفع، دون تجسيد لهما في شخصيتين، الحساب كأحد فروع العلم الرياضي - والبلاغة - أهم ما يميز الشقافة العربية<sup>(٢)</sup>. والمناظرة الثالثة بين النثر والشعر وأيهما أكثر أثرًا في النفس، وهو موضوع مشار في (كتاب الشعر) آخر الكتب المنطقية، ولكنه يدل أيضًا على التمايز بين ثقافتين، ثقافة النثر وثقافة الشعر<sup>(٣)</sup>. بل إن المناظرات تتم ليلا في الحلم، مثل المناظرة الخامسة بين أبي سليمان وبين ابن العميد في مسائل من السماع الطبيعي عن قسمة الموجودات إلى خفى الذات، خفى الفعل (الله) وظاهر الذات ظاهر الفعل (الحسرة والبرودة) وخفى الذات ظاهر الفعل (الطبيعة)<sup>(٤)</sup> وظاهر الذات خفى الفعل (الكواكب).

وتكشف المناظرة الأولى، بوضوح، بين المنطق والنحو، عن حوار بين الوائد والموروث. وهو حوار طبيعي ينشأ في كل عصر بين ثقافتين، الدخيلة والأصلية، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بين ثقافة العجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بين المتقدمين والمتأخرين. وهو التقابل نفسه القائم حالياً في ثقافتنا

المناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين ؛ من النظر إلى تحويل الأفكار إلى أشخاص ، والمعاني المجردة إلى تجارب حية . ومن ثم تحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور ، فالموضوعات العلمية هي في حقيقتها معارك ثقافية . والمعارك الثقافية هي في حقيقتها مواقف حضارية ؛ ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاص وثقافة العامة ؛ بين الفلسفة والأدب ، مثل أي حيوان التوحيد أدب الفلاسفة وفيلسوف الأبداء .

وقد روى أبو حيان مناجرات عدة من هذا النوع ، أشهرها المناظرة بين المنطق والنحو ، بين متى بن يونس وأبي سعيد السمراني التي دونها مرتين : الأولى في صحيفة مقتضبة في (المقابسات) والثانية في صحيفة مطولة في (الإمتاع والمؤانسة) <sup>(١)</sup> . كما دون مناظرة بين الحساب والبلاغة أيهما

\* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين : الأولى ، تجميع كل مواقف متى حول أولوية المنطق على النحو في رؤية متسقة، وجمع كل مواقف السيراني في أولوية النحو على المنطق في منظور واحد ، من أجل المقارنة بين موقفين كليين متجاورين أو متقابلين ، متحاضرين أو متضادين . والثانية عرض كل من الموقفين في كل موضوع على حدة ؛ مثل اللفظ والمعنى، النقل والعقل ، الاكتساب والطبع ... إلخ ، موضوعاً وراء الآخر ، حتى يظهر التناظر والتحاوير واختلاف الآراء حول الموضوعات من أجل إبراز الطابع الحجاجي . الطريقة الأولى تبين أهمية الموقف الكلي من الموضوعات الجزئية وتتوارى الحجاج . والطريقة الثانية تبين أهمية الحجاج وتتوارى الموضوع والموقف الكلي. ويمكن الجمع بين الطريقتين بتجميع موضوعات عدة متشابهة ، ثم عرض الرأيين فيها عرضاً متسقاً مع بعض الاجتهادات المعاصرة التي تقوم على مقارنات داخل الحضارة الإسلامية ، وفي ذهن البيئة الثقافية المعاصرة والصلة بين اللغة والمنطق.

وتقع المناظرة في الليلة الثامنة من ليالي أبي حيان في (الإمتاع والمؤانسة)، وهي أطول ليلة ثقافية . وقد بدأت بسؤال يهودي عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة ، تطولها وشكوكاً وربما غشا وسوء طباع ، إتمامها وحسداً، معيشة وكسباً دون حب حقيقي للحكمة والعلم<sup>(٥٤)</sup>. والسبب هو الإعجاب بالفلسفة والمنطق وإغراء الوافد بعيداً عن الموروث . فالسؤال من مثل لثقافتين الدخيل والأصيل؛ فقد كان النصاري نقلة العلم ، من الوافد إلى الموروث ، وكان اليهود أيضاً كذلك بصورة أقل من اليونان وبصورة أكثر من الحضارات الأخرى ، خاصة العبرانية والشرقية القديم.

حجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. فهو آلة من آلات الكلام يصرف بها صحيح الكلام من سقمه ، وصالح المعنى من فاسده ، كالميزان الذي يوزن به الفكر ، والمعيار الذي يقاس به الاستدلال.

المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية وأنصار الثقافة الإسلامية . فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً ، والسلف هم السلف قديماً رحديثاً. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً.

وبصرف النظر عن كيفية تدوين أبي حيان هذه المناظرة؛ هل خلال نصوص أو مذكرات مدونة أو من الذاكرة واسترجاعها؟ هل ما دونه أبو حيان يطابق الواقع أم أن به قدرًا من الخيال والإبداع الأبدي؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان للمناظرة ، أو أن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت في مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبو حيان وأعمل فيها خياله وإبداعه؟ هل هذا التقابل الذي يصل إلى حد الصراع وقع بالفعل بين أبي بشر وأبي سعيد أم أن أبا حيان تخيله ممبراً عن صراع في ثقافة عصره؟ فإذا كان التاريخ مجرد حامل لحمل، مثل لمشول ، وسيلة لغاية ، فما يهم هو البنية لا التاريخ، والفكرة لا حاملها.

ولما كانت المناظرة حواراً بين طرفين وجدلا بين خصمين ، فإن لكل طرف دفاعه عن موقفه وهجومه على الموقف الآخر . ومن ثم ، هناك أربعة أنواع من الحجج ، لثان للمنطق ولثان للنحو ، على النحو الآتي:

#### أ- المنطق :

- أ - دفاع المنطق عن نفسه ضد هجوم النحو عليه.
- ب- هجوم المنطق على النحو .

#### ب- النحو :

- أ - دفاع النحو عن نفسه ضد هجوم المنطق عليه.
- ب- هجوم النحو على المنطق.

والحقيقة أن النحو هو الذي بدأ بالهجوم على المنطق ، فالموروث يدافع عن ثقافته ضد غزوه الوافد له. فالتحوي بالبداء بالهجوم والمنطق يتبع في الدفاع . ولما كان الهجوم إحدى وسائل الدفاع ، فإن المنطق أيضاً وهو يعصد الدفاع بهاجم النحو ، ولكنه مهجوم ضيف . فالمعركة من خلال طريقة تدوينها غير متكافئة بين الخصمين ، النحو هو الأقوى والمنطق هو الأضعف .

والمسألة والجواب منحا وطبيعة ، فكيف يأتي رجل واحد يرفع الخلاف وقد بقي الخلاف بين الناس قبل منطلقه وبعد منطقه ؟

ويصعب على المنطقي أن يجد اسما لصناعته وأتته إلا أن يستعيروه من العربية . كما يحتاج إلى اللغة ، قليلها للترجمة ، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة واكتساب الثقة وحسن الصنعة .

كما أن كل لغة لا تطابق غيرها من اللغات من جميع جهاتها ، بحدودها وأسمائها وأفعالها ، وحروفها وتأليفها ، وتقديمها وتأخيرها ، واستعارتها وتحقيقتها ، وسعتها وحذفها ، ونفعها ونثرها ، وسجعها ووزنها . ومن ثم الترجمة المطابقة للأصل . عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ ، والضعف للغوى . ومن ثم يحتاج المنطقي إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج إلى تعلم المنطق اليوناني . فالمعاني لا تكون يونانية ولا هندية ، في حين إن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية . فإذا أمكن معرفة المعاني بالعقل – كما يقول المنطقي – لم يبق له إلا معرفة اللغة دون ازدياء العربية لصالح أرسطو<sup>(٨)</sup> . ولا يعقل أن يكون هذا الشقيق من عقول يونان ومن ناحية لغتها ، ولا يعقل بمقول الهند والترك والعرب .

وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تعرف إلا بطريقتهم ونظرهم ، فترجموا لغة هم فيها ضمءاء وجعلوها صناعة لهم . فاللغة خاصة بكل شعب ، والمنطق خاص بكل الشعوب . وقد لاحظ الشافعي من قبل ارتباط المنطق اليوناني باللغة اليونانية ، وارتباط علم أصول الفقه ، وهو منطق العرب ، باللغة العربية . وهو ما دعاه إلى اكتشاف منطق جديد للعرب وضعه في (الرسالة) .

وفي رأى أهل المنطق ، المنطق بحث في الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصفح للخواطر الساتحة والسوانح الهاجسة . والناس في المعقولات سواء . والرياضيات واحدة عند جميع الأمم . وإذا كان قد بدأ باللغة اليونانية ، فإن الترجمة قد حفظت الأغراض ، وأدت المعاني ، وأخلصت للحقائق . صحيح أن المعلم لدى كل الأمم ، ولكن اليونان

وحجة النحو أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية . أما صلاح المعنى من فساد ، فيعرف بالعقل وليس بالمنطق . المنطق مجرد شكل وصياغة . إنما الحدس هو أداة المعرفة والتجربة المباشرة طريق إليها . وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق ، فالمعنى قصد ، والقصد شعورى وليس عقليا ، يمر عنه في كلام تعرف قواعده بالنحو .

ثم يتحول الحوار من العلم إلى العالم ، ومن الفكر إلى الشخص . المنطقي الفيلسوف لا يتطابق قوله مع عمله ، ولا فكره مع سلوكه ، ولا نظره مع فعله<sup>(٩)</sup> . أما النحوى اللغوى ، فإنه صوفى يعرف كلام الله ، واللغة العربية لغة القرآن . يتفق قوله مع عمله ، ونظره مع فعله ، وفكره مع سلوكه . وكلاهما في بيئة ثقافية تجعل مطابقة القول للعمل أساس الفتوى وشرط الاجتهاد .

#### ٢- الصراع بين المنطق والنحو

فى رأى أهل النحو ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم ، فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب ؟ وإذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، لزمت معرفة اللغة . ومن ثم ، كانت الدعوة إلى تعلم المنطق دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية . ولما كان المنطقي لا يعرفها ، فهو – إذن – يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها . وقد انقرضت هذه اللغة منذ زمن طويل كما انقرض أهل يونان . ولم يبق إلا ترجمات سريانية ثم عربية وليست من اليونانية مباشرة<sup>(١٠)</sup> . ألا توجد حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه ؟ أليس هذا خطأ وتصعبا وميلًا مع الهوى ، مع أن العلم مبثوث فى العالم كله بين جميع الأمم ؟

ولم يضع المنطق اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عنمن قبله كما أخذ عنه من بعده . ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير . وله مخالفون منهم ومن غيرهم . ولما كان الاختلاف فى الرأى والنظر والبحث

ويرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو . فإن النحو ينظر في علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة . وإذا لم يكن اللفظ متعلقا بالمعنى ، فإنه يكون خارج البحث ولا يرد إلى المنطق ولا إلى النحو؛ إذ يكون مجرد حشو . ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها . لغة المنطق كالسبب والآلة والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمحمل والمحمور أقرب إلى المعنى والفهامة منها إلى اللغة والمنطق . والمنطقى لا يعرف المنطق ويخوض فيه ، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما . وقول المنطقى إن النحوى ينظر في اللفظ دون المعنى وإن المنطقى ينظر في المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء . لأن المنطقى يحيل فكره في المعانى ويروى ما يريد بالسانع والخطر والحدس والوهم . فإذنا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له ، فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون مطابقا لقصده ، يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظرا لحاجة كل منهما إلى الآخر<sup>(٤)</sup> .

والحقيقة أن المنطق يتناول اللفظ ، ولا يفهم كان مبحث الأسماء الخمسة في «الدخل» والأسماء المتواضعة والمشاركة والشرافة في «المقولات» ؟ وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ ؟ وماذا عن منطق الألفاظ فى علم الأصول من حيث هى وسيلة إلى اقتناص المعنى ؟ وماذا عن منطق اللغة ، ولغة المنطق حاليا ؟ والمعنى فى النهاية لا يظهر إلا من خلال اللفظ ولا كان صمنا . وصحيح أنه لا يمكن معرفة الواو لغويا بمنطق أرسطو ، ولكنها كرابطة فى قضية موضوع للمنطق . وواضح أن السيرافى يضع مع لغة المنطق ، مثل المحمول (الموضوع - الرابطة والقضية .. إلخ) ، لغة الطبيعية مثل (السبب والعلة والكون والفساد .. إلخ) ، فالمنطق أصبح رمزا للواقد كله . وقد يكون لنقد السيرافى للغة «المستوردة» ميزة أنه قد تكون نقطة إبداع ، نشأة المصطلح الفلسفى عند العرب .

كما حاول أبو بشر الدفاع عن المنطق من حجج السيرافى التى يدافع فيها عن اللغة . فإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى ، ولا يبالى إذا كان المعنى موافقا أو مخالفا ، فإن حاجته للمنطق تصبح ضرورية ، ولكنه يقع

من بين الأمم - أصحاب عبثية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العلم وباطنه وعن كل ما يتصل به . وبغضل عنايتهم ظهر العلم ، وانتشرت الصنائع . وواضح ضعف متى فى الرد . فليس صحيحا أنه يكفى فى الترجمة الاسم والفعل والحرف . فالترجمة المنوية غير الترجمة الحرفية . وقد كان الخلاف بين المترجمين أحد أسباب الخلاف بين الحكماء وسوء فهم الحكمة ، كما لاحظ ابن رشد فيما بعد . تحتاج الترجمة كل البناء اللغوى المنطقى للفتن المترجم منها والمترجم إليها . كل ترجمة قراءة ، وكل قراءة تفسير .

وتستأنف المناظرة بين المنطق والنحو ، وننتقل من مستوى ارتباط المنطق باللغة إلى مستوى حاجة المنطق إلى اللغة ، فى رأى النحوى ، وحاجة اللغة إلى المنطق ، فى رأى المنطقى .

فبعد أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق . فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان . الكلام والمنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والغرض والسنى والنهى والحض والدعاء والثناء والطلب منطق العرب . النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية . والمنطق نمو ولكنه مفهوم باللغة . ولا يمكن معرفة حرف الواو بمنطق أرسطو .

وعند أهل المنطق ، الخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى ، والمعنى أهم من اللفظ . اللفظ طبيعى والمعنى عقلى . لهذا ، كان اللفظ باثنا فى الزمان ، لأن الزمان يقف أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة . والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل ، والعقل إلهى . اللفظ طينى سادى والمعنى روحى سماوى . لذلك ، لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق . المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ . وتناول المنطق اللفظ بالعرض وإن تناول النحوى المعنى فبالعرض . والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى . عند المنطقى المنطق والنحو تخصصان متميزان ، المنطق للمعنى والنحو لللفظ . ولو سئل المنطقى عن النحو لما أفاد ، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف .

ويشبه هذا النقد نقد ابن تيمية للمنطق بأنه لا يفيد الذكي ولا يتنفع به البليد .

والفطرة عند أبي حيان ، وتلك إضافته على الحوار ، ليست مجرد طبيعة بل هي مقدمة من الله بالنور الفطري وهو نور إلهي . ومن لم يشأ الله تأليده بالنور الإلهي والحس الرباني ، فإنه يظل فاقد البصيرة عديم الرؤية . ويشعر أبو حيان بإمكان إقامة نموذج آخر للعلاقة بين المنطق والنحو ، وبالتالي بين الوافد والموروث ، تقوم على التكامل وليس على الصراع . فإذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظريا ، فإنه لا يمكن الاستغناء عن تطبيقاته . ومنطق الطبيعيات عند الكندي لا يهدم المنطق الصوري الغاوص . بل لقد حول الكندي بعض قضاياها الطبيعية إلى اللغة والنحو . ومنطق الشرع منطقي إيداعي خالص لا يهدم المنطق الوافد بل يبنق الوافد منه ، كما بين الفزالي في كتبه الخفية (مملك النظر) و (معار العلم) و (القسطاس المستقيم) وكما بين ابن حزم في (التقريب إلى حد المنطق والدخل إليه) .

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى رابع وأخير ، وهو أن اللغة منطق ، وأن المنطق لغة . فمركب اللفظ لا يجوز العقل البسيط . صحيح أن للمعاني معقولة ولكنها تصيب في ألفاظها . ولا توجد أية لغة أخرى قادرة عليه ، وتتعب حولها سورا لا يخرج منه شيء ولا يدخل إليه شيء ، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد ، خلط الحق بالباطل والباطل بالحق . هذا النقاء قبل المنطق وبعبه لا وجود له . ولو عرف المنطقي كيف تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم ، ووقف على غور نظرهم وغوصهم في استنباطهم ، وحسن تأويلهم وسعة تشقيتهم للوجوه المحتملة والكتابات المفيدة ، والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولا تستصغر نفسه . إن غاية المنطق ، وكل الوافد معه ، هو الإيهام واستدلال أهل البلد والتحويل بالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص ، واستحداث ألفاظ عالية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والمرضية والجوهرية والهوية والعمودية والأسمية واليسية ... إلخ : ويتصورون أنهم يأثرون بالسحر في أشكال القضايا ورموزها ، مرة بطريق الخلف ومرة بطريق الاختصاص (١٠) .

في ثنائيات حادة تدل على نزعة المثالية : مثل : منطق نحو ، معنى لفظ ، عقلي طبيعي ، باق بائد ، إلهي أرضي ، ثابت متغير ... إلخ . وهل صحيح أن المعاني ثابتة والألفاظ متغيرة ؟ ألا تتخسر المعاني أيضا وتثبت الألفاظ من خلال علم الأصوات والمعاني الاشتقاقية والعرفية والاصطلاحية ؟

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى ثالث هو الفطرة والبداهة والعقل الطبيعي مما قد يفنى الإنسان عن المنطق دون النحو . فعند أهل النحو يفنى الطبع والفطرة والبداهة وعادة الناس في الكلام عن المنطق . يتعلم الإنسان من اللغة أولا بالنشأة والوراثة ، بالطبيعة والاكستساب قبل المنطق الذي هو اجتهد في المعنى بالنظر والرأي . وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب (البرهان) كما يقول المنطقي ، فكيف استدلل الناس قبل ظهور علم المنطق ؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب (البرهان) فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته ، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه ، خاصة لو كان تخليطا وزرقا وتهريلا ورعدا وبرقا ! كل المنطق ، أشكاله ، قضاياها ، وطرق استدلاله ، خرافات وترهات ، ومغاليات وشبهات . يفنى عن ذلك كله جودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقوب الرأي ، ونور النفس ، بعون الله وفضله ، ومن منال الله الهئية ، ومواهبه السنية ، يخص بها من يشاء من عباده . ويجعل أهل المنطق النحو من بدل وجوهه ، ومعرفة وأقسامها ، ونكرة ومراتبها . ولا يكفي أن يكون المنطق من عمل العقل ، لأن المنطق على وجوه عدة منها اللغة واللسان ، في حين إن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقدر اللفظ على المعنى ، فلا يفضل عنه ، وقدر المعنى على اللفظ ، فلا ينقص عنه .

ويستعمل السيرافي هنا حجة البراءة الأصلية : أن العالم كان يفكر قبل المنطق ، من علم الأصول ، فقد كان بين النحاة والأصوليين وشائج قرى . ثم جاء المنطق في مرحلة بناء العلم ، بعد ممارسته بالعقل . كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عمليا قبل اكتشاف قوانينها نظريا ، وكان الناس يتكلمون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض ، ويغرد الطير دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع المحن .

### ٣- التكامل بين المنطق والنحو

إذا كانت صيغة المناظرة في (الإمتاع والمؤانسة) التي يبدو فيها أبو حيان رايا - عن الصراع والتعارض بين المنطق والنحو ، فإن صيغة المناظرة في (المقابلات) - التي يبدو فيها أبو حيان مفكراً - تكشف عن التكامل بين المنطق والنحو ، وضم ثنائيات «الصراع» في ثنائيات التكامل مما يدل على عقلية جديدة . وموقف حضاري تجاوز الصراع بين الواقع والموروث في نظرة كلية شاملة على النحو الآتي:

١- لما كان النحو منطق اليونان وكان المنطق نحو العرب ، فالمنطق نحو عقلى ، والنحو منطق عربى . المنطق لغة الفكر ، والنحو منطق اللغة . فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهرى يهبر فقط عن خصائص الشعوب ، اليونان والعرب ، ولكنهما وظيفيا يؤديان المهمة نفسها ، الضبط والإحكام ، والثقتين والتفعيد . ويمكن أن يقال - بالمثل - إن العروض منطق الشعر وإن أصول الفقه منطق الفقه .

٢- المنطق للنفوس والنحو للعرب . فالمنطق عام للناس جميعا ، للنفوس بعد نقله من مستوى العقل إلى مستوى النفس ، ومن الضروري إلى الشعورى كما فعل كل الحكماء . فالمنطق يشارك فيه الناس جميعا . أما النحو ، فخاصية للعرب وليس لليونان أو الفرس أو الترك . وهى خاصية مازالت أقرب إلى التعارض منها إلى التكامل . ولا يقال إن لكل شعب نوعاً ، لأن النحو خاصية العرب ولكل شعب لغة وقواعد . ولا يقال إن للعرب منطقاً ، فالنحو هو منطق العرب .

٣- تعتمد شهادة المنطق على العقل ، وتعتمد شهادة النحو على الصرف ، فالمنطق لا شأن له بالواقع والتاريخ وعادات الناس والاستعمال ؛ هو مجرد قواعد معيارية تصمم الذهن من الخطأ . فى حين إن النحو للاستعمال ، يدور فى الأسواق ، ويتحكم فيه العرف . فى المنطق لا توجد استثناءات للقاعدة وإلا انكسرت ، وفى النحو استثناء قاعدة . خطأ المنطقى يتم تصحيحه ، وخطأ البدوى يصبح قاعدة ، وحالة سابقة ، وقد يقاس عليها . كذلك كان دليل المنطق عقلياً ، ودليل النحو سمعياً . المنطق يعتمد على العقل الخالص ، والنحو على النقل . وهذه خاصية أقرب إلى

الاختلاف منها إلى التكامل ، إلا إذا كان المقصود فى اللاشعور الثقافى الجمعى ، الجمع بين العقل والنقل .

٤- المنطق عقلى ، والنحو طباعى . المنطق من عمل العقل وصنعه ، وتقنين طرق الفكر وأوجه الاستدلال . ففيه نوع من الكلفة والصنعة . فى حين أن النحو طباعى ، يأتي بالسليقة وجرس الكلام . لذلك ، كان الخطأ فى المنطق تناقضاً فى شكل الفكر والخطأ فى النحو لحناً ، أى خروجاً على الطبع . المنطق آلة أو صناعة والنحو طبيعة وشعر . وفى الوقت الذى يتحول فيه المنطق إلى طبيعة يصبح بداهة عقلية وبراءة أصلية . وعندما يتحول النحو إلى آلة وصنعة ، يصـ : منطقاً شكلياً للغة الفصحى ، وليس للغة الكلام اليومية .

٥- لما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع ، وكان الطبع أقرب إلينا من العقل ، وكانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق ، وكان النحو أول مباحث الإنسان فى حين أن المنطق آخر مطالبه . ينشأ الإنسان أولاً متكلماً ثم بعد ذلك مفكراً . فالصوت يسبق الصورة ، كما أن الصورة تسبق التصور والتصور يسبق الحد ، والحد يسبق البرهان <sup>(١١)</sup> . يستعير المنطق من النحو أكثر ويستعير النحو من المنطق أقل ؛ فالمنطق لغة أكثر من كون اللغة منطقاً .

٦- المنطق عام للفهم والنحو خاص للوصف . المنطق يعيش على ذاته ، ويفهم ما يعطى إليه من خلال ذاته أو من خلال الحس ، مجرد مدركات . فى حين أن النحو يصف عالماً خارجياً وليس مجرد تعبير . بل إن التعبير تعبير عن شئ . المنطق أداة الفكر واللغة أداة العلم . إنهم المنطق جيد للخاصة وردئاً للعامة ، وإفهام النحو جيد للخاصة . المنطق مبسوط ، والنحو مقصور . المنطق على الاتساع والنحو على التضييق .

٧- المنطق أساساً معنى وإن جاز الإخلال بالألفاظ وهى كالأعراض . والنحو أساساً لفظ ، ولا يجوز الإخلال بالمعنى وهى كالحقائق والجواهر . يقوم المنطق بترتيب المعنى ، والنحو بترتيب الألفاظ . يزن المنطق بالعقل ، ويكيل النحو باللفظ . المنطق تحقيق للمعنى بالعقل ، والنحو تحقيق له باللفظ . لا يزول المعنى فى حين يزول اللفظ . فالمعنى هو الثابت واللفظ هو المتغير ، ولا ثبات دون تغير ، ولا تغير دون ثبات . كما أنه لا إله دون عالم ولا عالم دون إله .

١ - إن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناء على طلب الموروث وتأييد نفسه. لم يعد إجباراً وقهراً عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية في البلاد، بل أتى بناء على طلب الموروث بعد تأسيس «ديوان الحكمة»، وقد كان نصارى العرب مزدوجي الثقافة واللسان، ولكن كان ولاؤهم للثقافة العربية واللسان العربي. وتم النقل والحضارة الإسلامية في مرحلة انتصار، ومن موضع قوة، وبدافع السعى إلى تعرف ثقافات الشعوب المغلوبة من أجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث، وليس في مرحلة هزيمة ومن موضع ضعف بدافع التفرغ، كما هو واقع حالياً، ووضع الوافد ضمن علوم الوسائل والموروث ضمن علوم الغايات، فلا وسيلة بلاغية، ولا غاية بلا وسيلة<sup>(١١)</sup>.

٢ - واضح، منذ البداية، تحامل النحو على المنطق وظلم النحو للمنطق؛ في النحو يتكلم من يتكلم من موضع قوة فهو يمثل الموروث، صاحب الدار، المدافع عن الأصالة. والمنطق يمثل الوافد الدخيل الأجنبي الذي يهدف إلى التفرغ أو التفرق - نسبة إلى الإغريق. وقد جعل هذا الوضع النحو مهاجماً والمنطق مدافعاً. والهجوم عادة أقوى من للدفاع، والدفاع أضعف من الهجوم. والأصيل مبدئياً أكثر شرعية من الدخيل. النحو يهاجم بقوة والمنطق يدافع على استحياء. والمنطق يتنقد بركة والنحو يتنقد ويرده ضد النحو.

٣ - يبدو النحو سلفي النزعة، رافضى الاتجاه، ممسكاً بالمدرسة بمعناها هي مدرسة البنداديين. وماذا عن مدرسة البصريين في النحو والكلام؟ ألم تستعمل المنطق والنحو واعتبرت النحو علماً منطقياً استدلالياً يقوم على العقل أكثر مما يقوم على النقل، ويعتمد على القياس أكثر مما يعتمد على الشاهد؟ وماذا عن محاولة المناطقة شرح المنطق وتلخيصه واستبدال الشواهد العربية بالشواهد اليونانية، وإعادة بنائه من المستوى المصري المجرد إلى المستوى الحسي اللغوي، ومن مستوى العقل إلى مستوى الشعور؟

يبدو أن كل مناظرة هي حجاج، تعرف الحق مسبقاً، الحق في طرف والباطل في طرف آخر، وتصح أحق إلى

٨ - المنطق يدخل النحو محققاً له، والنحو يدخل المنطق مرتباً له. فالمنطق تصديق نحوى، والنحو تنظيم منطقي. وفي المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى عن العقل، وفي النحو يفهم الغرض إذا عرى عن النحو؛ فالمنطق مشروط والنحو غير مشروط.

٩ - ونتيجة لهذه الأوجه من التكامل أحياناً والتضاد أحياناً، يمكن القول إن بالنحو بعض المنطق، وبالمنطق بعض النحو، وكلاهما علم شامل. المنطق شامل، حق وباطل للاعتقاد، وخير وشر للعقل، وصدق وكذب للقول، وحسن وقبح للعقل، وهي مصادر الطاقة في الشعور: الإيمان والفكر والعمل والقول<sup>(١٢)</sup>. والنحو شامل، لفظ ومعنى، طبيعة واكتساب، قاعدة وعرف، عقل ونقل، كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر، وأولوية علم اللسان على باقي العلوم الإنسانية.

١٠ - يمكن الاستعانة بالمنطق بوصفه علماً من علوم الوسائل على تحقيق علوم الغايات؛ مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلي، ثم يأتي التفصيل بعد ذلك. والنحو أيضاً ضروري لإثبات العلم الإلهي، وكلما كان الإعراب صحيحاً لتصوص الوحي، كان الفهم للعلم الإلهي أكمل. فالمنطق والنحو كلاهما له غاية مشتركة هي العلم الإلهي. كلاهما آلة لإثبات صحة الوحي. وهنا، يبدو أبو حيان موجهاً «الإمتاع والمؤانسة»؛ حيث يبدو فيها الصراع بين المنطق والنحو، و«المقابسات» التي يبدو فيها التكامل بين المنطق والنحو، نحو «الإشارات الإلهية»؛ الغاية القصوى للمنطق والنحو<sup>(١٣)</sup>.

#### ٤ - خاصة: حجاج أم تحامل؟

والآن، إلى أي حد تعدد هذه المناظرة بين المنطق والنحو - كما وقعت بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي أو كما رواها أبو حيان التوحيدي - مناظرة محايدة تقوم على المقارنة العادلة بين علمين، أم أنها تكشف عن نوع من التحامل من النحو على المنطق، وضعف رد المنطق، مما يكشف عن قوة هجوم الموروث على الوافد، وضعف دفاع الوافد عن نفسه ضد هجوم الموروث؟



## الهوامش :

- (١) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق حسن السندوي ، القاهرة ١٩٢٩ ص ١٦٩ - ١٧٢ الإمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أسن ، أحمد الزين ، مكتبة الحياة ، بيروت ص ١٦٩-١٧٢ (د. ت. د) ص ١٠٤ - ١٤٣ المظاهرة نفسها ص ١٠٨ - ١٢٨ .
- (٢) الإمتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٩٦ - ٩٨ .
- (٣) المقابسات ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، ص ١١٣ ، وأيضا في أجزاء متفرقة من الإمتاع والمؤانسة.
- (٤) المقابسات، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٥) السائل هو وهب بن يحيى الرقي . أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) - أبو بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) . وقد وقعت المظاهرة حوالي ٣٢٦هـ ، وكان القارصا حيا (ت ٣٣٩) وهو أستاذ أبي بشر ، ولم يذكر في المظاهرة وقد كان يمثل منطق اليونان مقلدا لآراء على مستوى الفخر . لذلك لا يمثل الصراع بين المنطق والنحو بقدر ما يمثل التكامل بينهما.
- (٦) يقال إن متى كان سكيرا وابن سينا كان ابن دنيا ورجل حظ ، في حين إن أبا سعيد كان متصوفا.
- (٧) وذلك مثل ترجمات أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو عن الفرنسية وليس عن اليونانية مباشرة ، مجرد نقل للوافد دون تمثيل ، فلم تحدث أمرا إلا الخاصة.
- (٨) الإمتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٨٠ ، ص ١١١ ، ص ١١٦ .
- (٩) المصدر السابق ص ١١٣-١١٦ ، ص ١١٩ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .
- (١٠) المصدر السابق ص ١٢٣ ، ص ١٣١ .
- (١١) انظر بختا : «الشيء تصور هو ألم صورة» ٩ إيفاع ، العدد الثاني عشر ، ديسمبر ١٩٩١ .
- (١٢) انظر كتابنا من العقيدة إلى الفكرة . المجلد الخامس ، الإيمان والعمل - الإمامة ، مدبلي ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٠ - ١٤ .
- (١٣) المقابسات ، ص ١٦٩ - ١٧٢ .
- (١٤) انظر بختا : علوم الوسائل وعلوم الفايات ، العلاقات المصرية للفرية ، الندوة الثانية - القاهرة ، يناير ١٩٩٠ ، وزارة الثقافة ١٩٩٢ ، ص ٢٧٠ - ٢٨٣ .



# مدخل لقراءة رسالة السقيفة لابي حيان التوحيدي

سالم يفوت \*

## مقدمة

تعتبر (رسالة السقيفة)، على قصرها، من أهم كتابات أبي حيان التوحيدي (٣١٠ - ٤١٤هـ)، من حيث إنها تعكس موقفه السياسي، ويصفها أيضا امرأة صقيلة ينعكس عليها العصر بصراعاته السياسية، خصوصا بين الشيعة والسنة في عهد بني بويه. غير أن حوادث العصر لم تكن وحدها التي حددت موقف التوحيدي من مسألة الإمامة والخلافة، بل ثمة عوامل أخرى انضافت إليها يمكن ردها إلى عاملين اثنين: عامل له صلة بالأصول التاريخية والإيديولوجية لتكوين نخبة مثقفة كان ينتمي إليها، وردت أسماء العديد من أقطابها في (الإمتاع والمؤانسة) و(المقاسبات)؛ وعامل له علاقة بتجربته الشخصية التي تمثلت في عداوته للوزيرين صاحب بن عباد وابن العميد، وهما من أكابر الشيعة في زمانهما. لكن ما تجدر الإشارة إليه، مع ذلك، هو أن التشيع طبع الحركة الفكرية والثقافية في القرن الرابع الهجري

\* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط.

وميزها. من هنا، يمكن الكلام عن مقاصد وأغراض معينة كان التوحيدي يريد لرسالته، (رسالة السقيفة)، تأديتها. فما تلك المقاصد والأغراض؟

## «مدرسة بغداد» ونخبها المثقفة

يمتد القرن الرابع الهجري قرن رقي الحياة العقلية والثقافية والعلمية في الحضارة الإسلامية. إنه «عصر النهضة في الإسلام» على حد تعبير المستشرق الكبير آدم ميتز A. Metz<sup>(١)</sup>، وهو عصر ظهور وتبلور الحركات الفكرية وتنوع الثقافات وتلاقحها.

ولعل أهم ما يميز هذا العصر هو أن الثقافة اليونانية أضحت عنصرا مكونا لثقافته؛ ذلك أن نخبة مثقفة تتكون أساسا من المشتغلين بالفلسفة أو الأدب أو بهما معا، مواصلة بذلك تقليدا تكرر في جانب كبير منه مع قرار تأسيس «بيت الحكمة» على يد المأمون العباسي (المشوفى سنة ٢١٨هـ)، الذي اقترن اسمه بنهضة ثقافية عالية كان من أبعث صورها رعاية حركة الترجمة واستجلاب المخطوطات الفلسفية اليونانية التي احتلت الساحة بلورة الاستراتيجية الثقافية ذاتها التي ألهمت القرار.

الخليفتين، الواقع ثم المتوكل، بحركة الترجمة؛ فبدأ بيت الحكمة يتحول بالتدريج إلى مؤسسة، المبادرة فيها للنقطة أنفسهم ولرغبتهم الشخصية.

وبذلك، استمرت روح «بيت الحكمة» - حتى بعدما تخلى الخلفاء عن رعايته - مع ثلة من النقلة والمشتغلين بالمنطق والفلسفة والحكمة، شكلوا تقليدا ثقافيا عرف باسم «مدرسة بغداد» أو «مدرسة أبي سليمان السجستاني المنطقي»، وهي مدرسة اهتمت أساسا بالمنطق وشرح كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة، مع الميل إلى تأويل الفلسفة تأويلا إسكندرانيا أفلوطينيا على شاكلة الكندي والفارابي. فعلى امتداد القرنين الثالث والرابع الهجري، لمع في ميدان النقل والترجمة نقلة مشهورون، أمثال حنين بن إسحاق (١٩٤ - ٢٦٠ هـ)، ويعقوب بن إسحق الكندي (١٨٢ - ٢٥٢ هـ) وثابت بن قرة الحراني (٢٢١ - ٢٨٨ هـ)، وعمر بن الفرخان الطبري، وإسحاق بن حنين بن إسحاق (المتوفى سنة ٢٩٨ هـ)، وحبيش بن الحسن الأعسم (المتوفى في العقد الثامن من القرن الثالث الهجري)، وقسطا بن لوقا (المتوفى سنة ٣٠٠ هـ).

ومن أشهر النقلة الذين عاصرهم التوحيدي: يحيى بن عدي (٢٨٢ - ٣٦٤ هـ) الذي درس على أبي بشر متى بن يونس وعلى الفارابي<sup>(٤)</sup>، وأعطى مؤلفات أرسطو حصة الأسد في ترجماته العديدة إلى العربية. وفي هذا المجال، يمكن اعتباره أحد النقلة المشاهير الذين أعطوا الأولوية في ترجماتهم للمؤلفات المنطقية؛ فهو الذي نقل كتاب (البوطيقا) من السريانية إلى العربية، بعد أن كان إسحق بن حنين قد نقله من اليونانية إلى السريانية. وللتوحيدي رأى خاص فيه يقول:

«ولما يحيى بن عدي، فإنه كان شيعيا لين  
العريكة، فروقة، مشوه الترجمة ردي العبارة،  
لكنه كان مترفعا مطلقا في تخرجه المسائل  
المختلفة»<sup>(٥)</sup>.

- أبو بشرى متى بن يونس (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ) وهو أحد النقلة من السريانية إلى العربية؛ ترجم كتاب (في الشعر) لأرسطو؛ وهو صاحب للناظرة الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي في مجلس الوزير ابن الفرات ببغداد سنة ٣٢٠ هـ<sup>(٦)</sup>.

وهو قرار لا يمكن لوجاع أمر اتخذه إلى اعتبارات شخصية ذاتية تعود إلى الحلم الشهير الذي رآه في منامه واستجابة له مثلما اعتقد الكثيرون<sup>(٧)</sup>، بل لا بد من الكشف عن أسبابه ومبرراته الموضوعية التي لها صلة بالخيار الإيديولوجي للدولة العباسية في نهاية القرن الثاني للهجرة ومطلع الثالث. وتتمثل في محاولة المأمون العباسي، كي يتحصن من الحركات الشعبية المعارضة، تحصين الإسلام (= الدولة) بالمقل:

«فكأنما الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الفتنوس» الذي كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص. من هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهي حماسة غير مفهومة ولا مبهودة في الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستشير إلى العلم وحبه له. لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب. فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المثلث من بين من ترجمت كتبهم أيضا»<sup>(٨)</sup>.

كما جعل المأمون من الاعتزال مذهبا رسميا للدولة، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية مناصرة للعقل ودفاعا عن استعماله في السمع، «وإن وقع تضاد بين العقل والسمع فالقبلة للعقل»، على حد تعبير المعتزلة.

وقد تواصلت هذه السياسة الثقافية في عهد المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ)، وإن كان في الحقيقة أقل عناية بالعلم والعلماء وأكثر انصرافا عن حركة الترجمة، بل لرابطة بينه وبين ما أنجز في عهده من ترجمات. وقد انعدم اهتمام

وإن كانت ثمة أسباب وراء ذلك لها صلة ببعض الجوانب المذهبية، ستيرها لاحقاً.

ويمكن القول إن الاعتزال، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية دفاعاً عن العقل، راج أكثر في أوساط الفئة المثقفة المنفتحة على العلوم العقلية، فالتوحيدى - إلى جانب كونه تلميذاً لأبى سليمان المسجستاني المنطقي<sup>(١١)</sup> ولأبى زكريا يحيى بن عدى<sup>(١٢)</sup>، أستاذ أبى سليمان المنطقي وأبى بشر متى بن يونس والفارابى - كان تلميذاً لأبى سعيد السيرافى المعتزلى (٢٨٤ - ٣٦٨ هـ) ولعللى بن عيسى الرمانى المعتزلى (٢٧٦ - ٣٨٤ هـ)<sup>(١٣)</sup>.

وبما يكرس كون قاعات أبى حيان الكلامية اعتزالية، حديثه عن علم الكلام في (رسالة العلوم)؛ حيث يؤكد أن دلم الكلام «يلو النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقصيح، والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجوير، والاقتدار والتعجيز، والتعليل والتجوير، والتوحيد والتكفير»<sup>(١٤)</sup>، وحيث يؤكد أيضاً أن البحث في قضايا علم الكلام والفلسفة، كقدم العالم، وحسنه، وأزليته، وانقضاه، أساسها العقل.

ورغم اقتضاب الرسالة، وإيجازها، مما يجعلها لا تنحرف في التقليد الشائع في الثقافة العربية حول تصانيف العلوم ومراتبها، فإن حديث أبى حيان فيها عن علم الكلام كان دالاً، على قلته، على حقيقة موقفه الكلامى. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه في اعتزاله كان أميل إلى طريقة أبى سعيد السيرافى. فهو صوفى كذلك، إلى حد أن العديد من الفارسين، وعلى رأسهم لوى ماسينيون، L. Massignon، يعتقدون أن التوحيدى تلقى أسرار التصوف في سن مبكرة على يد أستاذه أبى سعيد السيرافى؛ فصار منذ ذلك الوقت شيخاً من مشايخ الصوفية. وكتابه (الإشارات الإلهية) أحسن شاهد على ذلك<sup>(١٥)</sup>.

### الاعتزال ومسألة الإمامة والسياسة

لكن السؤال الذى نود طرحه هو: ما علاقة موقفه الكلامى بموقفه السياسى الوارد في (رسالة السقيفة)، الذى هو موقف معاد للتشيع، أو بالأحرى لفرقة منه هم الروافض؟

- ويعتبر قسماً بن لوقا، الآنف الذكر، أحد النقلة المثقنين اللغة اليونانية. ترجم مؤلفات عدة لأرسطو، من بينها: (فى السماء والأثار العلوية)، ومقالات أربع من كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطو.

- ومن أشهر النقلة فى القرن الرابع الهجرى، عيسى بن إسحق بن زرعة (٣٣١ - ٣٩٨ هـ)، كان عالماً بالمنطق وتصانيف أرسطو. وبهذا الصدد يذكر التوحيدى:

«وأما ابن زرعة، فهو حسن الترجمة صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية...»<sup>(١٦)</sup>.

كما يقول عنه ابن النديم: «أبو على عيسى بن إسحق بن زرعة، أحد المتقدمين فى المنطق وعلوم الفلسفة والنقلة المجدوبين»<sup>(١٧)</sup>. ويذكر بعض المصادر أن له رسالة فى أن «علم الحكمة أقوى الدواعى إلى متابعة الشرائع»<sup>(١٨)</sup>.

تلك بعض الأسماء اللامعة فى سماء ثقافة القرن الرابع ببغداد. ولعل من الأمور التى تستوجب الإشارة أن جلهم نصارى يقتنون السريانية، والعربية واليونانية أحياناً. توزعت اهتماماتهم بين الفلسفة والمنطق من جهة، والطب من جهة أخرى. وهى الميادين التى أظهر تطور المجتمع الإسلامى، منذ القرن الثانى الهجرى، حاجة ماسة إليها وهى وسائر العلوم القديمة الأخرى التى فيها يختلط الإيدىولوجى بالمنفى اليومى، مثلما أظهر الحاجة إلى مذاهب كلامية معينة سخرت لأغراض تستجيب لاختيارات الخلفاء السياسى - الدينية، إلى أن توج الأمر فى مطلع القرن الخامس الهجرى، وبالنسبة فى سنة ٤٠٨ هـ، بصدر «بيان اعتقاد الخليفة القادر» ضد الاعتزال، فى محاولة للقضاء على النزاعات الكلامية المذهبية، ولتحصين الدولة من «خطورتها». غير أنه، وفى خضم كل ذلك، ظلت الحركة الفكرية الكلامية متمتعة بعظيمها التسامح أحياناً والصراع الدموى أحياناً أخرى. فعلى سبيل المثال، كان القاضى عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥ هـ) شيخ الاعتزال وعالمه ورئيسه دون منازع، ومع ذلك، أحسن إليه الوزير صاحب بن عباد، وهو شيعى رافضى؛ وقدمه و ولاه القضاء وظل ملازماً له على هذا الحال إلى أن توفى صاحب<sup>(١٩)</sup>؛

النصوري. ويتبين من بعض المصادر مثل (أنساب الأشراف) (والفضل الاعتزال)، وغيرهما، أن المعتزلة مارسوا تأثيراً قوياً على خلقاء بني العباس<sup>(٢٠)</sup>؛ فشمامة بن أشرس (ت. ٢١٣هـ) كان أكثر تأثيراً في فكر المأمون وسياسته، كما كانت علاقته بالخليفة المهدي وثيقة وحميمية<sup>(٢١)</sup>. لقد كان أحد سمار المأمون وجلسائه، حسب ابن النديم والجاحظ، إلى حد أن الأول اعتبره مشاوراً له<sup>(٢٢)</sup>.

وقد سار أبو الهذيل الصلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ) على النهج ذاته؛ إذ انفصل بالمأمون ولزمه، وكان لا يخفي تفضيله لملي على عثمان<sup>(٢٣)</sup>.

أما بشر بن المعتز، فقد كان أحد الشهود الذين أثبتوا بخط أيديهم أسماءهم في عقد التولية الذي كتبه المأمون لملي بن موسى الرضا.

ويمكن الإدلاء بالملاحظات نفسها فيما يخص أبا يعقوب الشام (ت. ٢٣٣هـ) الذي انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البصرة أثناء خلافة المتصم؛ فقد كان من أنصار التعاون مع الدولة العباسية.

ولذا كنا قد التمسنا، آنفاً، تفسير هذا الأمر باعتبارات سياسية ظرفية محضّة، تتمثل في معارضة الدولة الأموية، فإن ثمة اعتبارات أخرى لها صلة بالجانب المنهجي للمعتزلة، وتعلق بموقفهم من الإجماع والإمامة والخلافة؛ وهو موقف تردد بين الرفض لحجية الإجماع - مما يجعل بعض رموس الاعتزال أقرب إلى قول الشيعة بأنه لا ينعقد إلا على ما يفتيه الإمام المصنوم، ويتهمون بالتشيع دون مشاركة أهله ومشارطتهم في الاعتقاد<sup>(٢٤)</sup> - وبين قبولها والقول بجواز إمامة الشيعين: أبي بكر وعمر. ويمكننا القول إن هذا التراجع الذي طبع الموقف الاعتزالي هو السياق الحقيقي لـ (رسالة السقيفة) التي يتبنى فيها أبو حيان التوحيدي موقفاً واضحاً وصريحاً من المسألة.

### في سياق الرسالة

تعتبر (رسالة السقيفة) من روائع الشر الفني في القرن الرابع الهجري، تفتن القارئ بروعتها الإنشائية وأسلوبها البلاغي؛ فضلاً عن الكيفية التي سبقت بها أفكارها

تاريخياً، نشأ الاعتزال بالبصرة التي كانت، إلى جانب المدينة، مركزاً للمعارضة ضد الدولة الأموية وللتنديد بإيديولوجية «الجبر» الأموية. لقد لاقى «القدريون الأوائل» مضايقة انتهت بالقتل غالباً، من طرف ولاء الأمويين. وسوف ينتج واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ) - بعد أن عرف من معين مدرسة المدينة الموالية لآل البيت ومدرسة البصرة التي كان على رأسها الحسن البصري، زعيم القدرين - في أن يؤسس بمعينة عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٤ هـ) المذهب الكلامي المعروف بمذهب المعتزلة<sup>(٢٥)</sup>. وما نود هنا إبرازه هو أن الاعتزال لم ينشأ، تاريخياً، بعيداً عن التربة التي نشأ عليها التشيع، وهي حقيقة تكرست مع انصهار المذهبين معاً في المذهب الزيدي.

لا تأخذنا الدهشة، إذن، إذا وجدنا ابن المرتضى، (صاحب النية والأمل)، في تقسيمه لطبقات المعتزلة، يدرج الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وفرة على إلى جانب القدرة الأوائل والحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وباقي رموز الاعتزال<sup>(٢٦)</sup>.

إن واصل بن عطاء كان غير راض عن بني أمية الذين قضى واصل في آخر أيامهم، وقد كان حقاً يحلم بنظام جديد. والأرجح أن آمال واصل كانت معلقة بأصدقائه المقربين إليه من الشخصيات العلوية المعتدلة، كزيد بن علي وأولاده وعبدالله بن الحسن المحض الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة قوية<sup>(٢٨)</sup>. بل يذهب أبو الفرج الأصفهاني إلى القول بأن واصل بن عطاء:

«قد نصر هو وعمرو بن عبيد، محمد بن عبدالله ابن الحسن حين دعا إلى نفسه بعقب قتل الوليد ابن يزيد في جمادى الآخرة من سنة ١٢٦هـ - ووقع الفتنة»<sup>(٢٩)</sup>.

ويدو أن المعتزلة الذين وقفوا إلى جانب محمد بن عبدالله بن الحسن، قد ظلوا على موقفهم حتى بعد وفاة واصل بن عطاء عام ١٣١هـ وقيام دولة بني العباس. فعمرو ابن عبيد (٨٠ - ١٤٤ هـ) كان أدخل في الحركة العباسية وبدايات دولتها من واصل؛ إذ كان صديقاً لأبي جعفر

وتسلست بها حججها. وتبين من مطالعها أنه أخذها رواية عن أستاذة القاضى أبى حامد المرووذى (المشوفى سنة ٣٦٢هـ)، الذى على يده تلقى علوم الشريعة. وقد كان أبوحيان التوحيدى معجبا به أشد الإعجاب لسعة اطلاعه وغزارة علمه وتبحره فى أصول الدين والشريعة وفروعها وأصول الفقه، كما كان كثير الملازمة له، ينقل عنه ويروى أخباره ويحذو حذوه، حتى قال ابن أبى الحديد:

«يسند إلى القاضى أبى حامد كل ما يريد أن يقول من تلقاء نفسه إذا كان كارها أن ينسب إليه» (٢٥).

ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن رواية السقيفة، التى نسبها أبو حيان إلى أبى حامد، إنما كانت من تأليفه، هو، ولكنه أسندها إلى المرووذى جريا على عادته فى كتاب (المصائر والذخائر).

مطلع (الرسالة) عتاب من أبى بكر الصديق لملى بن أبى طالب، لما لاحظ بعدما استقامت الخلافة له من تلكو فى مباحته، وكلام خفى وعدم رضا عما تمخض عنه اجتماع السقيفة. ثم تعقب ذلك دعوة لملى بن أبى طالب إلى ترك المبالغة فى حبس نفسه بالبيت، وترك المبالاة فى العبوس وفى عدم البشاشة، ولا يتردد أبو بكر فى تأكيد، على لسان الرسول، أن أمر الخلافة تكليف وليس تشريفا؛ فالخلافة لمن قيل له: هي لك، لا لمن يقول هي لي؛ هي لمن تقاد إليه لا لمن يتطلع إليها. كما لا يتردد فى الكشف لملى عن أسرار تتعلق بمشاورة النبي له (لأبى بكر) فى أمر زواج فاطمة، فقد كان النبي قد ذكر لأبى بكر، بهذا الخصوص، فبينما من قرئش.. لكن أبى بكر أفتى على الرسول بتزويجها (فاطمة) لملى، رغم أن الرسول كان متحفظا من على «الحدثة سنة وميعة شبابه». ويخلص أبو بكر من ذلك إلى أن مكانة على فى قلب النبي لا تملو على مكانة غيره فيه. ويدعوه، فى حال ارتياحه من أهلية أبى بكر لها، إلى تحكيم رأى الأنصار والمهاجرين والالتزام بالرأى الذى يرونه.

وبعدما انتهى أبو بكر من كلامه الموجه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، على، أبى عبيدة الجراح - وهم هذا الأخير بالتهودى - طلب

منه عمر بن الخطاب، الذى كان بصحية أبى بكر، أن ينتظر بالباب ليحمله رسالة تكميلية يضيف فيها إلى ما قاله أبو بكر أن ما من أحد من الصحابة إلا وله مقام معلوم وما سكونتهم ورضاهم بخلافة أبى بكر إلا عن اقتناع. فلو كان أبو بكر وثب على الخلافة لما سكتوا. ويرى عمر فى ادعاء على أحقية فى الخلافة كأننا، فى الإسلام، أصبحنا «فى كسرة كسرى وقصيرة قيصر»؛ فذلك أم كفر يحاربهم الإسلام ولا يخلق بأخلاقهم، ينافع عمر كذلك عن أن أبى بكر له مكانة متميزة فى قلب النبي تجعله أكثر قربا من النبي من كل قرابة دموية، فالقرب قرب الروح والنفس، والقرابة قرابة لحم ودم. لذا، يوصيه بلزوم الجماعة. وحينما انتهى أبو عبيدة الجراح من سرد رسالته، يادرو على إلى تأكيد أن عموده فى بيته لم يكن بقصد الخلافة بل حزنا على فراق النبي وفقدته، مصمرا عن رغبته فى الذهاب إلى بيت الخليفة أبى بكر بإيمته. لكنه يقول كل ذلك بأسى وحسرة تدلان على عدم رثاه عن نتيجة اجتماع السقيفة:

«فلا مرحبا بما ساء أحدا من المسلمين، وفى النفس حاجات لولا سابق قول وسالف عهد لشفيت غيظي (...) لكنى ملجم إلا أن ألقى ربي وعنده أحتسب ما نزل بي، وأنا غدا إلى جماعتكم، ومباح لصاحبكم، وصابر على ما ساءنى وسركم» (٢٦).

وبعدما قدم على بيعته للخليفة وهم بالذهاب، شيعه عمر بن الخطاب إلى الباب، منتهزا الفرصة للرد على المبررات التى قلها على لتفسير تأخره وتقاومه من مبايعة أبى بكر. ومن جملة ما قاله عمر بن الخطاب فى رده على تملل على بحزنه على فراق الرسول:

«وعمت أنك فعلت فى كسر بيتك لما وقذك به رسول الله ﷺ بفراقه. أفرسول الله ﷺ وقذك وحذك ولم يقذ سوأك؟ بل مصابه أعظم وأعز من ذلك، وإن من حق مصابه ألا يصدع بشمل الجماعة بكلمة لأعصام لها ولا يزوى على اختيارها بما لا يؤمن من كيد الشيطان فى عقباها» (٢٧).

وبالاختيار، ولا بالإجماع، بل بإجماع آل البيت؛ وعلى الإلمام أن يقوم بالدعوة لنفسه<sup>(٣٢)</sup>. وما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد، أنه كان زديا مغاليا أو رافضا. فزيد، زعيم الشيعة الزيدية:

«كان مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. فقال: كان على بن أبي طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تمكين ناكرة الفتنة وتطبيب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا وسيف أسير المؤمنين على عن دماء المشركين من قرش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تقاد له الرقاب كل انقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن والسبق في الإسلام والعرب من رسول الله ﷺ. ألا ترى أنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب رضى الله عنه الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظا غليظا. فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب لشدة وصلابته وغلظه في الدين وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله: «لو سألني ربي لقلت وليت عليهم خيرهم». وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما والأفضل قائم فيرجع إليه في الأحكام ويحكم بحكمه في القضايا. ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يثير من الشيخين، رفضوه حتى قُي قدره عليه فسميت رافضة<sup>(٣٣)</sup>».

إن جنوح صاحب بن عباد نحو الرفض، رفض جواز إمامة الشيخين، والقول بأفضلية علي عليهما، رغم زديته، أمر كان يتسجم ومواقف الدولة التي كان يخدمها. لكن مالا يجد له تفسير هو ما يروى عن القاضي عبد الجبار المنزلي - الذي كان صاحب قد ولاه القضاء - من أنه قال بعد وفاة ابن عباد: «لا أرى الترحم عليه لأنه مات من غير توبة

تلك هي أهم الأفكار الواردة في (الرسالة)؛ حيث يلاحظ القارئ أنها كتبت لتلبية أغراض ومقاصد إيديولوجية ومذهبية معينة، تتحفل أساسا في إبطال دعوى الرافضة أو الروافض؛ شيعة كانوا أو معتزلة.

لقد عاصر أبو حيان التوحيدي قيام دولتين شيعيتين، إحداهما عربية، وهي دولة بني حمدان، نشأت في نهاية القرن الثالث ومطلع الرابع الهجري؛ والثانية فارسية نشأت سنة ٣٣٤هـ، وهما معا من الشيعة الاثنا عشرية<sup>(٣٤)</sup>. كان صاحب بن عباد وابن العميد وزيرا بالدولة البويهية، الأول ترقى به الحال بعد أن كان من صفار الكتاب إلى أن بلغ منصب الوزير المدير لأمر الملك، لايخالفه الأمير فخر الدولة في أمر من الأمور، كما كان من الأبداء والمهتمين بالأدب وأهل البيت، أما الثاني، فقد صوروا لنا ابن مسكويه في (تجارب الأمم)، وكان قيما على دار كتبه مدة طويلة، وبقي في نفسه لابن العميد صورة وأثر قويان، حتى إن التوحيدي يهزأ بابن مسكويه، ويصعب عليه بأنه يفسد كلامه وقوله بكثرة ذكره<sup>(٣٥)</sup>.

لكن المصادر القديمة تكشف لنا، خصوصا بالنسبة إلى صاحب بن عباد، أنه ابن معتزلي، وأن أباه صنف كتابا في (أحكام القرآن)، وأنه كان وزيرا لركن الدولة، وأن صاحب درس على أبيه وترقى في الوظائف، فكتب لابن العميد، ثم لمؤيد الدولة. وقد كان صاحب أدبيا وعالما بالكلام على أصول الشيعة الزيدية والمعتزلة، كما احتفظ التاريخ بأسماء بعض آثاره مثل: (الوقف والابتداء)، و(مختصر أسماء الله وصفاته)، و(نهج السبل في الأصول)، و(نصرة الزيدية)، و(كتاب الإمامة)، و(عنوان المعارف في التاريخ)، و(رسالة في الكشف عن مساوئ المتني)...<sup>(٣٦)</sup>.

في (كتاب الإمامة) يتحدث عن فضائل علي بن أبي طالب، ويثبت إماميته على من تقدمه. فرغم أنه ينتمي إلى الشيعة الزيدية، كان رافضا، يرض جواز خلافة الشيخين أبي بكر وعمر، على طريقة الشيعة الاثنا عشرية وغيرها من فرق الروافض<sup>(٣٧)</sup>.

ويتأكد لنا هذا الأمر عندما نتصفح آراءه الكلامية. فمن بين تلك الآراء اعتقاده أن الإمامة للأفضل، ولا تكون بالنص

البصريون أميل إلى السنة<sup>(٣٩)</sup>. وعليه، فهو يعتبر واصل بن عطاء رأس معتزلة السنة، أما معتزلة الشيعة، فيذكر من بينهم النظام الذي ينسب إليه الشهرستاني قوله: «لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي ﷺ على علي كرم الله وجهه في مواضع وأظهره إظهاراً لم يشتهه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولي بيعة أبي بكر يوم السقيفة» (الملل والنحل، ج ١، ص ٧٧)؛ كما يحشر ضمنهم فرقة الزيدية باعتبارهم شيعة معتدلين تشبهوا بأراء واصل الاعتزالية<sup>(٤٠)</sup>.

### خاتمة

يتبين، إذن، أن (رسالة السقيفة) كتبت لتلبية أغراض معينة تدرج في سياق ذلك الاختلاف المذهبي والسياسي. والقراءة المتأنية لها تثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، أنها تتضمن ردوداً «كلامية» و«سياسية» على صاحب بن عباد. وكان (الرسالة) إعادة صياغة لكلام الإمام زيد الأنفي ذكره، حيث محاولة تبرئة ساحة الشيخين: أبي بكر وعمر، وإضفاء صفة الشرعية الدينية على خلافتهما وتبرير الطريقة التي تمت بها مبايعتهما؛ وهي الإجماع؛ إجماع الصحابة، أي الأنصار والمهاجرين.

كتبت (الرسالة) أيضاً بغرض اتخاذ موقف من مسألة الإمامة داخل المذهب الاعتزالي. ومن ملامحه أنه موقف يتحسك بأراء شيوخ المعتزلة المتقدمين، كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد، ويقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

كتبت (الرسالة) أخيراً بغرض الرد على الروافض من الشيعة «الأثنا عشرية»، ممثلين في الدولتين البويهية والحمدانية. فقد حاول التوحيدى أن يعيش في كنف الأولى في ظل وزارتي صاحب بن عباد وابن العميد دون أن يفلح

ظهرت منه<sup>(٤١)</sup>. لا يمكن أن يعزى هذا الكلام إلى الاختلاف المذهبي بينهما؛ فالقاضي عبدالجبار رغم اعتزاله كان يرفض جواز إمامة الشيخين. لذا، لا بد من أن يكون ثمة سبب آخر تجاهله.

وما يجدر بنا أن نذكره هنا، هو أن المتقدمين من المعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، أستاذ زيد، مؤسس المذهب الزيدي، ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، «إلا واصل بن عطاء، فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان. فلذلك سموه شيعياً»<sup>(٤٢)</sup>. وبني هذا أن واصل يقول بجواز إمامة الشيخين، وهو ما رده بعده الزيدية وأغلب المعتزلة المتأخرين، مع بعض التفاوت فيما بينهم.

فالقاضي عبدالجبار المعتزلي يذهب إلى «أن أفضل الصحابة أمور المؤمنين على ثم الحسن ثم الحسين»<sup>(٤٣)</sup>. «والأفضل في الشرع هو الأكثر نواباً ولذلك قال مشايخنا إن طريق معرفته الشرع، لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب»<sup>(٤٤)</sup>.

ويشير الشهرستاني في (الملل والنحل) إلى أن عدداً لا بأس به من رموس الاعتزال، انطلاقاً من اعتقادهم أن الإجماع ليس حجة في الشرع، مالوا إلى رفض جواز إمامة الشيخين، مثل النظام<sup>(٤٥)</sup>.

ويعتقد أحد الدارسين المعاصرين أن مرد اختلاف المعتزلة في مسألة الإمامة اعتبارهم لها مسألة ثانوية بالمقارنة مع المسائل المتعلقة بأصولهم الخمسة. ويعتبر أن تأرجحهم بين الموقفين الشيخي والسني أفرز تيارين داخلهم هما: «معتزلة السنة» و«معتزلة الشيعة». ولعل هذا الدارس يريد بهذا الخصوص تعميق أطروحة قديمة وردت لدى مؤرخي الفرق؛ أمثال الشهرستاني والبغدادي، مفادها أن شيوخ المعتزلة البغدادية كانوا أميل إلى الروافض؛ بينما كان شيوخهم



## الهوامش :

### Die Renaissance des Islam

- ١ - وهو عنوان كتاب شهير له، ترجم إلى العربية بقلم المرحوم عبدالهادي أبو ريعة بسوان، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ٢، القاهرة، ١٩٤٣.
- ٢ - انظر على سبيل المثال، ابن النديم، الفهرست، بيروت، (دت) ص ٣٢١.
- ٣ - كارل هيرش بكر تورت الأول، بين الشرق والغرب، ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، جمع وترجمة: عبدالرحمن بنوي، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٥، ص ١١.
- ٤ - ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٤.
- ٥ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، القاهرة، ١٩٣٩، ج ١، ص ٢٧.
- ٦ - التوحيدي، المقابسات، بغداد ١٩٧٠، ص ٦٨ - ٧٢. انظر أيضاً: التقطى إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢١٧. ابن خلكان، ولغات الأعيان، ج ٢، ص ١٧.
- ٧ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٣.
- ٨ - الفهرست، ص ٢٦٤.
- ٩ - البيهقي، قصة صوان الحكماء، لاهور، ١٣٥١ هـ، ص ٦٦ - ٦٩.
- ١٠ - آدم مزة، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٦٠.
- ١١ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٣٣.
- ١٢ - المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.
- ١٣ - المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩.
- ١٤ - Tawhidi, *Épître sur les Sciences*, Introd., traduction, ed. critique, Marc Bergé, Bulletin de l'Institut français de Damas, T. XVIII, 1963, p. 294 - 293.
- ١٥ - زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة والفلسوف الأدباء، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٣.
- ١٦ - انظر مزيد من الإطلاع على عباد محمد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت ١٩٩٤، ص ٤١ - ٧٥.
- ١٧ - ابن المرتضى المنيّة والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، بيروت، ١٩٦١، ص ٢.
- ١٨ - فهمي جدهعان، الحق، بيروت - عمان ١٩٨٩، ص ٥٠ - ٥١.
- ١٩ - أبو الفرج الأصفهاني، معاني الطالبين، تحقيق: السيد أحمد صفار، القاهرة (دت) ص ٥٠ - ٥١.
- ٢٠ - أبو القاسم البجلي، فضل الاعتزال، تحقيق: فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص ٢٤٧. البلازني، أنساب الأشراف، تحقيق: عبدالعزيز الدوري، بيروت ١٩٧٨، ج ٣، ص ٢٣١.
- ٢١ - الجاحظ، الحاسن والأحداق، لندن، ١٨٩٨، ص ٣٠٠.
- ٢٢ - فهمي جدهعان، الحق، ص ٦٩.
- ٢٣ - البزوري، الأخبار الطوال، بغداد ١٩٦٠، ص ٤٠١.
- ٢٤ - انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٧٧. التبريزي، كتاب فرق الشيعة، تحقيق: هـ. رترة، استانبول، ١٩٣١، ص ١٠. البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة ١٩١٠، ص ١٤٣.
- ٢٥ - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، القاهرة، ١٣٣٩ هـ، ج ٢، ص ٥٩٢.
- ٢٦ - رسالة السقيفة، ص ٢٢ - ٢٣.
- ٢٧ - المصدر نفسه، ص ٢٤.
- ٢٨ - ٢٨.
- ٢٩ - أبو حيان التوحيدي، رسالة في الصلابة والصلب، القسطنطينية ١٣٠١ هـ، ص ٣٢.
- ٣٠ - ابن الصاعد، فطرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت (دت) ج ٢، ص ١١٥.
- ٣١ - المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢ - ١١٦.
- ٣٢ - علي شلق، العقل الفلسفي في الإسلام، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٨ - ١٥٩.
- ٣٣ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٥.
- ٣٤ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٧٧.
- ٣٥ - القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٧٦ - ٧٧.
- ٣٦ - المصدر نفسه، ص ٧٦.
- ٣٧ - المصدر نفسه، ص ٧٦.
- ٣٨ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٧.
- ٣٩ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤.
- ٤٠ - انظر

« هات هذا صاحب، وخذ الخلافة »

## أبو حيان التوحيدي ومعضلة الصداقة

### سمر العطار

إذا كنت في كل الأسور مملوكاً  
صديقك لم تلق الذي لا تمسكه  
لعمري واحداً أو صل أحداً فإنه  
مستعار قلب مرة ومجانبه

الأفكار، وليس من طبعه الدقة في التعبير. وإذا ما نظرنا إلى بنية الرسالة، فإننا نجد عدم ترابطها المنطقي أو التحام أفكارها منذ الوهلة الأولى. ولا أعتقد أن هذا يعود إلى من المؤلف فحسب، بل إلى طريقة الكتابة العربية السائدة في عصره، وفي العصور السابقة بشكل عام.

مقدمة الكتاب لا تشرح لنا غرض الكاتب وما يريد أن يحققه في كتابه، بل هي عبارة عن دعاء إنسان ضعيف يقف أمام إله جبار، وإن كان لهذا الدعاء ارتباط قوى بموضوع الكتاب. فالعبد هنا لا يسأل ربه أن يغفر له خطاياها وأن يجعل مصيره الجنة، بل أن يرزق الناس :

«الألفة التي بها تصلح القلوب، وتنقى الجيوب،  
حتى تتعاشف في هذه الدار مصطلحين على  
الخير، مؤثرين للتقوى، عاملين شرائط الدين،  
آخذين بأطراف المروءة» (ص ١).

(رسالة الصداقة والصديق) لأبي حيان التوحيدي، التي كتبت خلال ثلاثين سنة، وتمت في أوائل القرن الحادي عشر عندما كان عمر كاتبها يناهز التسعين<sup>(١)</sup>، لا يمكن أن تعتبر كتاباً فلسفياً علمياً، بل هي أشبه بكتب «الاستشهادات الأدبية»، ولكنها لا تدور حول مواضيع عدة، بل حول موضوع واحد. ففي هذه الرسالة جمع التوحيدي، دون ترتيب واضح، كل ما سمعه أو ما قرأه عن فكرة الصداقة منذ العصر الجاهلي وحتى أواخر القرن العاشر الذي عاش فيه. وإذا ما بلدنا بقراءة الكتاب ونحن نحسب أننا ستجد مقدمة، وتعريفاً للبحث، ومناقشة لهذا التعريف، وأفكاراً متسلسلة مترابطة توصلنا في النهاية إلى نتيجة معينة، فإن ظننا سيخيب، وذلك لأن التوحيدي لا يكتب كالفيلسوف، بل يكتب كالمجاذب... فهو يحب الاستطراد، وعدم تنظيم

\* أستاذ الأدب العربي بجامعة سينش، إسرائيل.

الصداقة، جاعلا سقراط يبدأ المحاوره بقوله: «لا أعرف كيف يصبح للمرء صديقاً لآخر»، وينتهيها بملاحظته: «لم نستطع بعد أن نكتشف ماهو الصديق»<sup>(٣٢)</sup>. ثم جاء أرسطو، ودرس الموضوع بعناية، وبتفصيل مدتهش، في كتابه (The Nichomachean Ethics) متخذاً من Lysis نقطة ابتداء بحثه<sup>(٣٣)</sup>.

ولا شك أن التوحيدي كان مطلعاً على محاوره أفلاطون وكتاب أرسطو، عن طريق الترجمات العربية لأعمال الفيلسوفين اليونانيين التي كانت متوفرة وشائعة لدى طبقات العلماء في عصره، أو عن طريق أستاذه: أبي سليمان المنطقي السجستاني، ويحيى بن عدي الفيلسوف النصراني الذي ترجم كتب أرسطو من السريانية إلى العربية، ولخص فلسفة الفارابي معلقاً عليها<sup>(٣٤)</sup>. والتوحيدي يشير في رسالته بوضوح، وفي أكثر من موضع، إلى أفلاطون و«أرسطاطاليس»، كما كان العرب يسمونه، وإن كانت معظم هذه الإشارات لا تمتد إلى قولاً ما، ماعداً للموضع الذي يشرح فيه السجستاني المعلم لتلميذه تعرف أرسطو التالي للصديق: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»<sup>(٣٥)</sup>.

سأحاول في موضوعي هذا أن أعرض مفهوم الصداقة عند التوحيدي، منوهة بين الحين والحين إلى التشابه أو الاختلاف بينه وبين أرسطو.

عندما يعرض أرسطو لمفهوم الصداقة في كتابه (الأخلاق) يعالجه معالجة موضوعية عامة، ولا يحددنا عن مشاكله الخاصة أو عن مشاكل عصره، بعكس التوحيدي الذي يؤكد لنا منذ بداية كتابه أن العصر الذي يعيش فيه لا يرحم أهداء، خاصة العلماء والمثقفين من أمثاله، وربما أهدأ المنين. وبشكل غير مباشر، يفهم الفارابي أن الصداقة في عصر كهذا لا يمكن أن تنمو. فالمرء يشغل وقته كله في طلب القوت، تماماً كالإنسان البدائي، ولكن لا مع جماعة من الناس، بل وحده. وقد ينبجأ أو يفضل في سماعه. يقول التوحيدي في بداية رسالته:

«ومن أين يظهر بالفداء، وإن كان عاجزاً عن الحاجة، وبالمعاش وإن كان قاصراً عن الكفاية، وكيف يحتال في حصول طمرين للستر لا للتجمل، وكيف يهرب من الشر المقبل، وكيف

من هذا الدعاء نستنتج، بوصفنا قراء، وبشكل غير مباشر، أن الألفة لم تكن شيئاً مألوفاً، وأن التعايش بين الناس لم يكن شيئاً طبيعياً في عصر التوحيدي.

بعد هذا الدعاء القصير، ينتقل الكاتب إلى ذكر أسباب تأليف الرسالة فيقول: «سمع مني في وقت مملوءة السلام كلام في الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة... وسئلت إتيانه ففعلته» (ص ١). ولكن من الذي سمعه في بغداد يتكلم عن الصداقة والألفة، ومن الذي سأله أن يثبت ذلك؟ لا يذكر التوحيدي بدقة الأجوبة عن هذه الأسئلة في هذا الموضوع، بل يفضل أن يتحدث عن أشياء أخرى، وبعد صفحات عدة يعود فيذكر سبب إنشاء رسالته (الصداقة والصديق) فيقول:

«ذكرت شيئاً منها [الرسالة] لزيد بن رفاعه أبي الخير [من جماعة إخوان الصفاء. ذكره التوحيدي في كتاب «الإمتاع والمؤانسة»] فمناه إلى ابن سعدان الوزير أبي عبد الله [وزير صمصام الدولة البويهى. استوزره سنة ٩٨٣ وقتله سنة ٩٨٥] سنة إحدى وسبعين [وثلاثمائة] ٩٨١م قبل تحمله أعباء الدولة، وتديبره أمر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، فقال لي ابن سعدان: قال لي زيد عندك كذا وكذا. قلت: قد كان ذاك، قال: فدون هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلو، ووصف صاحب المساعد مطرب، فجمعت ما في هذه الرسالة، وشغل عن رد القول فيها، وأبطلت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان [يعنى أنه قتل قبل أن يرى الرسالة]» (ص ٨-٩).

وبالرغم من الضعف الظاهر في بنينا الرسالة المنطقي<sup>(٣٦)</sup>، فإن كتاب التوحيدي يظل تحفة نادرة في تراثنا العربي، لمالجه فكرة واحدة، وهي فكرة الصداقة. وكان أفلاطون من قبله في محاورته Lysis قد عالج موضوع

الزوج، أو الأب، هو رب البيت، وصاحب السلطة العليا، فإن التوحيدى أورد مثال العالم والبقال، والنفاق، والقصاب، لأن العالم يتمتع بملكات عقلية كبيرة، ولا يمكن لمن دونه فى ذلك أن يصبح صديقه الحق.

ولربما كان دعاء الخوارزمى الذى ورد فى بداية الرسالة، بعد المقدمة وسبب تأليف الكتاب، المفتاح الرئيسى لمشكلة العصر الذى تستحيل فيه الصداقة. يقول الخوارزمى الذى مات غما على إثر محاورات جرت له مع البديع الهمذانى سنة ٣٨٣هـ:

«اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولا تمننى حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم» (ص ٢).

وبالرغم من أن التوحيدى لا يوضح لنا منذ البداية أن الوفاء والقلب النقي، والعقل، والعلم، هذه الفضائل الخلقية والعقلية التى يعظمها الخوارزمى، هى أشياء أساسية وضرورية لوجود الصداقة الحقة بين شخصين فى أى مجتمع كان، فإننا نستنتج ذلك بطريقة غير مباشرة.

وتتضح الأمور لنا شيئا فشيئا عندما يعرض علينا التوحيدى حوارا جرى بينه وبين معلمه الفيلسوف، أبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى. يقول التلميذ للمعلم:

«إني أرى بينك وبين ابن سوار القاضى مجازعة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواعدة خلقية. فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: يا بني! اختلطت فقتى به بفتته بى، فاستفدنا طمأنينة وسكونا لا يرثان على الدهر، ولا يحولان بالقهر، ومع ذلك فسبينا بالطالع، ومواقع الكواكب مشكلة عجيبة، ومظاهرة غريبة، حتى إننا لتلقى كثيرا فى الإبداعات، والاختيارات، والشهوات، والطلبات، وربما تزارونا فيحدثنى بأشياء جرت له بعد اقتراننا من قبل، فأجدها شبيهة بأمر حدث لى فى ذلك الأوان حتى كأنها قسائم يبنى وبينه، أو كأنى هو فيها، أو هو أنا، وربما حدثه

يهزول وراء الخير المدير، وكيف يستعان بمن لا يمين، ويشتكى إلى غير رحيم...» (ص ٦-٧).

ثم يشرح لنا بدقة المشكلة التى يعانى منها يقول:

«استمرارى على هذا الإنفاض والعوز اللذين قد نقضا قوتي، ونكثا مرثى، وأفسدا حياتى، وقرنتانى بالأسى، وحجباني عن الأسى، لأنى فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق، والله! لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فيقال أو عصا، أو نذاف، أو قصاص، ومن إذا وقف إلى جنبى أسدرنى بهنائه، وأسكرنى بئنته، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأسا بالوحشة، قاتما بالوحدة، معتادا للصمت، محتثا على الحيرة، محتملا الأذى، يائسا من جميع من ترى، متوقفا لما لا يد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول...» (ص ٧-٨).

يقدم لنا التوحيدى صورة بالسة لرجل عجوز يعانى الفقر، دون صديق ولا مؤنس، ينتظر الموت فى أية لحظة. لكنه، مع ذلك، متكبر على المسلمين الآخرين الذين يصلون إلى جنبه فى الجامع من أمثال البقال والمصاير والنفاق والقصاب. هل هذا يعنى أن الصداقة بين العالم والبقال مستحيلة؟ الإسلام يدعو إلى المساواة بين جميع الناس. والمراء لا يبرى لماذا يدعو التوحيدى كأنه يحقر هؤلاء؟ كما أنه من المفروض أن يكون المسلم نظيفا عندما يصلى. لكن التوحيدى لا يشم إلا رائحة الصنعة فى المصلين إلى جنبه. وكالعادة، لا يفسر الكاتب لنا موقفه بوضوح، بل يكتب شيئا عن تمجيد الصمت كأنه يقول لنا إن عصره يجبره على الصمت، وإنه لا يستطيع أن يوضح أفكاره أكثر من ذلك. وسيتبين لنا فيما بعد أن الصداقة الحقة فى عرف التوحيدى، كما هى أيضا عند أرسطو، لا تتم إلا بين أناس متساوين فى مقاماتهم الاجتماعية، وفى ملكاتهم العقلية. وإذا كان أرسطو قد أورد مثال الزوج والزوجة، أو الأب والابن، ليبين وجهة نظره حول عدم مساواة الطرفين؛ لأن

٦- الهمج والرعاع من الناس. من طبعهم اللؤم. ولذلك استحيل الصداقة بينهم.

نستنتج من ذلك كله أن الصداقة في عرف المعلم المسجستاني هي في حكم المستحيل. وإذا ما تحققت بين شخصين فإنهما لا يمكن أن يتبعيا إلا إلى فئة أصحاب الدين والورع، أو إلى طبقة الكتاب. وإذا ما كان المعلم يترك لنا بعض الأمل في إمكان عقد صداقات، خاصة بين أولئك الذين صفت نفوسهم من الشر والتحاسد... وإن كانوا، قلة في هذا العالم - إلا أن التلميذ التوحيدي يجعلنا نشكك منذ البداية في طبيعة الإنسان، مؤكدا لنا أن الصداقة لم توجد حتى في عصور أفضل من عصره، وفي زمن «كان الدين يعانق بالإخلاص، والمروءة تتهادى بين الناس» (ص ٩)، موردا مثال جميل بن مرة حين:

ولزم قمر البيت، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة والعامه. وعوتب في ذلك فقال: لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيهم غفروا لي ذنبا، ولاستروا لي عيبا، ولاحفظوا لي غيبا، ولأقلاوني عشرة، ولا رحموا لي عبرة، ولأقبلوا مني عذبة، ولافكروني من أسرة، ولاجسروا مني كسر، ولاقبلوا لي نصرة، ورأيت الشغل بهم نسيما للحياة، وتباعدة عن الله تعالى... ولذلك قال النوري لرجل قال له أوصني قال: أنكر من تعرفه، قال زدني قال: لا مزيد (ص ٩ - ١٠).

وبعد مثال جميل بن مرة، يورد التوحيدي أربعة استشهادات، وكلها تنميد الفكرة نفسها: الصداقة شيء مستحيل. الإنسان مفلطور على الشر، لا يعرف الوفاء. قلبه فاسد، وعقله غير راجع. ولا تربط هذه الأمثلة بين عدم وجود الصداقة وبيعة اجتماعية سياسية بعينها، بل تركز على طبيعة البشر الفاسدة في كل زمان ومكان: «لاخير في مخالطة الناس، ولافائدة في القرب منهم، والثقة بهم والاعتماد عليهم» - يؤكد لنا ابن كعب (ص ١٠). «الصداقة مرفوضة، والحفاظ مدموم، والوفاء اسم لاحقيقة له» - يقول لنا المسجدي (ص ١٢). وإذا ما تمنا في هذه الاستشهادات

برؤيا فيحدثني بأختها فزأها في ذلك الوقت أو قبله بقليل، أو بعده بقليل» (ص ٢ - ٣).

ونكتشف أن التلميذ لا يفهم ماهية هذه الصداقة «المجيبة» بين شخصين تختلف مهنتهما أشد الاختلاف، إلى جانب تباين أصلهما. فالتلميذ الفيلسوف يخوض في «الغوامض والدقائق» (ص ٣)، وصورة «مأخوذة من الحكمة» (ص ٣)، بينما القاضي يخوض في الظواهر، ويتعامل مع سواد الناس. بالإضافة إلى أن أصل أحدهما من سجستان والآخر من بلدة الصيمرة بالقرب من البصرة. فيشرح المعلم أن هذه الفروق ماهي إلا «خلاف الشكل للشكل» (ص ٣)، ويؤكد الصفات التي تجمعهما، وهي لا تختلف عما أبرزه الخوارزمي في دعائه: الوفاء، والقلب النقي، والعقل، والعلم. لكنه يضيف أيضا تأثير النجوم على صداقته للقاضي. وكان العرب آنذاك، كفلاسفة اليونان، يؤمنون بأهمية العلاقة بين الإنسان وأبراجه الفلكية. ثم يؤكد المعلم لتلميذه أن «الصداقة التي تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة، وصاحبها من صاحبه في غرور، والزلة فيها غير مأمونة، وكسرهما غير مجبور» (ص ٥). وبعد ذلك يقسم الناس إلى فئات ليرشح للتلميذ من يستطيع أن يصادق ومن لا يستطيع أن يصادق:

١- فئة الملوك، وهؤلاء «جلوا عن الصداقة، ولذلك لانصح لهم أحكامها، ولاتوفى بعهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستحلاء، والاستخفاف» (ص ٥). ويشبههم في ذلك خدمهم، وهم أيضا خارجون عن حدود الصداقة.

٢- الثناء وأصحاب الضياع، وهؤلاء لا يفهمون شيئا عن الصداقة.

٣- التجار؛ همهم جمع الثروات. وهذا مايقف بينهم وبين كل مروءة.

٤- أصحاب الدين والورع. على قلتهم فلربما «خلصت لهم الصداقة لبناتهم إياها على التقوى» (ص ٦)

٥- أهل العلم والكتاب قد تصح لهم الصداقة «إذا خلوا من التنافس» (ص ٦).

الحسد والتباغض. ويقترب السجستاني في نظره هذه من الفارابي معلمه الذي يؤكد أن السعادة المثلى لا تتم إلا في مدينة مثالية، ومجتمع فاضل يعيش فيه أهله متآخين<sup>(٧)</sup>.

أما الموقف الثاني، وهو الذي يؤيده التوحيدى، فيركز على أن الصداقة مستحيلة لأن أخلاق الناس ليست مكتوبة بل غريزية، والإنسان في نظره لا يشر بالخير<sup>(٨)</sup>. والتوحيدى، على عكس عاداته، يوضح ذلك لنا هذه المرة، فلا يورد الأمثلة هكذا ويتركنا نستنتج موقفه، بل يقول في موضعين، الموضع الأول قبل أن يعرض الأمثلة: «وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق» (ص ٩٦)، والموضع الثاني بعد انتهائه من إيراد استشهادات عن استحالة الصداقة، يقول: «استرسال الكلام في هذا النمط شقاء للصبر. وتخفيف من البرحاة... وتعليل للنفس» (ص ١٢).

والسؤال الذى يخطر لنا: إذا كانت الصداقة مستحيلة، والإنسان شرير بطبعه، والتوحيدى نفسه الذى عاش أكثر من تسعين سنة ولم يكن لديه صديق حتى حسب اعترافه، فلماذا كتب إذن قرابة الثلاثمائة وثلاث وخمسين صفحة عرض فيها نظرتين مختلفتين للصداقة، واحدة متفائلة، وأخرى متشائمة، دون ترتيب واضح، أو نهج منطقي معين، قبل أن ينهى كتابه ويحذر عن أن شمه «قد بلغت رأس الحائط» - (ص ٤٦٩)، ويؤكد لنا عن طريق استشهاده بأبيات شعرية أن الإنسان مريض، وليس هناك بالرجل الصحيح، ومع ذلك فإن عليه أن يستبقى صاحبا في نهاية المطاف؟

طلبت أخا محضاً صحيحاً مسلماً

نفساً من الآفات في كل موسم

لأنحبه ودى فلم أجِدْ الذى

طلبت، ومن لى بالصحيح المسلم

فلما بدا لى أتى غيـر مبـتلى

من الناس إلا بالمرضى المسقم

صبرت ومن يصبر يجد غـب ضـرّة

ألذ وأشهى من جنى النحل فى الغم

الأربعة وقائلها، وهم عادة من الرجال فقط (كأن الصداقة هي شيء ذكوري في عرف التوحيدى)، نجد أن شخصين من المستشهد بهم إما أن عذبا في السجن، أو قتلا. فأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الكاتب الصائى - معاصر التوحيدى الذى قال:

أيا رب كل الناس أبناء علة

أما تعشر الدنيا لنا بصديق

وجوه بها من مضمر الغل شاهد

ذوات أديم فى التفاق صفيق (ص ١١)

قد تقلد ديوان الرسائل زمن الخليفة العباسي المطيع لله، ثم قام بالمهمة نفسها في عهد ممر الدولة الديلسى عام ٩٦٠، وبعد ذلك في زمن عز الدولة بختيار. وكان يكتب إلى عضد الدولة البويهى فحقد هذا الأخير عليه، ولما استولى على بغداد قبض على أبى إسحاق عام ٩٧٧، وسجنه بعد أن صادر أمواله. ثم أطلق سراحه صحصام الدولة بعد أربع سنوات.

والصالح بن عبد القدوس الذى قال:

عدوك ذو العقل أبقى عليك

من صاحب الجاهل الأخرق

وذو العقل بأتى جميل الأمور

ويحمد للأرشد الأوفى (ص ١٣)

انهم بالزندقة، فقتله للمهدى بيده في القرن الثامن الميلادى. وينصح الشاعر المتقول ابنه قبل موته بأن يصادق، بل بأن يفضل عدوه على صاحبه إذا ما كان عدوه له ذرة من العقل!

وهكذا، منذ بداية الكتاب، يعرض التوحيدى علينا

موقفين تجاه الصداقة حتى قبل أن يعرفها:

الموقف الأول، وهو الذى يؤيده معلمه السجستاني، والقائل بأن الصداقة صعبة التحقيق لأن الناس مشغولون في سعيهم وراء السيطرة والقوة كالحكام، أو الثروة كالتجار وأصحاب الضياع، أو غارقون في الجهل كعمامة الناس. ولكن صفوة مختارة منهم قد تستطيع أن تعقد صداقات، وهذه الصفوة هي الفقة العالمة من الناس التى صفت نفوسها من

ومن يطلب نفسا ويستيق صاحباً

ويغفر لأهل الرد يصرم ويصرم (ص ٤٦٨)

والجواب عن هذا السؤال يكمن في تنمة جماعته بأنه يجد في الكلام حول استحالة الصداقة شفاءً لصدره عندما يقول: «ولأنّاس يأمّرون كل ما لا يعمه، ودخل في حوزته، وإن كان آخره لا يندرك، وغايته لا تملك» (ص ١٢). أي أن التوحيدي لا يجد أي بأس في أن يورد كل ما كتب عن الصداقة بطلوها ومرها، وإن كان هو بالذات يعتقد أنها شيء في حكم المستحيل. بالإضافة إلى أنه يبدو كأنه يريد أن يعرض علينا معضلة الصداقة، وأن يجد لها حلاً وسطاً. والمعضلة هي أن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقاً حقاً (فالصديق ليس إلا شيعاً في الوهم، إذا ما استمرنا ما يقوله برهان الصوفى)، ولكنه من جهة أخرى مدني بطبعه وبحاجة إلى صديق<sup>(٩)</sup>. ولكي يحل مشكلته عليه أن يكون متفهماً لما يشتهي، ولا يطلب المستحيل في صديقه، بل أن يكون غفوراً لذنوبه.

ما تعريف هذه الصداقة المثالية التي لا يمكن أن تترك؟ يستشهد التوحيدي بتعريف أرسطو فيقول: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم معلم الإسكندر [الملك] من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥). ثم يسأل أبو سليمان السجستاني بأن يشرح هذا التعريف، فيقول:

«هذا رجل [أرسطو] دقيق الكلام، بعيد المرام... وإنما أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها، ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً، منه يستلزماتها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأول هذه الموافقة توحده، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان، كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان إرادة واحدة، ولا عجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحه روحي، وروحي روحه

إن يشأ شعت، وإن شعت يشأ

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقاً لصديق، ولا كنتم أسدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف بجمعكم الجنس المكتسب» (ص ٥٥٥).

ويشرح المعلم لتلاميذه الفرق بين الأصديق والمعارف، منها إياهم إلى أن الصداقة الحقّة هي شيء نادر وبعيد المثال، ولكن ليس ينبغي أن يقنط من الظفر به» (ص ٥٧). ففى رأيه أن الإنسان مخير، لا مسير، وإذا ما نعلق بحبل العقل، واحصم بالدين، فيصل إلى تلك «الموافقة» والوحدة التي يتحدث عنها أرسطو.<sup>(١٠)</sup>

ولا يناقش التوحيدي رأى أستاذة، بل يقول بكل تواضع إن كلامه كان «أتم من هذا وأفس»، ولكني ظفرت بهذا القدر فريته على ذلك» (ص ٥٧). ثم يتذكر فجأة مقالته روح بن زبناح عن الصديق، ويربط بين قوله وقول أرسطو كما فهمه:

«سئل [ابن زبناح] عن الصديق فقال: لفظ بلا معنى، أي هو شيء عزيز، ولعزته كأنه ليس [بموجود]» (ص ٥٧).

قد يخيل للقارئ أن التوحيدي يدعو الناس إلى الزهد في البحث عن الصديق طالما أن الصديق الحق غير موجود في الواقع. لكننا نراه ينتقد بشدة وصية الثوري للقرّاني محمد ابن يوسف بأن ينكر كل من يعرف، ويؤكد لنا أن:

«الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولابد له من أسباب بها يحيا، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يماشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المماشة، بعضهم صديقاً، وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً» (ص ١١٩). وفي موضع آخر يستشهد بالأوائل قائلاً: «الإنسان مدني بالطبع» (ص ١٩١).

هل هذا يعني أن التوحيدي يقبل بصداقة أقل من تلك الصداقة التي يبرهنها أرسطو: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، أو يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة يمكن أن تتحقق؟ إن الاستشهاد السابق يدل على شيء من

قبل العشق، والمحبة...، والصباية. وهذه كلها أمراض... وليس للعقل فيها ظل... (ص ١٠٢ - ١٠٣). وفي مواضع أخرى يساوى التوحيدى العقل بالصديق عندما يستشهد بدوجانيس الذى يقول:

«صديقى هو العقل، وهو صديقكم أيضا، ولو أطمعتموه لسعدتم... أما الصديق الذى هو إنسان مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما يفى به العقل... وربما أتمسك» (ص ١٤٨ - ١٤٩).

كما يشير التوحيدى إلى أفلاطون الذى يعزز وجهة نظره: «صديق كل امرئ عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥). وعلينا ألا ننسى أن العقل أيضا يلعب دورا مهما عند أرسطو؛ فالإنسان الفاضل يعرف دائما نفسه بعقله بينما الإنسان غير الفاضل يعرف نفسه بالقوى غير العقلانية.

وفى معرض حديثه عن الصداقة، يشير التوحيدى إلى:

«كرم العهد، وبذل المال، وتقديم الوفاء، وحفظ النعمان، وإخلاص المودة، ورعاية الغيب، وتوفير الشهادة، ورفض المودة، وكظم الغيظ، واستعمال الحلم، ومجانبة الخلاف، واحتمال الكل، وبذل المودة، وحمل المؤونة، وطلاقة الوجه، ولطف اللسان، وحسن الاستجابة، والثبات على الثقة، والصبر على الضراء، والمشاركة فى البأساء» (ص ١١٧-١١٨).

ولو كانت هذه الدعامات شاملة للصداقة بين الرجل والرجل أو الرجل والمرأة، أو المرأة والمرأة، لتقبلناها فوراً دون تعليق. ولكن علينا أن نتذكر دائما أن التوحيدى يتكلم عن صداقة الرجال، تماما كما فعل الفلاسفة اليونان من قبله والتأجج المترتبة على ذلك مرعبة فيما يختص بالمرأة فى قصة يرويها علينا التوحيدى يقول:

«قرع رجل باب بعض السلف فى ليل فقال لجاريته: أبصرى من القارح؟ فأنت البواب فقالت: من ذا؟ قال أنا صديق مولاك، فقال الرجل: قولى له: والله إنك! لصديق فقالت له (ذلك) فقال: والله إني لصديق، ففض الرجل

ذلك، وإن لم يكن واضحا كليا<sup>(١١)</sup>. ومن الغريب أن المعلم السجستاني لا يشير إلى تقسيمات أرسطو للصداقة، ولا يشير إليها التوحيدى من قريب أو بعيد. كأن المعلم والتلميذ لم يعتبراً من هذه التقسيمات إلا الصداقة المبينة على الفضيلة، أما مادونها فهو ليس بصداقة. وكان أرسطو قد قسم الصداقة إلى ثلاثة أنواع: صداقة المنفعة، صداقة اللذة، وصداقة الفضيلة. والصداقة الأخيرة هى الصداقة الكاملة المثالية، لأن الصديق لا يحب صديقه لمصلحة معينة، ولا للذة يحصل عليها منه، بل لأنه يحبه لنفسه. وبالرغم من أن النوعين الأول والثاني، ليسا كالصداقة المبينة على الفضيلة فأنهما يظلان صداقة فى عرف أرسطو<sup>(١٢)</sup>.

وعلى كل حال، فإن التوحيدى يورد شواهد كثيرة من الشعر والنثر العربى وأقوالا لفلاسفة اليونان، بعضها يؤكد ضرورة الصداقة وحاجة الإنسان إلى صديق وقت الشدة، وبعضها يحذر من الناس ويحس على تجنبهم؛ بعضها يتحدث عن صفات الصديق، وبعضها يصف الناس إلى أصناف، منها «من هو كالغذاء الذى يسبك رمقك ولا بد لك منه... ومنهم من هو كالدواء يحتاج إليه فى الحين بعد الحين... ومنهم من هو كالسم الذى لا ينفى أن تقر به...» (ص ٨٩). وفى معظم هذه الاستشهادات يقف التوحيدى موقف المتفرج، السامع، تاركا أصوات الرجال تتحدث لنا عن الصديق والصداقة عبر عصور مختلفة. وقلما أبد، أو عارض، أو ناقش رأيا بعيته، إلا فى حالات نادرة. وكثيرا ما تكون هذه الآراء متضاربة، متنوعة. إلا أنه قد أبدى رأيه منذ بداية الكتاب، باختصار شديد، عندما أكد لنا أن الصديق الحق ليس موجودا.

ولكن هناك مبادئ رئيسية وفضائل أساسية بالنسبة إلى التوحيدى، وإن لم يكن يعلق عليها دائما، إلا أننا نشعر من خلال النص أنه يؤيدها ويقيم لها وزنا عظيما، بل يشارك أستاذه السجستاني رأيه فيها. من أهم هذه الفضائل: العقل ودوره فى اختيار الأصدقاء وبدء الصداقات وتميزها. فى «الرسالة» مثلا يبين المعلم لتلميذه الفرق بين الصداقة والعلاقة فيقول: «الصداقة أذهب فى مسالك العقل، وأدخل فى المروءة، وأبعد من نوازى الشهوة... أما العلاقة فهى من



بالتفرق بين شق الحائض أو شق المرأة، فكلاهما شواحن من ممتلكاته . والمهم هو أن نفهم - نحن القراء - أن الجنس أيضا لا يمكن أن يناقش الصدق، وأن اللذة الجنسية لا تعادل لذة الصدقة.

ولم تنج امرأة من هذا التصنيف بأنها خلقت لمتعة الرجل سوى رابعة المدونة بوصفها قدسية، لأنها تصورت صديقها هو الله، وليس من البشر، وامرأة أخرى عجبها في الله. يورد التوحيدى قول امرأة لرابعة المدونة: «إني لأحبك في الله، قالت: فاطمي من أحببتى فيه، قالت: من طاعتى له محبتي لمن أطاعه» (ص ٣٢٥ - ٣٢٦). ولا يبرى للمرء لماذا يحشر مثال كهذا في الكتاب، والكتاب ينبغي ألا وأخيراً أن يتحدث عن الصدقة البشرية، لا الصدقة الإلهية.

والمثال الوحيد الذى لانتظر فيه المرأة كبضاعة للتكاثر، أو أم، أو زوجة، أو أخت، أو ابنة عم، وكلهن دون الصديق الذكر ألعمية، وليس لهن أصوات أو آراء مستقلة يبرهن فيها عما يفكرن حول هذا الموضوع الذى يبدو رجاليا وذكوريا كما يعرضه علينا التوحيدى، هو مثال الأعرابية التى تلم الدهر والناس فيه. تقول:

يادهر لا عسريت من أبده

ما أنا فى فعلك بى حامده

صاحبت إخوانك طرا فما

حملت منهم خلة واحده

وكنت من كلهم حاضنه

فى كل يوم بيضة فاسده (ص ٣٥٦)

والبدوية هنا لانتشر فقط إلى اندماد الصفات الحسنة فى الناس الذين صاحبتهم فى زمان معين، ولكنها أيضا توضح صوتها النسوى، وهويتها المؤنثة، باستخفافها صورة الحاضنة التى تعتقد أن من تحضنه سيكون فيه الخير، ولكنها تفجع عندما تكشف أنها لا تحتضن إلا بيضا فاسدا. ومن الممكن أيضا أن تكون الأعرابية هنا تلم الرجال الذين حملت منهم وأولادهم، لا الناس بشكل عام. إلا أن التوحيدى يورد

ويده سيف، وكيس، يسوق جارية، وفتح الباب وقال: ما شأنك؟ قال راعى أمرى، قال: لا بك، ما ساءك، فإني قد قسمت أمرى بين ثابته فهذا المال، وبين عدو فهذا السيف، أوألمة فهذه الجارية! فقال الرجل: لله بلادك مارأيت مثلكه (ص ٣٣).

إن بذل المال أحد دعائم الصدقة فى هذه القصة، لا يشتمل على الممتلكات المادية كالدراهم والسيوف فقط، بل على إنسانته أيضا كالمراة الجارية! من الطبعي ألا يناقش التوحيدى كرم (١) الرجل، أو أن يضع إشارة استفهام على تصرفه، ففى ذلك المصر أهديت المرأة. ولكن أليس من المجيب ألا يذكر التوحيدى المرأة فى كتاب كبير عن الصدقة إلا فى نصوص تعد على الأصابع، ومنها هذا النص الصريح، عندما لا تكون المرأة حتى الطرف الآخر من الصدقة، بل الشئ المهدى إلى الصديق؟

وإذا ما ذكرت المرأة الأم، أو الأخت، أو ابنة العم، فى مثال ما، فإنها تذكر على أنها دون الصديق الذكر مكانة. فالصديق لا ينافسه أحد، والصدقة تفضل القرابة والعش. عندما سئل أحد الأعراب الذين حلوا فى بلاد الشام: «من خلفت وراءك؟ قال: خلفت والدا والدة، وأختا، وابن عم، وبن عم، وعشيقا، وصديقا، قيل له: فكيف حنينك إليهم قال أشد حنين» (ص ١٥٨). وبعد أن يصف مشاعره تجاه أقربائه وعشيقه يقول: «وكل هؤلاء مع شرف موقعهم منى، وانتسابهم إلى دون الصديق الذى حرمنى له مباح» (ص ١٦٠).

وصدقة الذكور هذه تبدو على أشد بشاعتها فى مثال يورده التوحيدى على لسان معاوية بن أبى سفيان . يقول معاوية : «أكلت الطعام حتى لم أجد طعمه، وركبت الدواب حتى استرحت إلى المشى، وتبكت الحرائر والإماء حتى ما أبالى وضعت ذكرى فى فرج أو حائط، وما بقى من لثتى إلا جليس أطرح بينى وبينه الحشمة» ( ص ١٦٤ ) . ومن هنا المثال تبدو المرأة بضاعة للتكاثر، يتلى الرجل - وليس أى رجل بل الحاكم، وقوة الرعية - بتكاثرها، دون أن يشعر

التوحيدى وابن برد الأبهري حول اختلاف الأزمنة التي تزدهر فيها الصداقة، أو تموت:

«وقلت لابن برد الأبهري وكان من غلمان ابن طاهر: من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته، يراك منعفا وإن كنت جالرا... رضاه منوط برضاك... إن ضللت هناك... وإن عجزت أذاك... يشاركك في القسم والوسم. قلت: أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز، قال: إنما عز هذا في زمانك حين خبت الأعراق، وفسلت الأخلاق، واستعمل النفاق في الوفاق، وخيف الهلاك في الفراق» (ص ٣٠٩ - ٣١٠).

ثم يصف ابن برد البهري زمناً أفضل عندما كان لشيوخنا ابن طاهر أصدقاء ينظرون له على مودة أذكى من الورد والعنبر... الكلمة واحدة والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف، وأورثت الاختلاف» (ص ٣١٠ - ٣١١).<sup>(١٤)</sup> ولكن التوحيدى على عادته يفضل الرموز، ولا يحدد لنا بالضبط ما الذى يجعل الصداقة تزدهر في زمان ما أو تموت في زمان آخر.

ومن المواضيع المطروحة في (أخلاق) أرسطو، التي يشير إليها التوحيدى في استشهاده، مسألة صداقة المتشابهين، أو الأضداد. هل الرجل الفاضل يعقد صداقة مع رجل فاضل آخر؟ وماذا عن الرجل الشرير؟ وإذا أحب رجل رجلاً كصديق، هل إسباغ المحبة أهم من تلقى الحب في الصداقة، أم العكس؟ وكم صديقاً يجب أن يكون للمرء؟ وفي معظم الأحيان يورد التوحيدى أمثلة دون أن يناقشها، أو يبدى رأيه فيها وفي المسائل التي شغلت معاصريه من الفلاسفة الذين تتلمذوا على أرسطو وأفلاطون. ينقل عن الحرثي مثلاً قوله:

«الجلس الصالح، كالسراج اللامع، والجلس الطالح، للمرء فاضح، مجالسة الأشكال تدعو إلى الوصال، ومجالسة الأضداد تذهب الأكباد»

المثال بعد قول لفيلسوف ما يفرق بين الدهر الصالح وزمان السوء، فيجبرنا بأن نفكر أن البدوة تحدث عن الناس عامة في عصرها. ويبدو أن النظرة السائدة للمرأة في القرن العاشر الذى عاش فيه التوحيدى لم تكن إيجابية، استناداً على الأمثلة الواردة في كتابه. ونظّل البدوة أحسن بكثير من أختها في بغداد ومختلف المدن العربية الإسلامية آنذاك، لا لشيء إلا لأنها تمهر بحرية عن رأيها في صداقة الناس، ولا تترك أحداً يمثلها، أو يشرح موقفها<sup>(١٥)</sup>.

وإذا كان المعلم السجستاني يعتقد أن صفوة من الناس، أو على الأقل، من الرجال، قد تستطيع أن تعقد صداقات مثالية في أى عصر كان، بينما يؤكد التوحيدى استحالة وجود هذه الصداقات بسبب استحالة وجود الإنسان الصالح، فإن هناك من يربط الصداقة بالوضع السياسى والاقتصادى والاجتماعى لمصر محين، ويرى إمكان تحقيقها أو عدمه حسب الظروف الرانة:

«وقيل لفيلسوف: من حجب أن تصادق؟ فقال: أما في الدهر الصالح فالحسب، اللبيب، الأدب، فإنك تستفيد من حسبه كرماً، ومن أدبه علماً، ومن ليه رأياً، وأما في الزمان السوء فأرض بالكأثر الذى يطيلك بمعضه بالحياء، وبعضه بالنفاق، ويمتلك ظاهره، وإن ساءك باطنه، ولكل زمان حكم، ولكل ظهر عكم» (٣٥٥ - ٣٥٦).

وهذا الرأى الثالث يتشثل مفهوم الصداقة من حيز الأخلاق الغض الذى أحاط به السجستاني والتوحيدى، ويضمه في ضمن النظريات السياسية. فالدولة التي لا تعتمد العدل والديمقراطية كدعائم أساسية للحكم، ولا تهتم بسعادة مواطنيها وقوتهم، وأمنهم، ولا يلمب فيها العلماء كأشخاص مستقلين عن الحكام، دوراً كبيراً في الحياة الثقافية، لا يمكن أن يكون فيها أفراد صالحون قادرين على عقد صداقات مثالية بين بعضهم البعض. ففي مثل هذه الدولة بكثير المتناقضون والمراوغون، ويكون باطن الإنسان ليس كظاهره. ويؤثر الحكم السي على خلق جيل سي، بينما يؤثر الحكم الصالح على خلق جيل صالح. وهناك حوار يجرى بين

ونقلنا عن النبي محمد يقول: «مثل الجليس الصالح كمثل الدارى إن لا يحدك من عطره، يهلك من ريحه، ومثل الجليس السوء كمثل القين إن لا يحدك بشره، يؤذك بدخانته» (ص ٣١٣).

ومن الواضح أن التوحيدى، كعاصره وكفلسفة اليونان القدماء، لم يؤمن إلا بالصداقة التى تقوم بين رجلين فاضلين. ولم يعتبر أبداً صداقة الأشرار. أما بالنسبة إلى من هو أفضل الصديقين، فإن التوحيدى يورد حديثاً للنبي محمد نقلًا عن أنس، وفيه جاء: «ما تحاب رجلان إلا كان أحدهما أشدهما حبا لصاحبه» (ص ٣٢٥). ويعتقد التوحيدى أن كثرة الأصدقاء غير عملية. يقول قبل أن يستشهد بأبيات شرعية حول الموضوع:

«... إن على العاقل فى شريعة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن يقتصد فى المؤاخاة، ويقتصر من المدة على من تفى لطاقته بما يجب لهم، فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه لمحقته الإضاعة لبعضها، وسحت الإضاعة عليه العداوة من أضياع حق، ولذلك قيل: كثرة الأعداء من كثرة الأصدقاء» (ص ٤٠١).

وباختصار، فإن التوحيدى لم يتناول مشكلة الصداقة بشكل علمى، فلم يكن هناك مقدمة تتبناها تقسيمات واضحة، أو نتائج بارزة، كما فعل أرسطو، ولم يكتب حواراً عن الصداقة والصديق فيند فيه آراء الآخرين ومعتقداتهم كما فعل أفلاطون، بل فضل أن يجمع كل ما سمعه، أو قرأه عن الموضوع منذ العصر الجاهلى وحتى القرن العاشر. وكان غالبية الناس الذين استشهد بهم من الشعراء، أو الأدباء، أو الفلاسفة اليونان والمسلمين الرجال. ولم يسمع فى كتابه سوى صوت امرأة أعرابية واحدة تشكو من علاقتها هى بالناس فى زمانها، ولم يكن لها اسم - على عكس الرجال الذين نعرف عن بعضهم أشياء كثيرة - (فكتب التاريخ الأدبية تذكر لنا أى مناصب شغلوا فى حياتهم، والكتب التى كتبوها، وماذا قال عنهم الآخرون، ومن هم أصدقاؤهم أو معارفهم، وفى أحيان قليلة من هى حبيباتهم، كما هى الحال عند جميل بثينة).

وبالرغم من عدم اتباعه أى منهج علمى، أو ترتيب منطقي فى كتابه، ومحاولته الفاعلة الاختفاء خلف أقوال الرجال الآخرين، فإن القارئ يستطيع، وبعد جهد، أن يكشف الخطوط العريضة لأفكار التوحيدى حول مفهوم الصداقة. هناك تناقض واضح فى وضع الإنسان فى هذا العالم: فمن جهة خلق الإنسان مدنيا بطيمه، وهو بحاجة إلى صديق، ومن جهة أخرى فإن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقاً حقاً. هذه هى المعضلة التى أراد التوحيدى أن يمرض لها، وأن يجد لها حلاً مقبولاً. وبالرغم من مسات الاستشهادات التى يوردها دون ترتيب، أو تنظيم منطقي، فإن من الواضح أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية فى الكتاب تتناول مفهوم الصداقة والصديق بشكل عام، وماعداه يشير إلى مشاكل فرعية، كالتمييز بين الصداقة والعلاقات الإنسانية الأخرى، أو إلى صداقة المشابهين والأضداد، أو إلى ضرورة كثرة الأصدقاء أم قلتهم، أو إلى مسألة من هو أفضل الصديقين، وهكذا. والمواقف الرئيسية هى:

١- موقف أبى سليمان المنطقي السجستاني، أستاذ التوحيدى فى الفلسفة. وفيه يؤكد أن تعريف أرسطو للصديق: «إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك» يشير إلى آخر درجات الموافقة بين رجلين متصادقين. وهذا النوع من الصداقة نادر، إلا أن المرء يجب ألا يفتن من الظفر به، طالما أنه مخير لا مسير. وإذا ماخر عليه فلن يكون إلا بين الفضلاء العلماء من الناس، ولا يمكن أن يوجد حيث يوجد الملوك، أو أصحاب الضياع، أو التجار، أو الرعايا والهمج.

٢- موقف التوحيدى نفسه: كيف يمكن أن يجد الإنسان الفاضل إنساناً فاضلاً مثله، وهو منذ أن خلق مطبوع على الشر؟ ليس هناك إنسان فاضل. والصداقة نتيجة لذلك مستحيلة والصديق ليس سوى وهم.

٣- موقف ابن برد الأبهري، وكان من غلمان ابن طاهر، وفيلسوف آخر دون اسم، المسألة ليست مسألة أخلاقية شخصية، وإنما لها علاقة متينة جداً بالعصر وبالحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالصداقة تزدهر فى ظل حكم عادل، وتزدهر فى ظل حكم طاغ. وهذا يعنى أن أخلاق الناس ليست غريزية، كما يقول التوحيدى، بل مكتسبة. فالمدينة العادلة تنتج نشأ عادلاً، ويكثر فيها الرجال الفضلاء، ونتيجة لذلك تصبح الصداقة غير بعيدة المنال.

هذه المواقف الثلاثة لا يمكن أن تجتمع مع بعضها بعضاً، لأن أولها يؤكد أن هناك صفوة فاضلة من الناس في أي عصر، وثانيها يلاحظ أن الإنسان شرير في كل زمان ومكان، وثالثها يخلص الإنسان من مسؤولية الخير والشر، ويضعها على عاتق المجتمع. ولكن بالرغم من اختلافاتها حول طبيعة الإنسان، فإن الصداقة المثالية بين رجلين تظل إما نادرة، أو مستحيلة، وبما أن الإنسان مدني فيما يرى التوحیدی، ولا يمكن له أن يستمر في هذه الحياة دون أن يكون له أصدقاء، فمن الأنسب له أن يعترف بقصوره وقصور الآخرين، وأن يتعلم معنى الصبر والصفح عن الذنوب. هذا ما يقترحه الكاتب لحل المعضلة. وبأى ذلك في نص مهم قبل نهاية الكتاب عندما يخاطبنا نحن القراء، وتعاد الفكرة نفسها بشكل غير مباشر في آخر صفحة منه، وقبل اعتزال التوحیدی من طول رسالته. يقول التوحیدی:

«ونحن لم نخالف في ماعصمنا به من الذم في باب الإخاء والأنس قول النابغة:

ولست بمستحب أخا لائمه

على شعث: أي الرجال المهذب؟

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى

يلم يمين أو يكدس مشسرها

ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأ

خ المهذب في الدنيا ولست مهذبا

وقال آخر:

وكنت إذا الصديق نبا بأسرى

وأشترقني على حنق برقي

غفرت ذنوبه وكطمت غيظي

مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء والاحتمال والصبر والكظم مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على ملايخلو الإنسان يأنس به من مثله، ألا ترى النابغة يقول: أي الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق، والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المهذب في الدنيا ولست مهذبا، نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا لو وجدنا من يسلم لنا جملة إخوانه، وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذي حصوله يغفر مادونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلنستجمع النعمة في بقية جملة في هذا الزمان من أحرار الإخوان قد قدمك الله فيهم فضلا وبرا، وهمة عليه، وأخلاقا رضية (ص ٣٢٩ - ٤٠١).

أما آخر بيت شعر يستشهد به التوحیدی في كتابه فهو

يحض على الغفران:

ومن لم يطب نفسا ويستبق صاحبا

ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨).

وهكذا، نستنتج أن التوحیدی لم يشأ أبدا أن يدعونا إلى الزهد في البحث عن الصديق، إلا أنه أراد أن يبينها إلى طبيعتنا الإنسانية غير الكاملة، وإلى قلة إنصافنا في بحثنا عن صديق كامل، وليس بوسعنا نحن أن نكون من الكاملين<sup>(١٥)</sup>. وبهذا يقترب من أرسطو الذي يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة إلى جانب تلك الصداقة المثالية، إلا أن التوحیدی لا يحدد بالضبط ما يعني، بل كل ما يقوله هو إنه سيفر للصديق إذا ما وجد «من يسلم لنا جملة إخوانه».

## الهوامش

- (١١) يذكر تاريخ ولادة التوحیدی ما بين عامي ٩٢٢ و ٩٣٢ م (٣١٠ - ٣٢٠ هـ)، ووفاته في عام ١٠٢٣ م (٤١٤ هـ). بدأ كتابة رسالة الصداقة والصديق في عام ٩٨٠ م (٣٧٠ هـ)، ولعل المشروع، ثم عاد إليه. ولم يتم الكتاب حتى عام ١٠٠٩ م (٤٠٠ هـ) عندما هبطت شمس رأس الحائط كما يقول في الرسالة (ص ٤٦٩). راجع أيضا ص ٩: «فلما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة» عثرت على المسودة ويضتها على نعلها، فإن لفتك ذلك الذي عرفت بنيتي، وجولي، واستخارتي، وإن ترحلت عن ذلك فلظنن الذي محبت ذيله، وأرسلت سيده أبو حيان التوحیدی، رسالة الصداقة والصديق. حققها إبراهيم الكلاسي. (دمشق، دار الفكر، ١٩٦٤). أنشئت إلى صفحات الكتاب في داخل موضوعي كلما استشهدت برسالة التوحیدی.

هناك آراء متضاربة حول أصل التوحيدي، تاريخ ومكان ولادته ووفاته، وبعض أخبار سيرته. راجع الكتب التالية: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي. (القاهرة، ١٩٧٤)، أحمد محمد الحزني، أبو حيان التوحيدي، ط ٢. (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤)، إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف بمصر، دون تاريخ). عبد الرزاق محي الدين، أبو حيان التوحيدي (القاهرة: مكتبة الماحي، ١٩٤٩). انظر أيضا:

The Encyclopaedia of Islam, New Edition, ed. Gibb et al. (Leiden E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1960), pp. 126- 127.

(٢) لاحظ مثلاً أن التوحيدي في الصفحات ١٩٠ - ١٩٢ يبعثنا ننقذ له على وشك إنهاء رسالته، لكنه فيما بعد يتابع جميع الاستشهادات المختلفة حول الصداقة، والكلام عنها حتى صفحة ٤٦٩ يقول: «قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق، وما يتصل به من العلاقات، والهجور، والصلوة، والعتب، والرضا، والمذاق، والرياء، والفاق، والحاجة والخلاص، والاستقامة، والاتزان... ولو لم يكن لكان تأليف ذلك كله قُبْحاً ما هو عليه... ولكن الطائر قد تقدم، ولو أردنا أبداً أن نجتمع ماله كل نظام في شمره، وكل نقر من لفظه لكان ذلك عبثاً، بل متفهماً (١٩٠-١٩١).

(٣) أفلاطون. «اللايس»

Lysis in the Collected Dialogues of Plato, Trans. J. Wright, ed. Edith Hamilton & H. Cairns (Princeton University Press, 1961), pp. 145- 168.

(٤) أرسطو. Nicomachean Ethics. الكتابان الثامن والتاسع،

The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955. Revised 1976). (Books VIII & IX: pp. 258- 311.

أنظر أيضاً: أرسطو، اللايس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وشرح عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).

(٥) يذكر عبد الرحمن بدوي في مقدمته لكتاب أرسطو، اللايس الأخلاق أن إسحق بن حنين قد ترجم نيقوماخا The Nichomachean Ethics إلى العربية في القرن التاسع الميلادي، وأن أبنا نصر الفارابي المتوفى سنة ٩٥٠م/ ٣٣٩هـ كان من أوائل الملاسفة المسلمين الذين اعتمدوا الكتاب، فشرحوه، إما كلياً، أو جزئياً، وأن أبنا الحسن العامري، المتوفى سنة ٩٩٠م/ ٣٨١هـ قد أشار إلى الكتاب في كتابه السطوة والإسعاف في السيرة الإنسانية. كما أن أبنا علي أحمد بن محمد مسكويه المتوفى سنة ١٠٣٠م/ ٤٢١هـ ذكر كتاب أرسطو الأخلاق، ونقل عنه في عدة مواضع في كتاب له يسمى لَهْلِبُ الأخلاق.

(٦) يشير التوحيدي إلى أفلاطون ثلاث مرات. المرة الأولى يستشهد به عندما يقول: «أشهر يتبعون سواي الناس، ويتكلمون بمشبهات كما يتبع الذباب المواضع الفاسدة من الجسد يترك الصحيح» (ص ٢٢٦)، والمرة الثانية يشير إليه عندما يقول: «صديق كل امرئ، عقله، وعلمه، وجهه» (ص ٢٢٥)، والمرة الأخيرة عندما يسفر من ابن زرقعة الصنوبراني المنطقي ومعاصره، بأنه يتبع في حديثه «أرسطو، اللايس، وأفلاطون وسقراط، وبقرات، وفلان وفلان» (ص ٦٤- ٦٥).

أما أرسطو فيشير إليه في أربعة مواضع، أهمها تفسير السجستاني لعبارة «الصديق: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥ - ٥٦ - ٥٧)، ويبدو أن السجستاني هو الناقل الرئيس لأفكار أرسطو لأن اسمه يرد في رسالة التوحيدي مرتبطة باسم أرسطو بموضوعين (ص ٣٦٦). وهناك إشارة أيضاً إلى محمد بن يوسف عالم بالمطرق والفلسفة اليونانية، وهو من شراح كتب أرسطو بالعربية، ونقل عنه التوحيدي استشهاده في موضع واحد (ص ٣٧٨ - ٣٧٩).

(٧) «راجع آراء أهل الملجبة الفاضلة ومضامنها لأبي نصر الفارابي تقدم وتعليق على أبو طحيم (هيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، وأيضاً الأعمال الفلسفية للفارابي، الجزء الأول. تحقيق جعفر آل ياسين (هيروت: دار المنهل، ١٩٩٢).

(٨) لاحظ الاختلاف بين التوحيدي ومعلمه السجستاني في المقابلة الحادية والستين مثلاً في كتاب المقابلات للتوحيدي. للملم لا يبرأ أبداً من إصلاح الإنسان بالرغم من أنه يستبعد وأن بالحرمانية الإنسان أخلاقاً فهي لا تستعمل ولا تتغيره المقابلات، تحقيق محمد توفيق حسن. (طهران: مركز نشر دانشكاهي، ١٩٧٠)، ص ٢٤١.

(٩) راجع مايقوله بهزاد الصوفي عن الصديق، ص ٢٩١ - ٢٩٢. إن فكرة الصديق «كخيال في الصني» تتكرر في مواضع مختلفة من الكتاب وتمسك وجهة نظر التوحيدي الذي أعرب عن اعتقاده منذ البداية أن الصديق الحق غير موجود. انظر مثلاً لأبيات الشعر التالية:

أشراه في الأرض بوجـهـد لكن      نحن لانهـمـدي إليه طريقنا  
ألم ترى قـيـلـهـم صـديـق مـسـجـر      لآثرى تحت لفظهم خفيافاً (ص ٣٨٧)

(١٠) فإن كيف يشرح الفوشجاني تعريف أرسطو للصديق في المقابلة السادسة بعد المائة في كتاب المقابلات للتوحيدي، ص ٤٤٩ - ٤٥٤ «سمعت الفوشجاني يقول، وقد جرى حديث الصديق، وحكى في عرضه الحد الذي للفيلسوف، وهو: الصديق آخر هو أنت يقول الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك. فقال: الحد صحيح، ولكن الحدود غير موجود. فقصها منه. فلما رأى ما اعترأه، قال: ... إن الحد الذي قلتم حاكين عن الحكيم صنع من ناحية العقل، والحدود فرص في عالم الحيوان... قلت له: فلي هذا مماثلته هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئاً لا حقيقة له، ولا دالة عليه، ولا يوجد في الشاهد أمه؟ فقال: قد قصد بهذا الحد المبالغة في الحب على نوعي الصديق لصديقه حالاً لا يكاد يفعل بينهما في زيادة ويثار وقد صدقته وكريمة مرضاه (ص ٤٤٩ - ٤٥٠).

(١١) لاحظ أن المأمون في إحدى الاستشهادات يشير إلى اضطرار الإنسان إلى قول من زاد غيره على شره، لأن الصديق المثالي غير موجود. ورأى غيا عليه المأمون قول الشاعر:

وحي لشعق إلى ظل صاحب      يرق ويصفو إن كسفت عليه  
عديري من الإنسان إن جفوت      صفائي ولا إن صرت طوع بده

استماده للمؤمن مرات ثم قال: «هات باعلويه هذا صاحب وخذ الخلافة، قد حبرنا والله الحمد نرضى اليوم من صاحب، والجاري، والمعامل، والتابع، والمتبع أن يكون فضلهم غامراً لنقصهم، وغيرهم زائداً على شرهم وعدلهم أرجح من ظلمهم، ونقهم إن لم يغفلوا الجرح كله لم يستقصوا الشر كله، بل قد رضىنا بدين هذا، وهو أن نهب غيرهم لشرهم، وإحسانهم لإسائتهم، وعملهم لجرهم، فلا نقرح بهذا، ولا نجرن لذلك، ونخرج بعد البتة والتي بالكفاف والمغاف» (ص ٥١).

المطر: 261 Aristotle, *The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261  
- انظر أيضاً ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب الأخلاق، ص ٢٧٧ - ٢٨٠  
لتفسيرات الحديثة لكتاب الأخلاق، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

(١٢) انظر: Aristotle, *The Ethics of Aristotle. The Nichomachean Ethics*, Trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261

انظر أيضاً ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب الأخلاق، ص ٢٧٧ - ٢٨٠ والتفسيرات الحديثة لكتاب الأخلاق، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

Neera Kapur Badhwar, ed. *Friendship A Philosophical Reader* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

*The Changing Face of Friendship*, ed. Leroy S. Rouser. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994).

Marilyn Friedman, *What are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

Price, A.W *Love and friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1989)

W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1980) Rp. 1990

(١٣) لاحظ أن نساء أمهات قد ذُكرن في كتاب **الصداقة والصليق** دون أن يكون لهن أية علاقة بالصداقة. مثلاً تذكر عشقة، زوجة النبي محمد (ص) في مثال يمل على حسن عهده هو، لا حسن عهدها هي، «قالت عشقة: كنت أرى امرأة تدخل على النبي صلى الله عليه وآله، وكان يقبل عليها بغفارة فتش ذلك على فسلم ذلك مني فقال: يا عائشة هذه تمسحاً بأبام حليجة، وإن حسن العهد من الإيماء» (ص ٢٩٠). وهناك ذكر لبتار يستميل فيه من عتاب النساء. قبل لبشار: ما تقول في العتاب؟ قال هو من الرجال غير، ومن النساء شر (ص ٢٩٦).

والإشارة إلى خصمة بنت كلثوم بن عمرو العناني تنحكي عن أبيها، لا عنها (ص ٢٩٠). أما ملاحظة امرأة عبد الله بن مطيع زوجها: «مارأيت الأُم من أصحابك، إذا أسرت لرموك، وإذا أسحرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، فبشوتنا في حال القوة منا عليهم، وبفارقوسا في حال العجز منا عنهم (ص ٢٢٩)، فتشبر إلى علاقته بأصحابه، وإن كانت ترينا نظرة المرأة الناقية لأصدقاء زوجها المهادين.

(١٤) من غير الواضح من هو ابن طاهر هذا في النص هناك عبد الله بن طاهر الذي يشير إليه الكيلاني في أحد هوامشه السابقة قائلاً: «هو أبو العباس عبد الله بن طاهر الحسين (١٨٢) - ٢٣٠ هـ أشهر الرواة الميامين، ولاء المؤمن غرسان. قال عنه ابن الأثير: كان عبد الله مع أكثر الناس بذلاً للمال من علم وتجرية، ولشعراء فيه مرات كثيرة، وقال الذهبي: كان عبد الله من كبار الملوك (ص ١٢٦) ولكن لا يقول أن يكون ابن برد الهجري المتكلم مع التوحیدی في صفحة ٣٠٩، أن يكون من علمان رجل مات قبل تسعين سنة من ولادة التوحیدی نفسه. قلعه ابن أحد العلماء الذين سمعوا عن هذا الرجل مثالي، أو أن هناك ابن طاهر آخر.

(١٥) لمراجعة الكتب العربية الأخرى التي ترمض للصداقة انظر كتاب **الحب والصداقة في التراث العربي والدراسات المعاصرة** ليوسف الشاروني (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥).

## بعض المراجع العربية

### المصادر الرئيسية :

أبو حيان التوحیدی، الإمتاع والمؤانسة. القاهرة: ١٩٣٩ - ١٩٤٤.

----- الإمتاع والمؤانسة: تقديم واختيار أحمد الطويل. تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

----- رسائل أبي حيان التوحیدی. صدرت بدراسة عن حياته وآثاره وأبيه. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق. دار طلائع، ١٩٨٥.

----- **الصداقة والصليق**: تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤.

----- المقابسات. تحقيق محمد توفيق حسين. طرابلس: مركز نشر دانشگاهی، ١٩٨٧.

----- أرسطوطاليس الأخلاق. ترجمة إسحق بن حنین، حققه وشرحه عبد الرحمن بدوي. الكويت. وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

### المصادر الثانوية :

زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحیدی. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

محمود إبراهيم ، أبو حيان التوحیدی. بيروت: الدار المنحة للنشر، ١٩٧٤.

عبد الرحمن بدوي ، أرسطو: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣.

أحمد محمد الحرفي ، أبو حيان التوحیدی، ط ٢. القاهرة: مطبعة النهضة مصر ١٩٦٤.

يوسف شاروني ، **الحب والصداقة في التراث العربي والدراسات المعاصرة**، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.

- أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفية، تحقيق جعفر آل ياسين، الجزء الأول، بيروت: دار الناهل، ١٩٩٢.
- آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. تقديم وتويب وشرح علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥.
- إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ط ٢. القاهرة: دار للناشر بمصر، دون تاريخ.
- عبد الرزاق سبي الدين، أبو حيان التوحيدي: سيرته آثاره القاهرة: مكتبة الطحاني، ١٩٤٩.

## ENGLISH REFERENCES CONSULTED

### PRIMARY SOURCES

- Aristotle. *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Trans. J.A.K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1955.
- , *A New Aristotle Reader*. Ed. J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1987. (Nicomachean Ethics: 364-478).
- Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Ed. Edith Hamilton & Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961.

### SECONDARY SOURCES

- Aquinas, St. Thomas. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Trans. C. I. Litzinger. O.P. 2 vols. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.
- Badhwar, Neera Kapur. Ed. *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca & London: Cornell University, 1993.
- Barnes, Jonathan. Ed. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- De Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edward R. Jones. London: Curzon Press, 1903. Rp. 1994.
- Enright, D.J. & David Rawlinson. Chosen & Ed. *The Oxford Book of Friendship*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.
- Eterovich, Francis H. *Aristotle's Nicomachean Ethics: Commentary and Analysis*. Washington: University Press of America, 1980.
- Friedman, Marilyn. *What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.
- Hardie, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980. R.P. 1990.
- Price, A.W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Reeve, C.D.C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Rouner, Leroy S., ed. *The Changing Face of Friendship*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.



# الصداقة والصدق فى تراث أبى حيان التوحيدى

محمد إبراهيم حور\*

- ٩ -

ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأتيمم بالصعيد،  
عاد صليدا ألسه<sup>(٣)</sup>.

وماذا ينتظر من صاحبنا أن يكون موقفه من الآخرين، إذا كان هذا حاله مع الطبيعة وشيائها؟! إنها الشكوى المرة، والتبرم الذى لا ينقطع، انطلاقا من كونه قدم لمجتمعه الكثير، ولم يكافأ بالقليل - من وجهة نظره على الأقل - فعبير عن هذه الحال بنصوص خالصة له، وفزع إلى الشعر المرعب، الذى وجد نفسه فيه، فتبنى نصه، ونطق به، وكأنه له. ولم يجد بأسا من إعادته فى غير موضع، مثلما فعل مع بيت العباس بن الأخنف:

كنت كأتى ذبالة نصبت

نضى للناس وهى تحترق

فهو يفتتحه مرة بـ «أصبحت...»<sup>(٣)</sup>، وأخرى بـ «صرت...»<sup>(٤)</sup>. وكان مقياس الجودة الحسن فى الشعر عنده مدى مطابقتها لحاله، وتعبيره عنها، فانظره وهو يقول:  
وما أحسن ما قال الأول:

حظى أبو حيان التوحيدى بعدد من الدراسات التى ترجمت له، وعرفت بأثاره، وتناولت جوانب من فكره، وأدبه، وفلسفته<sup>(٥)</sup>. وإن فى هذا ما يبنى عن التعريف به، ويدفعنا إلى قصر الحديث عما يتصل بموضوعنا من حياته وشخصيته، بوصفه يمثل المرتكز الذى انطلق منه التوحيدى، وشكل موقفه من الصداقة والصدق فى آثاره التى وصلتنا.

فأبو حيان التوحيدى عاش حياته وهو يشعر أنه مهضوم الحق، ولم يتمتع بالمكانة التى تليق به، والتكريم الذى هو أجدر به من كثيرين عاصروه، من الأدباء والمفكرين، أو الساسة والمسؤولين. وأوصله هذا الشعور إلى اليأس من كل شيء، والضيق من الحياة وأهلها، فخرج عن طوره - وهو المفكر والفيلسوف - وانساق وراء عواطفه الجامحة، التى أنطقته بما لا يليق من مثله حين قال:

«ما ظننت أن الدنيا ونكدها، تبلغ من إنسان ما  
بلغ منى. إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب

\* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط.



الأعلى الذي تد عن هذين الرجلين اللذين شخصيهما في الناس عامة. وبالمقابل، كان شأنه معه في تعداد مثالبه مع صاحب ابن عباد بكتاب مستقل.

ومع أن أبا حيان انحدر من أسرة متواضعة الشأن والحال، لانكاد نعرف عنها شيئا، وعمى هو كل شيء، الأمر الذي يثني أنها أقرب للعامة منها للخاصة؛ وإن ما لحق بصاحينا من معاناة، وإهانة، واستخفاف وعدم اعتراف بقدره ومكانته، كان من خاصة الخاصة.. أقول: مع ذلك، إلا أن أبا حيان كان ينسلخ عن العامة، ويحط من قدرهم، ويجعلهم مثالا للردية والفضة حين قال:

«إن التصدي لهم امتهان، وطلب الرفعة ضعة. وإنه ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم إجلالا وقبولا واحتراما. وإن من خالطهم ينسلخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، ومن انتصب لهم لم يملك إلا درهما أو ديناراً، ومناسبة شديدة لمثالبه وعلمته»<sup>(٨)</sup>.

وماذا بقي لأبي حيان من الناس - عامتهم وخاصتهم - عامتهم اتسلاخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، وخاصتهم مثالب وجحود وظلم، وهو إن قصد دجلة ليقتل نضب ماؤها!! لم يبق لصاحينا ملجأ يلوذ به، أو بارقة أمل يتعلق بها، أو صديق أو نديم ييشه همومه، ناهيك عن أن يأنس به، ويسعد بقربه، ولهذا وجد نفسه غريبا في وطنه وبين أهله، وإذا به يقسم لنا صورة مغارة لمفهوم الغريب الذي عرفناه في التاريخ والأدب، وقد نأت به الديار، وانبث صلته بالأهل والوطن، فوصف نفسه شاكيا باكيا، ووصف بالنل والضعف، وكان لكل هذا مبررات مقنعة، وتعاطف صادق مع من هم على هذا الحال. أما أبو حيان، فشأنه مختلف مع الغريب، الذي كان رمزا له، وجاءت صورة الغريب عنده صورة حية لحياته، وما واجهه فيها من مصائب ومصاعب وأحداث، ومن ضميم وجور، ومن ذل ومهانة، وهو لم يفادر دياره قط ولم يعاشر غير قومه. وما زاده إلّا، أنه واثق من نفسه، معتد بها، مدرك أن بضاعته نافعة، ومكانته سامقة،

وكم تجرعت من غيظ ومن أسف

إذا تجسّد حزن هوّن الماضي

وكم غضبت، فما باليتم غضبي

حتى رجعت بقلب ساخط راض<sup>(٩)</sup>

ومن دلائل إعجابه بهذا اللون من الشعر، أننا نجده يكاد ينثر هذين البيتين، وهو يتحدث عن صاحب ابن عباد، وما قاساه من إهانة وبؤس، وهو يعيش في كتفه فقال: «وما ذنبى إن ذكرت عنه ما جر عليه من مرارة الخيبة بعد الأمل، وحملنى عليه من الإخفاق بعد الطمع»<sup>(١٠)</sup>. ويزداد الأمر وضوحا باستنساخ هذين البيتين حين نراه يقول:

«وإنما أبت، في وقت بعد وقت، عوارض النفس عند الفيض الشديد، والغيظ المديد، وسحين يبلغ المعجز آخره، ويستغرق اليأس ظاهره وباطنه، فإنيما أحاول بذلك البت تخفيفا، فلا أزداد به إلا تثقيلا»<sup>(١١)</sup>.

وإذا ما أراد أن يوجز حاله بمباراة دالة، لاليس فيها ولا إلهام «فسيلا كيفما قلبتها»<sup>(١٢)</sup>.

وقاده شعوره بالفن، وضيق العيش، إلى أن يسعى ظنه بالناس، وألا يأمن جانبهم، وأن يعرض بهم كلما سئمت له سائحة، ممعما في قدحهم، نافيا عنهم أية سمة من سمات الخير، أو العون، أو المحبة. وهذا موقف لا يلبث بأمثاله ممن جالسوا العلماء، ودرسوا الأدب والتاريخ والسير، واطلعوا على الفلاسفة اليونانية والإسلامية، ولكن ماذا تفعل وهو يقول:

«تصفحت الناس فوجدتهم أحد رجلين: رجلا إن نطق نطق عن غيظ ودمنة لا حقد قديم، وإن سكنت سكنت عن ضغن وراحة، ورجلا إن بذل كثر بامتئانه بئله، وإن منع حسن باحتياله بخله»<sup>(١٣)</sup>.

وقد غلب اليأس عنده «من جميع الناس». وبأخذنا المعجب حين نعرف أن هذا النص من رسالة وجهها أبو حيان التوحيدي إلى ابن المميد، يتقرّب بها منه، ويعدّه المثل

وأن من حوله دونه. لكن هذا كله لم ينفعه بشيء، بل ربما كان وبالا عليه، حسداً، وحقدًا، بمن قصروا عنه، وكانت ييدهم مقاليد الأمور. إنه :

«طالت غربته في وطنه... إن نطق نطق خزيان منقطعاً... وإن قرب قرب خاضعاً... وإن طلب طلب واليأس غالب عليه... وإن قال قال هاتياً، وإن سكنت سكنت خائباً... عليه أحكام المصائب والنوائب... لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر... إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر... كله حرقه، وبعضه قرقه، ولبه أسف، ونهاره لهف، وغلاؤه حزن، وعشاؤه شجن، وآراؤه ظن، وجميعه فتن، ومفرقه محن، وسره علن، وخوفه وطن» (١١).

وقد أدرك معاصرو أبي حيان، ومن ترجموا له فيما بعد، ضيقه بالناس، وترمه بهم، ومبالغته في هذا وذلك، فنهأ عن ذلك معاصروه، وكشف عن آفته من بعلت بينهم وبينه شقة الزمن. وكان خير ناه وزاجر له، معاصره وشريكه في (الهوامل والشوامل) مسكويه، الذي افتتح أجوبته له بقوله:

«فإني أرى لك إن أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضب له عن كل حق لك، وتري له عليك ما لا يراه لنفسه» (١٢).

ولم يقف الأمر بمسكويه عند انتهى المجرّد بل ضرب له الأمثال بأقوال الشعراء التي أكدت ضرورة الحرص على الصديق، والتجاوز عن هفواته وأخطائه، كالنابغة الذبياني وبشار بن برد.

وزداد الأمر وضوحاً في تشخيص شخصية صاحبنا عند ياقوت الحموي الذي زودنا بأطول ترجمة لأبي حيان، حين يصفه بقوله: «سخيف اللسان، قليل الرضى عند الإساءة إليه والإحسان. الذم شأنه، والطلب دكانه» (١٣). وقد يفهم موقفه هذا عند الإساءة إليه، أما أن ينسحب الأمر كذلك عند الإحسان، ففي هذا مثار للعجب من أبي حيان!

ولم يخرج الباحثون المحدثون عن هذا التشخيص لأبي حيان وموقفه من الناس، فهو: مستجد متشائم، يعاني من أزمة نفسية، متذبذب، شغوف بطلب الناس، ذليل... (١٤).

ولعل في هذه الجوانب من حياة أبي حيان - سواء ما تحدث به عن نفسه، أو ما جاء به الآخرون عنه - ما يساعد على تفهم رؤيته للناس، ويفسر نظرتهم للصداقة والصديق التي اتبعت في كتيبه، وسط القول فيها بأسلوب مغاير لما هو معهود عند الأدباء والفلاسفة الذين سبقوه أو جاءوا من بعده، فما مصادرنا في ثراث أبي حيان عن الصداقة والصديق؟

## - ٢ -

أفرد أبو حيان التوحيدى للصداقة والصديق كتاباً كبيراً جاء في أربعمائة وتسع وستين صفحة (١٥). وكان هذا الكتاب كافياً لأن ينصرف التوحيدى عن موضوعه إلى سواء، ولكن ضيق الرجل من الناس، وسوء ظنه، وكثرة ما واجهه من إحباط منهم، وعدم تقديرهم له حق قدره، كل ذلك جعل الموضوع يلح عليه، ويعرض له كلما ساحت له ساحة، فلم يخل أثر من آثاره التي وصلتنا إلا وفيه ذكر للصداقة والصديق. فبالإضافة لكتابه السابق، نجد المادة مبثوثة في الكتب التالية:

- «الإمتاع والمؤانسة» ٢: ١٤٨.

- «الهوامل والشوامل» ١٢٩ - ١٣٠، ١٩٠، ٢٢٦.

- «الإشارات الإلهية» ٦٦، ١١٢ - ١١٧، ٢٤٧، ٢٤٨.

- «البصائر والذخائر» ١: ٢٧، ٣٢ - ٣٣، ٨٧، ١٢٨، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٢٥، ١٠٨: ٢، ١٨٧، ٤٦٠ -

٤٦١، ٥٥٦، ٥٧٧، ٦١١، ٧٨٤

- «المقابسات»، المقابلة الأخيرة منه ٣٥٥ - ٣٨٢.

- «مثالب الوزيرين» ١٩٢.

وعما يلتفت النظر، أنه أعاد نصوصاً كثيرة في تلك الآثار. ففي (الصداقة والصديق): «قيل لأرسطاطاليس الحكيم،

فإن صددت بوجهي كي أكافئه

فالعين غصبي وقلبي غير غضبان

أورده في (البصائر والذخائر)<sup>(٢٤)</sup>، وفي (الصداقة والصديق)<sup>(٢٥)</sup>.

وقوله: «وإذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية والحفاظة، قد نبذت نبذا ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات» جاء في (الصداقة والصديق)<sup>(٢٦)</sup>، وأعاد مضمونه في (المقاييس)<sup>(٢٧)</sup>.

وما دعاني إلى إثبات هذه النصوص المكررة في آثاره إلا أنها سارت في نسق واحد تقريباً، وهو الوقوف في الصف المواجه للصداقة والصديق، وليس في الجانب المنسجم معها، وهذه هي الرؤية التي تبناها أبو حيان التوحيدي في جميع آثاره، كما سنرى بعد قليل.

### - ٣ -

كان مفهوم الصداقة والصديق يشغلان أبا حيان، ويلحان عليه في حقيقتيهما، ومدى صدق دالتهما، وهل لهما وجود في عالم الوجود، أم أنهما وهم، تعلق به الناس والمفكرون والأدباء، ودعوا إليه دون الوصول لمرماه؟ فأكثر أبو حيان من الحديث عن معنى الصديق مرة، ومفهوم الصداقة أخرى في آثاره. وكان في هذه الأحاديث سائلاً، مستفسراً، موداً أقوال الفلاسفة والأدباء، معلقاً عليها إن لم توافق مزاجه وهواه - وما أكثر ما كان لا يتفق مع ما يقوله أولئك وهؤلاء - مع أن من تعامل معهم هم أساطين الفكر من اليونانيين والمسلمين، وإن في هذا ملحظاً لا يمكننا تجاوزه دون الإشارة إليه، هو أن أبا حيان كان معنياً بكبار المفكرين في التراث الإنساني، حين يستشهد بقول، أو يرغب في محاكاة قضية أو مناقشتها. أقول: عني أبو حيان بمعنى الصداقة والصديق، وكان أكثر ما شغله تعريف الصديق عند الفيلسوف اليوناني أرسطاطاليس، الذي عرّف الصديق تعريفاً عمى على أبي حيان أولاً، ثم لم يرق له معناه حين فسر له، لأنه ند عن منهجه في الحياة، وموقفه من الصديق خاصة،

معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك<sup>(٢٨)</sup>. والنص هو هو في المقاييس<sup>(٢٩)</sup>.

ويدور في خلد صاحبا سؤال حير، ولم يجد له تفسيراً مقنعاً، وهو السر الذي يربط بين شخصين، على ما بينهما من تباين. وقد طرح هذا السؤال على أبي سليمان السجستاني على هذا النحو: «إني أرى بينك وبين ابن سيار القاضي مازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية، فمن أين هذا؟ وكيف هو؟»<sup>(٣٠)</sup>. وقد افتتح بهذا السؤال (رسالة الصداقة والصديق)، وطرحه هو هو في (الهوامل والشوامل)<sup>(٣١)</sup>.

وقول الشاعر:

فما منك الصديق ولست منه

إذا لم يعنه شيء عناكـ

نجده في (الصداقة والصديق)<sup>(٣٢)</sup>، وفي (البصائر والذخائر)<sup>(٣٣)</sup>.

وقول الشاعر:

تود عـدوى ثم تزعم أنني

صديقك إن الرأي عنك لمأزب

بلونك في أشياء منها منحتني

أمانى محتاج وفيك مخالب

فليس أخى من ودنى رأى عـسـنـه

ولكن أخى من ودنى في المصائب

فما أنت إلا كيف أنت ومرحبا

وبالبعض رواغ كسروغ الثعالب

جاء في (البصائر والذخائر)<sup>(٣٤)</sup>، وفي (الصداقة والصديق)<sup>(٣٥)</sup>.

وقول الشاعر:

إذا رأيت ازوراراً من أخى ثقة

صاقت على برحب الأرض أوطاني

أو قل نادرة، نعم، والأعداء أكثر، نعم أيضاً، ولكنهم يحيطون بالمرء في كل زمان ومكان.

وإذا سأل الإسكندر ديوجانس: «بم يعرف الرجل أصدقاءه؟ قال بالشدائد، لأن كل أحد في الرخاء صديق»<sup>(٣٤)</sup>، وإخالف التقيّب الذي جاء به «الشدائد» لأبي حيان، وهو يحمل بين طياته النفي لوجود الأصدقاء، أو قل: تأكيد لتفترقهم - إن أحسن الظن به.

ويقرر اتكاجورس أن الصديق لا يمكن أن يكون على الصورة التي يريتها منه: وفاء، وصداقة، وإخلاصاً، ووداً، وتضحية... بسؤال إنكارى يطرحه: «كيف تزد من صديقك خلقاً واحداً، وهو ذو طابع أربع؟»<sup>(٣٥)</sup>.

والمفهوم الإيجابي الوحيد الذي أورده أبو حيان عند الفلاسفة اليونانيين في معنى الصديق وند به عن اليأس من وجوده، هو ما جاء به ثيفانوس، الذي عرف صديقه بقوله: «إذا سرت إليّ في حاجة، وجلت أشد مسارعة إلى قضائها متى إلى طلبها منه»<sup>(٣٦)</sup>، أقول: هذا المفهوم الإيجابي الوحيد، وإن كان يحمل بين طياته معنى المثال، لكنه - على كل حال - شحنة تنضيء بها في الظلام الدامس الذي وضعنا فيه أبو حيان.

ولم يكن حال صاحبنا مع العرب الأعراب أحسن منه مع غيرهم من اليونانيين. فهذا أعرابي ينكر وجود الصديق، ويصل به الأمر إلى أن يمد الأصدقاء أعداء حين يسأل:

«كيف أتسك بالصديق؟ قال: وأين الصديق، بل أين التشبه به؟ وإله ما يوقد نار الضفائر والذحول (الحقد) في الحى، إلا الذين يدعون الصداقة، ويتحلون النصيحة، وهم أعداء في صوك الأصدقاء»<sup>(٣٧)</sup>.

فأية صورة قاتمة أوردها أبو حيان على لسان هذا الأعرابي - إن كان له وجود، ولم يكن هذا لسانه، نحله الأعرابي - وهل تراث العرب الأعراب خلا من كل قيم ومثل، وهم أهل القيم والمثل، مثلاً هم أهل الكفر والنفاق! نعم، إن الأعراب كذلك، ولهذا فلم يحرمن أبو حيان من الصورة المقابلة لهذا الذي جاء به؟ وإذا بنا نجد الصديق عند أعرابي

والناس عامة. وأقول: شغل هذا التعريف أبا حيان، لأنه عرض له مرتين: إحداهما في الصداقة والصديق<sup>(٣٨)</sup>، والثانية في (المقابسات)<sup>(٣٩)</sup>. وأمال الوقوف عنده، والمهاجبة فيه، وهو: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم، معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك». وإذا فسر هذا المعنى لأبي حيان بالقول: «الحمد صحيح، ولكن المحدود غير موجود» نلاحظه بهتيل الفرصة لتأييد موقفه وتأكيد قائله: «ما قلته هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئاً للاحقيقة له، ولا دلالة عليه، ولا يوجد في الشاهد أصله»<sup>(٤٠)</sup>. ولا يستقيم الأمر لأبي حيان إلا حين يبين له أن هذا ما كان إلا من باب «المبالغة في القول»، وإذا به أقرب للخيال والمثال، منه للواقع والشاهد. ويتأكد أخذ أبي حيان بهذا الذي قرّنه، أنه يعطف على قول أرسطاطاليس وتفسيره، بما قاله روح بن زباج حين «سئل عن الصديق، فقال: لفظ بلا معنى»<sup>(٤١)</sup>. وبعد هذا شبهها بما قال أرسطاطاليس، وما هو كذلك، بله تناقضه معه. لكنه حين وقر في ذهن أبي حيان أن المبالغة أساسه، وأن نصيبه من الواقع يكاد يكون معدوماً، أجاز لنفسه القول إنه شبهه به. وما تعليقه على ما جاء به ابن زباج إلا المفتاح الذي ينم على مذهب صاحبنا من الصداقة والصديق حين قال: «أى هو شيء عزيز، ولمزه كأنه ليس بموجود».

ويجب المرء من كثرة النصوص والشواهد للفلاسفة اليونانيين، خاصة تلك التي استعان بها لتحديد معنى الصداقة والصديق، ناهيك عما جاء به على لسان فلاسفة المسلمين، والأعراب. وهي جميعها تصب في مجره الذي لا يهد له أن يتمكر صفوه، أو يتحول اتجاهه. فإذا سئل ديوجانس عما ينبغي للرجل أن يتحفظ منه يجيب: «حسد أصدقاءه، ومكر أعدائه»<sup>(٤٢)</sup>. فانتظر كيف تساوى الأصدقاء والأعداء في الدرجة والحالة، وهي «التحفظ». وكان ينتظر أن يكون الأمر خلاف ذلك: الملجأ للأصدقاء، والمهرب من الأعداء. لكن هكذا يريد أبو حيان الصديق، ولذلك لم تعوزه الوسيلة التي يتوصل بها لتأكيد رأيه.

ويصل الأمر بمن يبحث عن الصديق حد الإعجاز والاستحالة، حين يورد أبو حيان مفهوم الصديق بطريق غير مباشر، عند سؤاله عن «أطول الناس سقراً؟ قال: من سافر في طلب صديق»<sup>(٤٣)</sup>. ولا أظن الأمر كذلك. فالأصدقاء قلة،

قلت: هلا تخالصتما عن الرياء والنفاق؟ فقال: والله إن خوفي من أن يصير الرياء والنفاق مكاشفة، والمكاشفة مفارقة، أشد من خوفي من الرياء نفسه!! (٤٢).

ولا يخطئ من يلحظ أن الغلبة والتغلب لمفهوم الصداقة والصديق التي اثبتت في تراث أبي حيان كانت بعيدة عن المعنى السامي الذي تطلعت إليه الإنسانية في مسيرتها الطويلة، وهذا ينم على شخصية صاحبنا، وخصوصيتها التي تفرد بها، أو يكاد. ولعل الأمر يزداد وضوحاً، إذا عرضنا موقفه المباشر من الصداقة والصديق، وهو ما ستعالجه في الفقرة التالية.

#### — ٤ —

تجلدت رؤية أبي حيان للصداقة والصديق بشكل قاطع في كتابيه (المقاسبات) و(رسالة الصداقة والصديق). فهما عند مرة «ينبغي أن تثق بأنه لصديق، ولا من يتشبهه بالصديق» (٤٣). وأخرى «إذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية، والمحافظة، قد نبذت نبذاً، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات» (٤٤). هذه هي رؤيته واضحة محددة، لا لبس فيها ولا غموض، ولا مجال للتفسير، أو التأويل. وكانت آثار الرجل تسيير في هذا الاتجاه، وتدعو إليه، وتستعجن الحياد عنه، أو الخروج عليه. وهو يدرك أن دعوته فيها جنوح، وموقفه مستغرب، لكنه أصر عليه، والتمس له الوسائل، واحتبل الفرص التي تسخفه وتخفف من حيرته تجاه الناس وغلوته في نظرم. ولهذا لحظناه يفتتح رسالة (الصداقة والصديق) بقول لأبي بكر الخوارزمي - الذي ينمته بالشاعر البليغ، وهو تمت له دلالته - ينطق بحاله، ويعبر عما بداخله، وهو يصف الناس، وما ألوا إليه في باب القيم والمثل، والعلم، والمعرفة في دعائه:

«اللهم نفث سوق الرِّفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولا تمتني حتى يور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم» (٤٥).

آخر، فكان مثل الروح لصاحبه، يحويه بالشفقة، ويمتعه بالحياة، ويريه من الدنيا تضارعتها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها (٣٨). ولكن هيهات!! وهل يقبل أبو حيان بهذا؟ بالطبع لا! لأنه كلما تيسر له من يأليه بالوصف الدقيق والمعنى الشامل لمفهوم الصديق، نراه يحرص على أن يقسد الجو النفسي المربع الذي تدخل فيه، بإنكار وجود المنعوت، وإن كان قد طاب له النعت. انظره في تعليقه على رد ابن برد الأبهري الذي سأله أبو حيان:

«من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يده عند حاجته.. قلت أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز» (٣٩).

ولا ينقذنا من هذا الجو الخائق الذي وضعا فيه أبو حيان، في تعريف الصديق، إلا المتصوفة الذين هاموا في المثل العليا، وتمسكوا بها، تخمين النفس أن تكون في عالم المعنى، بعد أن يسوا منها في عالم الحس.

فالصديق عند العباداني:

«من شهد طريقه لك عن ضميره بالوفاء والود. فإن العين أنطق من اللسان، وأوقد من النيران» (٤٠).

وهو عند صوفي آخر:

«من لم يجهلك سواء، ولم يفقدك من هواه» (٤١).

ومع أن حديث المتصوفة داخل في الاستغراق في الحلم، والملكوكة الخاص بالمثل السامية، والقيم العالية، وهو يمثل لونا من ألوان الهرب من الواقع، بعد اليأس والعجز عن التعامل معه، وليجاد الحد الأدنى من إمكانات التعايش والانسجام مع من فيه... أقول: مع ذلك، فإن أبا حيان، لم يترك الأمر يسير عند المتصوفة على رسله، وإذا به يحيى بصوفي آخر، لينقش ما بناه أقرانه من المتصوفة في مفهوم الصديق. قال:

«قلت لأبي المتيّم الصوفي الرقي: كيف حالك مع فلان؟ قال: تتداوى بالرياء إلى أن يفرج الله.

تكون هذه الأقوال وجهات نظر تنسب إلى قائلها، وتكون ممثلة لهم، لكنها سرعان ما تصبح مطابقة لما يراه أبو حيان، وتكون ممثلة له، حين يطلق عليها بقوله:

«استرسال الكلام في هذا النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، واجتباب للحرقه، واطراد للغيظ وبرد للغليل، وتعليل للنفس»<sup>(٥١)</sup>.

### - ● -

ويبدو أن أبا حيان أدرك أنه أسرف في موقفه من الصداقة والصدق، لذا رأيناه يبحث عن تبرير له، وتذليل عليه. وما كان له إلا أن يفرغ ثانية إلى كبار الفلاسفة والمفكرين يستأنس بأرائهم، ويستشهد بأقوالهم المبررة، المدعمة بالحجة والمنطق، البعيدة عن العاطفة والانفعال. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن العقل هو الحكم، والتجريد هو الأساس في الحكم. وهكذا كان أبو حيان يتعامل مع الصداقة والصدق. والأمر منسحب على الفلاسفة من قبل، إذ كان العقل رائدهم، والعاطفة في منأى عن تفكيرهم وسلوكهم، والصداقة أقرب إلى العاطفة منها للعقل في تفكير الإنسان.

فرع أبو حيان إلى الفلاسفة يستفتيهم في أصدقائهم، وما هو حالهم معهم، وإذا بهم أساتذة لأبي حيان في حاله مع أصدقائه. فمند أفلاطون: «صديق كل امرئ عقله»<sup>(٥٢)</sup>. وعند سقراط:

«ما يدل على عقل صديقك، وتصبحته لك، أنه يدل لك على عيوبك، وينفبها عنك، ويظنك بالحسن، ويتنظ بها منك، ويزجرك عن السيئة، ويزجر عنها لك»<sup>(٥٣)</sup>.

وهو عند ديوجانس:

«صديقي هو العقل، وهو صديقكم أيضا... فأما الصديق الذي هو إنسان مثلك، فقلما تجده. فإن وجدته لم يف لك بما يفى به العقل... فاكبحوا أعنتكم عن الصديق الذي يكون من لحم ودم، فإنه يغضب فيغبط، فيغبط، ويغضب فيغبط، ويغضب فيغضب، ويغضب فيغضب، ويسع فينجح، ويشكك فيفضل»<sup>(٥٤)</sup>.

إنها روح أبي حيان، تنطق بها أبو بكر الخوارزمي، فتتمسك بها، وافتتح بها رسالته، ولم يتركه على رسله، دون تذليل منه، فكان تعليقه:

«وأقول: اللهم اسمع واستجب، فقد برح الخفاء، وغلب الجفاء، وطال الانتظار، ووقع اليأس، ومرض الأمل، وأشفى الرجاء. والفرج معدوم، وأظن أن الداء في هذا الباب قديم، والبلوى فيه مشهورة، والصحيح منه معتاده»<sup>(٥٥)</sup>.

ولا يخفى على القارئ أن الصورة التي رسمها أبو حيان أشد قتامة رأساً من تلك التي اتكأ عليها عند أبي بكر. وما مرد ذلك إلا لأن صاحبنا اتخذ قول أبي بكر نقطة ارتكاز له لتدعيم رؤيته وتأكيداها، فانساق وراء هواء، أو قل: وراء ما كان يتجرع من مرارة، من بعض الناس، فعمم حكمه على جميع الناس، فقال:

«فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبة لهم فغريب!»<sup>(٥٦)</sup>.

وإذا كان مثل هذا غريبا نادرا، أو غريبا مستهجنا عند أبي حيان، فإن ما يقابله من المعقوق، وعدم الوفاء، والضجر، والضيقة، والخيانة، هو الأغلب الأعم:

«والذين ضجروا من إخوانهم الذين وثقوا بهم فخانواهم، وبكرو بالدموع الغزيرة على ما فاتهم منهم، وساءت ظنونهم بغيرهم، فكثير، لا يحصيهم إلا الله تعالى»<sup>(٥٧)</sup>.

ولا يكتفى أبو حيان بتقرير رؤيته، وتحديد موقفه بما يقوله هو، بل نراه بكثير من الأقوال التي تنسجم مع ما ذهب إليه، وتؤكد كده، كما أنها تخفف عما في نفسه من برحاء الغيظ والحرقه - على حد تعبيره - فجاء بأراء من سبقوه، أو عاصروه، من الفلاسفة والحكماء:

«قال الثوري لرجل قال له: أوصني، قال: أنكر من تعرفه. قال زندي. قال: لا مزيد»<sup>(٥٨)</sup>.

وهو كان المسجدي يقول كثيورا: الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له<sup>(٥٩)</sup>. ويمكن أن

فيه شفاء للنفس مغاير لشفاء أبي حيان. وإذا كنا ننكر هذا على الرجل، فعلينا ألا نغض الطرف عن النار التي اكتوى بها، والمماناة التي لاقاها، من العامة والخاصة. وإذا كان يلتصم العثر للعامة لجهلها، فكيف يكون ذلك للخاصة، وهم يزعمون أنهم يوجهون الناس، ويقودونهم، ويرسمون لهم خطط المستقبل - فكرا وسلوكا؟! ألم يخبرنا أبو حيان أنه كتب رسالته وهو يردد:

«ومن العجب والبلع أنا كتبنا هذه الحروف، على ما في النفس من الحرق، والأسف، والحسرة، والغبط، والكمد... فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرق، ومشفق. والله! لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جانبي من يصلي معي! فإن اتفق فيقال، أو عصار، أو نداف، أو قصاب. ومن إذا وقف إلى جانبي بصتته، وأسكرني بنتته. فقد أسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأسا بالوحشة، قائما بالوحدة، متادا للصمت، محتثا [ماتلا] على الجيرة، محتثا لأدنى، يأسا من جميع من ترى» (٥٨).

وماذا نتظر من رجل هذه حاله، وهذا شعوره تجاه المجتمع وسلوكه وقيمه آنذاك؟

عاني أبو حيان من هذا الذي ذكر، وكان رد فعله عنيفا، وأفرغ غيظه فيما قال. وهو جهد المقل، ورد العاجز عن سواه. أما إذا هدأت نفسه، ولان جانبها، وتروى في حكمه - وما أقل ما يكون كذلك - فإن دينه مخالف ما قرأ، وهو على قلته، له دلالة ومعنى، وفيه إنقاذ لهذه النفس المتوقدة ذكاء وفطنة. انظره في هذا الخبر الذي يورده في (الصداقة والصدق):

«قال القرطبي محمد بن يوسف، قلت للثوري: إني أريد الشام، فأوصني قال: إن قدرت أن تنكر كل من تعرف، فافعل. وإن استطعت أن تستفيد مائة أخ، حتى إذا خلصوا لك، تسقط منهم تسعة وتسعين، وتكون في الواحد شاكيا، فافعل! اه».

أرأيت نظرة هؤلاء الفلاسفة للصدق؟ إنها نظرة المفكر، الذي راقده العقل، فلم يخرجوا عنه. ولما كان الصدق، في مفهومه اللغوي والاصطلاحي، يعني الحب، والألفة، والإخلاص، والصدق، لخصناهم بتمسكون بالمفهوم، وينسبونه إلى ما يرون أنه أشد إخلاصا وصدقا لهم، فكان العقل وليس الإنسان. وكان أبو حيان موفقا أبما توفيق فيما استشده به، ودلل عليه، ولكن يبقى السؤال الحائر الخير في آن، وهو: هل كان أبو حيان يقوده العقل، والعقل فحسب، وهو ينظر إلى الصدق ويتحدث عنه، أم كان بجانب ذلك ردة فعل تجاه من لم يجد عندهم ما يريد - بحق ودون حق؟ إنني أسيل إلى القول: إن الهوى والمزاج هما المحركان لأبي حيان وليس العقل، وإن كان قد التقى معه في بعض الأحيان.

ومثلما لم يعوزه الدليل عند فلاسفة اليونان، تحقق له الأمر عند العرب والمسلمين فهذا ثابت البتاني يقول:

«جالست الناس خمسين سنة، فما جالست أحدا إلا وهو يحب أن تنقاد الناس لهواه، وإن الرجل ليخطي، فيسحب أن تخطف الناس كلهم» (٥٥). وقيل لعبد الله بن عروة، وكان خطيبا: تركت المدينة، ولو رجعت إليها لقيت الناس. فقال: وأين الناس؟ إنما الناس رجلان: شامت بنكية، أو حاسد لنعمة» (٥٦). وكتب أحمد بن إسماعيل بن هارون - الكاتب - إلى ميمون بن هارون: أعلمني رسولي أنك سألته عمن أتى به من ناحيتي؟ ومن في الناس يؤانسني أو يجالس؟ نحن إلى الأنس منهم أحوج منا إلى الأنس بهم» (٥٧).

إنها صورة قائمة قاسية تجاه الناس، بله الصدق. لكنها لقيت هوى وراحة عند أبي حيان، دعمت موقفه، ودفعته دفعا لمسير في اتجاهه السلبى من الصداقة والصدق.

- ٦ -

غلب على أبي حيان الغلواء والشطط في أحكامه ومواقفه من تلك القيمة الإنسانية الخالدة، التي تسمك بها بنو البشر على مر العصور، وكان التشبث بها، والبحث عنها، يلصقا

ويعلق أبو حيان على ما جاء به الثوري قائلا:

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى  
يلم بعين أو يكدر مشربها  
ومن قلة الإنصاف أن تطلب  
الأخ المهذب في الدنيا ولست مهذبا

وقال الآخر:

وكتبت إذا الصديق نبأ بأمرى  
وأشترقنى على حنق بريقى  
غفرت ذنبه وكظمت غيظي

مخافة أن أعيش بلا صديق  
هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء، والاحتمال، والصبر،  
والكظم، مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح  
والعفو على ما لا يخلو الإنسان يأنس به من مثله.  
ألا ترى النابغة يقول: أي الرجال المهذب؟  
والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق.  
والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ  
المهذب في الدنيا ولست مهذبا. نقول كما قالوا،  
ونفكر كما غفروا، ولو وجدنا من يسلم لنا جملة  
إخائه. وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذي  
حصوله يخسر ما دونه، وحيث بلغنا من هذه  
الشكوى، وهذا الذم، فلنسنا نجد النعمة في  
بقية جميلة في هذا الزمان من أحرار الإخوان  
- قد قدمك الله فيهم فضلا وبراً وهمة عليه،  
وأخلاقاً رضية - ومع ذلك، فإن على العاقل في  
شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن  
يقتصد في المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من  
تفى طاقته بما يجب لهم، فإن حقوقهم إذا  
زادت على وسعه، لحقته الإضاعة لبعضها،  
وجنت الإضاعة عليه العداوة عن أضاع حقه،  
ولذلك قيل: كثرة الأعداء، من كثرة  
الأصدقاء<sup>(٦١)</sup>.

ولانملك في نهاية المطاف، إلا أن نأخذ بهذا الذي قرره:  
حزرا، وحيطة، وانتقاء.

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى. ولست أرى هذا  
المنعج محيطا بالحق، ولا مطلقا بالصواب، ولا  
داخلًا في الإنصاف. فإن الإنسان لا يمكنه أن  
يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر،  
ولا يلد له من أسباب يحيي بها، وبأعمالها يعيش،  
فيالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة  
ما يصير له بهذه المعاشة: بعضهم صديقا،  
وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا،  
وبعضهم ضارا، ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل  
كل واحد منهم بما يكون له»<sup>(٥٩)</sup>.

وشتان بين التعليقين لأبي حيان، على قولين للثوري  
الذي كان منسجما فيهما مع نفسه، أما أبو حيان فخالف  
منته، وخرج عن منهجه. ألم يمر بنا قول للثوري<sup>(٦٠)</sup> وقد  
أنكر فيه الصداقة ورفضها، وكان في هذا شفاء لصدر  
أبي حيان؟!

ولعل ما يشي بعمود الرجل إلى رشد، وانصرافه عن غيه -  
في بعض الأحيان - إتيانه بشواهد أخرى تدل على أنه إذا ما  
تروى في الحكم، فهو الأديب المفكر، الفيلسوف، الذي  
يغلب العقل على العاطفة والانفعال في نهاية المطاف. ولكن  
الاحتراز والحذر يظلان يخيمان على تفكير الرجل، خاصة إذا  
اتصل الأمر بالصداقة والصديق. ولعل تجربته الذاتية هي التي  
دفعتهم دفعا إلى اتخاذ هذا الموقف الذي لانملك إلا أن  
نتلمس له العذر فيه، ونشفق عليه منه، انظره يقول:

«أشدني عيب الله بن عبدالله نفسه:

وحدة الإنسان خير

من جليس السوء عنده

وجليس الصديق خير

من جلوس المرء وحده

وهذا لعمري كما قال، لكن كيف لنا بجليس  
الصديق؟... ونحن لم نخالف، في ما عممنا به  
الذم في باب الإخاء والأنس، قول النابغة:

ولست بمستحب أخا لآلئمه

على شعث أي الرجال المهذب



## الهوامش:

- (١) انظر في هذا الترجمات المسئلة التي كتبها عن أبي حيان التوحيدي كل من: عبدالرزاق محي الدين، وإحسان عباس، وإبراهيم الكيلاني، وأحمد الحرني، وذكرها إبراهيم، ومحمود إبراهيم، وعبد الأمير الأعسم، وعلى دب.
- (٢) معجم الأدياء، ٥: ١٩٢٦.
- (٣) الإشارات الإلهية، ١٣٥.
- (٤) المصدر السابق، ٢٢٤.
- (٥) نفسه، ٢٤٧.
- (٦) أخلاق اليونانيين، ٤٩.
- (٧) الإشارات الإلهية، ٥٩.
- (٨) المصدر السابق، ٦١.
- (٩) معجم الأدياء، ٥: ١٩٣٩.
- (١٠) الإتصاف والمؤانسة، ١: ٢٢٥.
- (١١) الإشارات الإلهية، ١١٣ - ١١٧.
- (١٢) الهوامل والشوامل، ٧.
- (١٣) معجم الأدياء، ٥: ١٩٢٤.
- (١٤) انظر في هذا على سبيل المثال لا الحصر: عبدالرزاق محي الدين ٤٢، ٤٧، ٢٠٥، وعبد الأمير الأعسم ٦٠ - ٦٨.
- (١٥) حققه إبراهيم الكيلاني، وصدر عن دار الفكر بدمشق عام ١٩٦٤م.
- (١٦) ص ٥٥.
- (١٧) ص ٣٥٥.
- (١٨) الصداقة والصدق، ٢.
- (١٩) نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠.
- (٢٠) نفسه، ص ٤٥.
- (٢١) نفسه، ١: ١٢٨.
- (٢٢) نفسه، ١: ٣٢ - ٣٣.
- (٢٣) نفسه، ٤٦.
- (٢٤) نفسه، ٢: ٢٥٦.
- (٢٥) نفسه، ٤٠.
- (٢٦) نفسه، ٥٠.
- (٢٧) نفسه، ٣٥٨.
- (٢٨) نفسه، ٥٥ - ٥٧.
- (٢٩) نفسه، ٣٥٥ - ٣٥٩.
- (٣٠) المقاييس، ٣٥٦.
- (٣١) الصداقة والصدق، ٣٥٧.
- (٣٢) المصدر السابق، ٣٥٨.
- (٣٣) نفسه، ٣٥٤.
- (٣٤) نفسه، ٣٥٨.
- (٣٥) نفسه، ٣٥٨، والطابع الأربع هي: الماء والهواء والنار والشراب.
- (٣٦) نفسه، ٣٥٨.
- (٣٧) نفسه، ٩٠.
- (٣٨) نفسه، ٣٠٧.
- (٣٩) نفسه، ٣٠٩ - ٣١٠.
- (٤٠) نفسه، ٢٢٩.
- (٤١) نفسه، ٨٥.
- (٤٢) نفسه، ٩٧.

- (٤٣) نفسه، ٩.
- (٤٤) نفسه، ٥٠.
- (٤٥) نفسه، ٢.
- (٤٦) نفسه، ٣.
- (٤٧) نفسه، ١٣.
- (٤٨) نفسه، ١١٢.
- (٤٩) نفسه، ١١٩.
- (٥٠) نفسه، ١٢.
- (٥١) نفسه، ١٦.
- (٥٢) نفسه، ٢٢٥.
- (٥٣) نفسه، ٢٣٨.
- (٥٤) نفسه، ١٤٨ - ١٤٩.
- (٥٥) نفسه، ٢٥٠.
- (٥٦) نفسه، ٣٩٣.
- (٥٧) نفسه، ٣٩٦.
- (٥٨) نفسه، ٧.
- (٥٩) نفسه، ١١٩.
- (٦٠) انظر: ١٥.
- (٦١) نفسه، ٣٩٧.

## المصادر والمراجع:

- ١ - علي دب، الأدب والفكر أبو حيان التوحيدي. الدار العربية للكتاب. ليبيا - تونس. الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- ٢ - أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية. حققه عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت، ١٩٨١م.
- ٣ - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة. نشره أحمد أسن وأحمد الزين. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩م.
- ٤ - أبو حيان التوحيدي، البهائم والذخائر. حققه إبراهيم الكيلاني. مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٦٤م.
- ٥ - إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي. دار المعارف بمصر، ١٩٥٧م.
- ٦ - إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت، ١٩٥٦م.
- ٧ - أحمد محمد الحوي، أبو حيان التوحيدي. نهضة مصر. القاهرة، ١٩٥٧م.
- ٨ - زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي - أديب الفلاسفة والفلاسفة الأدياء. الدار للنصرة للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.
- ٩ - عبدالرزاق محي الدين، أبو حيان التوحيدي: سيرته - آثوره. مكتبة الجاثي. القاهرة، ١٩٤٩م.
- ١٠ - محمود إبراهيم، أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم. الدار المتحدة للنشر. بيروت، ١٩٧٤م.
- ١١ - عبدالأمر الأصم، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقالسات. دار الأتلس. بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ١٢ - أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصدق. حققها إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦٤.
- ١٣ - أبو حيان التوحيدي، مثالب الزوهرين. حققه إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦١م.
- ١٤ - باقرت الحموي، معجم الأدياء، حققه إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ١٩٩٣.
- ١٥ - أبو حيان التوحيدي، المقالسات. حققه محمد توفيق حسين، دار الآداب. بيروت. الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- ١٦ - أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل. نشره أحمد أسن والسيد أحمد سقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

## نصوص من التوحيدى



## نصوص من التوحيدى

والكتاب يُتصفح أكثر من تصفح الخطاب ، لأن الكاتب مختار  
والخطيب مضطر ؛ ومن يردُّ عليه كتابك فليس يعلم أسرعَ فيه أم أبطأت  
وإننا ننظر أصبت فيه أم أخطأت ، وأحسنَت أم أسأت ؛ فإبطاؤك غيرُ إصابتك  
كما أنَّ إسرارك غيرُ مُتَمِّرٍ على غلطك .

(الإمتاع والمؤانسة)

قيل لـدريجانس : أيها أوَّل ، طَلَبُ النِّفَى ، أم طَلَبُ الْحِكْمَةِ ؟ قال :  
للدنيا النِّفَى ، وللآخرة الْحِكْمَةُ .  
وقيل له : متى تَطْلُبُ الدُّنْيَا ؟ قال : إذا تَفَلَّفَ ملوكها ومَلَكَ فلايِفَتُها .

(الإمتاع والمؤانسة)

قال فيلسوف : الذي يُعَلِّمُ الناسَ الخَيْرَ ولايُفَعِّلُهُ ، بمنزلةِ  
الأعمى الذي في يده سراجٌ ، غيرُهُ يُسْتَضِيءُ به وهو خالٍ من  
منفعته منه .

(البحار والذخائر)

## الليلة الخامسة والعشرون

وقال — أدامَ اللهُ دَوْلَتَه — لَيْلَةٌ : أَحِبُّ أَنْ أَسْمَعَ كَلَامًا فِي تَرَاتِبِ النَّظَرِ  
وَالنَّقْرِ ، وَإِلَى أَيِّ حَدٍّ يَنْتَهِيَانِ ، وَعَلَى أَيِّ شَكْلٍ يَتَّفِقَانِ ، وَأَيُّهَا أَجْمَعُ لِقَائِدَةً ،  
وَأَرْجِعُ بِالْعَائِدَةِ ، وَأَدْخُلُ فِي الصَّنَاعَةِ ، وَأُؤَلِّى بِالْبَرَاةِ ؟ !

فكان الجواب : إِنَّ الكَلَامَ عَلَى الكَلَامِ صَنَب . قال : وَلِمَ ؟ قلتُ : لِأَنَّ  
الكَلَامَ عَلَى الْأُمُورِ الْمُتَمَدِّ فِيهَا عَلَى صَوْرِ الْأُمُورِ وَشُكُولِهَا الَّتِي تَنْقَسِمُ بَيْنَ  
لِلْعُقُولِ وَبَيْنَ مَا يَكُونُ بِالْحِسِّ مُحْكِنَ ، وَقَضَاهُ هَذَا مُنْجِسٌ ، وَالْجَلَالُ [ فِيهِ ]  
مُخْتَلَفٌ . فَأَمَّا الكَلَامُ عَلَى الكَلَامِ فَإِنَّهُ يَدُورُ عَلَى نَفْسِهِ ، وَيَلْتَمِيسُ بِمَعْصِهِ  
يَبْعِثُهُ ، وَلِهَذَا شَقَّ النَّحْوُ وَمَا أَشْبَهَ النَّحْوَ مِنَ اللَّطِيقِ ، وَكَذَلِكَ النَّحْوُ وَالشَّرْهُ  
وَعَلَى ذَلِكَ .

(الإصاح والمؤانسة)

[ ٣٨ / ١ ] العلم ٣ بلاء ، والجهل عناء ، والعمل رياء ، والقول داء ، والسكوت  
هباء ، والنظر عداء ، وكلُّ ذَلِكَ سَوَاءٌ . فَأَمَّا بِلَاءُ الْعِلْمِ فَلَأَنَّهُ يَهْوِي بِصَاحِبِهِ  
إِلَى تُجَمِّجِ الْفِكْرَ ، وَأَمَّا عَنَاءُ الْجَهْلِ فَلَأَنَّهُ يُفْتَحِمُ صَاحِبِهِ فِي شِعَابِ التَّكْرَرِ ؛  
وَأَمَّا رِيَاءُ الْعَمَلِ فَلَأَنَّهُ يَجْلِبُ عَلَى صَاحِبِهِ جَمِيعَ الْكَدِّ ؛ وَأَمَّا دَاءُ الْقَوْلِ فَلَأَنَّهُ  
يَنْصَبُّ الْمُجَبَّ عَلَى أَهْلِهِ فِي كُلِّ قَبُولٍ وَرَدٍّ ؛ وَأَمَّا هَبَاءُ السَّكُوتِ فَلَأَنَّهُ  
يُعَرِّثُ صَاحِبِهِ مِنْ كُلِّ فَائِدَةٍ ؛ وَأَمَّا عَدَاءُ النَّظَرِ فَلَأَنَّهُ يَمُودُ عَلَى صَاحِبِهِ بِكُلِّ  
أَبْتَةِ ؛ وَأَمَّا سَوَاءُ كُلِّهِ ، فَلَأَنَّهُ عِلْمٌ لِلنَّوَى بِالنَّهْيِ بِاحْتِمَالِ كُلِّهِ .

فهات الآن حالاً ليس للعلم فيها نسب ، ولا للجهل فيها سبب ، ولا للعمل  
فيها بقية ، ولا للقول فيها خيبة ، ولا للسكوت معها عداوة ، ولا للنظر  
عندما علاقة ، ولا لكلِّه فيها استواء ، ولا لبعضه منها التواء . وأين تلك الحال

وكيف ؟ وهل تقف عليها بعدلٍ أو حيف ؟ وهل تصل إليها برمح أو سيف ؟ وهل تقدر أن تمنّاها بـ « لعل » أو « سوف » ؟ فإذا كانت هذه الحال تنزهه عن التمنيّ في ضمائر النفس ، فكيف يستطاع الامتلاء بها على صحة الإرادة والحقيقة والقبس ؟ هي والله حال ذابت عليها الأكبادُ ، ومَرَّتْ على هذا الحديث في نعمتها الدهور والآياد . هي والله حال زَهَقَتْ عليها النفوسُ والأرواح ، وأتى على نعمتها المساء والصباح . هي والله [حال] عِلَّتْ عن الصفات والرسوم ، كما نزلت الصفات والرسوم عنها . هي والله حال سَبَّحَ في بلخها فكرُ كلٍ تحرير فلم يصل إلى ساحل ، وسار في هواها وهمُ كلٍ متمكّنٍ فلم يقع على طائل . هي والله حال إن حَلَمْتَ بها أبْقَظْتُك ، فإن استيقظت عنها حَلَمْتَ بك . هي والله حال [٣٨/ب] برزت بالجيروت ، وخفيت في الملكوت ، فلا الكلام يقع في وصفها أو تمنّيها ولا السكوت . هي والله حال مَنْ ذاقها عرف ، ومن عرفها وصف ، ومن وصفها انتهى ووقف ، ومن انتهى عنها [و] وقف ، ابتداءً الحنين إليها وتشوق .

(الإشارات الإلهية)

أيها السامع : ليس كل من رَقَدَ حَلَمَ بما يريد ، ولا كلُّ مَنْ مدَّ يده نال ما يطلب ، ولا كلُّ مَنْ ادَّعَى سُلِّمَ له دعواه ، ولا كلُّ مَنْ دعا أُجِبَ ، ولا كلُّ مَنْ قَرَعَ الباب دَخَلَ ، ولا كلُّ مَنْ اسْتَرْقَ السمعَ سَلِمَ ، ولا كلُّ مَنْ اسْتَعْفَى أُعْفِيَ ، ولا كلُّ مَنْ قَالَ بَسْداً لِي تُرِكَ ، ولا كلُّ مَنْ اسْتَرْحَمَ رُحِمَ ، ولا كلُّ مَنْ تَعَرَّضَ اسْتُخْدِمَ ، ولا كلُّ مَنْ وَصَلَ نُوْدِمَ ، ولا كلُّ مَنْ بَعْدَ عُدِمَ ، ولا كلُّ مَنْ سَأَلَ حُرِمَ ، ولا كلُّ مَنْ أَلْحَفَ أُعْطِيَ ، ولا كلُّ مَنْ بَكَى أَرْضِيَ ، ولا كلُّ مَنْ خَطَبَ زُوِّجَ ، ولا كلُّ مَنْ مَلَكَ تُوِّجَ ، ولا كلُّ مَنْ رَجَا أُدْرِكَ ، ولا كلُّ مَنْ مَنَعَ خَابَ ، ولا كلُّ مَنْ قَدَّمَ قُدِّمَ أَكْرِمَ ، ولا كلُّ مَنْ أَخَّرَ قُدِّمَ أُهِنَ ، ولا كلُّ مَنْ سَبَّحَ غَفِرَ ، ولا كلُّ مَنْ خَوَّفَ فَرِقَ ، ولا كلُّ مَنْ أَرَمِنَ اطْمَأَنَّ ، ولا كلُّ مَنْ دُئِيَ ارْجَحَنَّ ، ولا كلُّ مَنْ تَوَسَّلَ قُبِلَ ، ولا كلُّ مَنْ التمسَ تَوَلَّى . في الغيب عجائب ، وفي العجائب أيضاً عجائب .

(الإشارات الإلهية)

## مسألة

لم إذا عَرَفَتْ المائَةُ حَالَ الْمَلِكِ فِي إِثَارِ اللَّذَّةِ ، وَانْهَمَاكِه عَلَى الشَّهْوَةِ ،  
وَاسْتَرْسَالِهِ فِي هَوَى النِّفْسِ اسْتِهَانَتْ بِهِ ، وَإِنْ كَانَ سَقَاكََا لِلدَّمَاءِ ، فَتَلَا  
لِلنَّفُوسِ ، ظُلُومًا لِلنَّاسِ ، مُزِيلًا لِلنِّعَمِ ؟  
وَإِذَا عَرَفَتْ مِنْهُ الْعَقْلَ وَالْفَضْلَ وَالْجِدَّةَ / هَابَتْهُ ، وَجَعَتْ أَطْرَافَهَا مِنْهُ ؟  
مَا شَهَادَةُ الْحَالِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ؛ فَإِنْ جَوَابَهَا بَشَّرُحُ عَلَمًا فَوْقَ قَدْرِ الْمَسْأَلَةِ ؟

## الجواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

إِنَّ الْمُلْكَ هُوَ صِنَاعَةُ مَقْوِّمَةِ الْمَدَنِيَّةِ ، حَامِلَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى مَصَالِحِهِمْ مِنْ  
شُرَائِهِمْ وَسِيَاسَتِهِمْ بِالْإِثَارِ ، وَبِالْإِكْرَاهِ ، وَحَافِظَةٌ لِمَرَاتِبِ النَّاسِ وَمَعَايِشِهِمْ  
لِتَجَرِّيَ عَلَى أَفْضَلِ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَجْرِيَ عَلَيْهِ .  
وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الصَّنَاعَةُ فِي هَذِهِ الرُّتْبَةِ مِنَ الْعُلُوِّ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ  
صَاحِبُهَا مُقْتَنِيًا لِلْقَضَائِلِ كُلِّهَا فِي نَفْسِهِ ؛ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَقْوِّمْ نَفْسَهُ لَمْ يَقْوِّمْ غَيْرَهُ ،  
فَإِذَا تَهَذَّبَ فِي نَفْسِهِ بِمَحْصُولِ الْقَضَائِلِ لَهُ أَمْسَكَنَ أَنْ يَهْذَبَ غَيْرَهُ .  
وَحُصُولُ فُضَائِلِ النَّفْسِ يَكُونُ أَوَّلًا بِالْعَفَّةِ الَّتِي هِيَ تَقْوِيمُ الْقُوَّةِ الشَّهْوِيَّةِ  
حَتَّى لَا تَنْتَازِعَ إِلَى مَا لَا يَنْبَغِي ، وَتَكُونُ حَرَكَتُهَا إِلَى مَا يَجِبُ ، وَكَأَيْبُ ، وَعَلَى  
الْحَالِ الَّتِي تَجِبُ .

وَنَائِيًا تَقْوِيمُ الْقُوَّةِ النَّصَبِيَّةِ حَتَّى تَمْتَدِّلَ هَذِهِ الْقُوَّةُ أَيْضًا فِي حَرَكَتِهَا ،  
فَيَسْتَعْمِلُهَا كَمَا يَنْبَغِي ، وَعَلَى مِنْ يَنْبَغِي ، وَفِي الْحَالِ الَّتِي تَنْبَغِي ، وَيُسَدِّدُهَا فِي طَلَبِ  
الْكِرَامَةِ ، وَاحْتِالِ الْأَذَى ، وَالصَّبْرِ عَلَى الْهَوَانِ بَوَاحٍ وَجْهِ ، وَالتَّزَاجِ إِلَى  
الْكِرَامَةِ عَلَى الْقَدْرِ الَّذِي يَنْبَغِي ، وَعَلَى الشَّرَاطِطِ الَّتِي وُصِفَتْ فِي كِتَابِ  
الْأَخْلَاقِ .



وإذا اعتدلت هاتان القوتان فى الإنسان فكانت حركتهما على ما يجب معتدلة من غير إفراط ولا تقصير — حصلت له العدالة التى هى غرة الفضائل كلها.

وبحصول هذه الفضائل تقوى النفس الناطقة ، وتستر للإنسان الصورة الكتابية التى يستحق بها أن يكون سانس مدينة ، أو مدير بليد .

ومتى لم تحصل / هذه له فينبى أن يكون متوسماً بغيره ، مُدبراً بمن يقومه ويُمدُّه .

فأى شيء أقيح من عكس هذه الحال ، وإجرائها على غير وجهها ؟ وطباع الإنسانية تأبى الاعوجاج فى الأمور فكيف الانتكاس ، وقلب الأشياء عن جهاتها ؟

\*\*\*

فأما قولك : وإن كان الملك ذا بطش شديد ، وعنف كثير بشفك الدماء ، وانتهاك الحرم فهذه حال تنقصه من شروط الملك ولا تزيد فيه ، وهو بأن يسقط من عين رعيته أقرب ؛ إذ كانت شريطة الملك أن يستعمل هذه الأشياء على ما ينبى ، وعلى جميع الشروط التى قدّمت

وهل هذا إلا مثل طيب يدعى أنه يُبْرِئُ من جميع العلل ، ويتصنّع بسلامة الأبدان على اختلاف أمزجتها ، وحفظها على اعتدالاتها ، ثم إذا نظّر يوجَدُ مستقاماً ، مختلف المزاج بسوء التدبير . ولما سُئِلَ ، وَصَفَتْ حاله وَجَدَ من سوء البصيرة ، وفساد التدبير لنفسه بحيث لا يُنتظرُ منه إصلاح مزاج بدنه ، فكيف لا يعرض من مثل هذا الضحك والاستهزاء ، وكيف لا يستهين به من ليس بطيب ولا يدعى هذه الصناعة إلا أنه على سيرة جميلة فى بدنه ، وسياسة صالحة لنفسه ؟ فإن اتفق لهذا المدعى أن يتقلب ويقلط ، ويستدعى من الناس أن يتدبروا بتدبيره ، فكيف لا يزداد الناس من الثفور عنه ، والضحك منه ؟

فهذا مثل صحيح، مطابق للمثل به . فينبغي أن يُنظرَ فيه ؛ فإنه كافٍ  
فيما سألت عنه إن شاء الله .

(الهوامل والشوامل)

لم كان الإنسان محتاجاً إلى أن يتعلم العلم ؟ ولا يحتاج إلى أن يتعلم الجمل ،  
إلا أنه في الأصل يوجد جاهلاً ؟ فاعلة ذلك ؟ فيإثارة علته يتم للدليل  
على صحته . /

### الجواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

قد تبين في الباحث الفلسفية أن العلم هو إدراك النفس صور الموجودات  
على حقائقها ، ولما قال بعض الأوائل : إن النفس مكان للصورة استحسنه  
أفلاطون ، وصوب قائله ؛ لأن النفس إذا اشتاقت إلى العلم الذي هو غايتها  
نقلت صورة للمعلوم إلى ذاتها حتى تكون الصورة التي تحصلها مطابقة  
لصورة المنقول منه ، لا يفضل عليها ، ولا ينقص منها ، وهو حينئذ علم محض .  
وإن كانت الصورة المنقولة إلى النفس غير مطابقة للمنقول فليس بعلم .

وهذه الصورة كلما كثرت عند النفس قويت على استنباط غيرها ،  
والنفس في هذا المعنى كالمناصب للجد ؛ وذلك أن الجسد إذا حصلت فيه  
صورة ضعف عن قبول صورة غيرها ، إلا بأن تتمتع الصورة الأولى منه ، أو  
تركب الصورة الأولى والثانية الواردة فتختلط صورتان ولا تحصلان  
ولا إحداها على التمام ، وليست النفس كذلك .

ولما كانت نفس الإنسان هيولانية مشتاقة إلى الكلام الموضوع لها بأن يتصور بصورة للوجودات كلها، أعنى الأمور الكلية دون الجزئية، وكانت قوية على ذلك، وكانت صورة الوجودات فيها غير مضيفة بعضها مكان بعض، بل هي بالصد من الأجسام في أنها كلما استقبلت صورة في ذاتها قويت على استقبالات أخرى، وخلقت الصور كلها بعضها من بعض / وذلك بلا نهاية — كان الإنسان محتاجا إلى تعلم العلم أى إلى استبانت صور الوجودات، وتحصيلها عنده .

فأما الجاهل فاسم لدم هذه الصور والمعلومات، ونحن في اقتناء هذه الصور محتاجون إلى تكلف واحتمال مشقة ونسب إلى أن تحصل لنا .  
فأما عدمها فليس مما يتكلف ويتجشم، بل النفس عادمة لذلك . ومثل ذلك من المحسوس صورة لوح لا كتابة فيه، وإثبات الكتابة، وصور الحروف يكون بتكلف، فأما تركه بحاله فلا كلفة فيه، إلا على مذهب من يرى صور الأشياء موجودة للنفس بالذات، وإنما عرض لها النسيان، وأن العلم تذكرة وإزالة لآفة النسيان عن النفس .

ولو كان الأمر كذلك لكان جواب المسألة بحسب هذا المذهب بينا في أن النسب بإزالة آفة واجب، وتركه مأوفا لا نسب فيه .

ولكن هذا مذهب غير مرغوب فيه، والشئ به في هذا الموضع فضل؛ لأنه ليس من المسألة في شيء، وإن كان الكلام قد جر إليه، ولكننا نل على موضعه فيؤخذ من هناك، وهو كخب النفس .

\*\*\*

قد تبين أن العلم تصور النفس بصورة المعلوم، والتصور تفعل من الصورة . والجهل هو عدم الصورة، فكيف يستعمل التفعل من الصورة في عدم الصورة؟ هذا محال . /

(الهوامل والشواهد)

قال جعفر بن محمد لأُمير المؤمنين عليهم السلام تَسْعُ كَلِمَاتٌ  
أَيُّمَنَ جواهرَ الكلام . وأَيَّتَمَنَ حَقائِقَ البِلاغة، وَطَعَنَ  
أَطماعَ المُحاولين عن اللِحاق بهم . ثلاثٌ منها في المُسْأَجة ،  
وثلاثٌ في الحِكمة ، وثلاثٌ منها في الأَدب : فأَمَّا اللواتي في  
المُسْأَجة فقولُه : الهى ! كُفائى فَخْراً أَنْ تَكُونَ لى رَبِّكَ ، وكُفائى  
عِزّاً أَنْ أَكُونَ لَكَ عِبدًا ، أَنْتَ لى كَأْجَب ، فَاجْعَلِى لَكَ كَما  
مُحِبَّة . وأَمَّا اللواتي في الحِكمة فقولُه : أَمُنْ عَلى مَنْ شِئْتَ  
فَأَنْتَ أَميرُهُ ، وَأَحْتِجْ عَلى مَنْ شِئْتَ فَأَنْتَ أُسيرُهُ ، واسْتَعِزْ  
عَمَّنْ شِئْتَ تَكُنْ نَظيرَهُ . وأَمَّا اللواتي في الأَدب فقولُه :  
فِيهِ كُلُّ امْرِئٍ ما يُحْسِنُهُ ، والمِرْءُ خِيَرَةُ نَحْتِ لسانه ، والناسُ  
أَعْداءُ ما جَهِلُوا .

(البصائر والذخائر)

## مقايسة

[ فى النثر والعظم وأيهما أشد أثرًا فى النفس ]

قال أبو سليمان ، وقد جرى كلام فى النظم والنثر : أن نظم أدل على الطبيعة ،  
لأن النظم من حيز التركيب . والنثر أدل على العقل ، لأن النثر من حيز  
البساطة . وإنما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنشور لأن الطبيعة أكثر من

بالعقل ، والوزن ممشوق للطبيعة والحس : ولذلك يفتر له [عند] ما يعرض استكراه فى اللفظ . والعقل يطلب المعنى . فلذلك لاحظ اللفظ عنده وإن كان متشوقا ممشوقا . والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة ، أن المعنى متى صور بالسائح والخاص وتوفى الحكم لم يُبل بما يقويه من اللفظ الذى هو كاللباس والمعرض والآناء والظرف . لكن العقل مع هذا يتخير لفظا بعد لفظ ، ويمشق صورة دون صورة ، ويأنس بوزن دون وزن ، ولهذا شقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم . وليس هذا للطبيعة ؟ بل الذى يستند إليها ما كان حلوا فى السمع ، خفيفا على القلب ، بين وبين الحق صلة . وبين الصواب وبينه آصرة . وحكمها مخلوط بإملاء النفس ، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل

ثم قال : ومع هذا فى النثر ظل النظم ، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا ، وفى النظم ظل من النثر ، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله ، ولا عذبت موارده ومصادره ، ولا بحوره وطرائقه ، ولا اثقلت وصائله وعلائقه

وقال كلاما أكثر من هذا وقد أخرته إن شاء الله لرسالة معدودة فى الكلام على الكلام ، ثمرة هذا بتمامه فيها مع سائر ما يكون لها بشرح تام وعناية بالغة ، إن ساق الله إلى غايتها ، ورفع هذا الفساد الذى قد منع من كل ما تهتم النفس به من الخير ، وصدة عن كل ما يكون سببا للسعادة . ولا ملجأ إلا إلى الله فى كشف هذه الضراء ، وإماطة هذه اللاءاء ، فهو أول كل خير ، وميسر كل طالب وناصره

(المقابلات)

## مقابلة

[ في أن إنشاء الكلام الجديد أسير على الأدباء من ترفيع القديم ]

سمعت الخوارزمي الكاتب يقول لآبي اسحق الصابي بن هيثم  
ابن هلال :

لم إذا قيل لمصنف أو كاتب أو خطيب أو شاعر ، في كلمة من كلام ،  
وقد اخلت شيء منه ، وبیت قد انحلت نظمه ، ولفظ قلق مكانه : هات بدل  
هذا اللفظ [ لفظاً ] ، ومكان هذه الكلمة كلمة ، وموضع هذا المعنى معنى ؟ تهافت  
قوته ، وصعب عليه تكلفه ، وبيل بزاولة ذلك رأيه ؟ ولورام إنشاء قصيدة  
مفردة ، أو تحجير رسالة مقترحة ، كان عسرها عليه أقل ، وكان نهوضه  
بها أعجل ؟

فقال : رقع ما وهى يحتاج إلى تدبير قد فأت أوله من جهة صاحبه الأول ،  
ومن كان أولى به ، وكان كلاً أب له ، وذلك شبيه بعلم الغيب ، وقل من ينفذ  
في حجب الغيب مع العوائق التي دونه ، وليس كذلك إذا افتزع هو كلاماً ،  
وابتدأ فعلاً ، واقتضب حالاً ، يستقل حيث بذ نفسه ولا يحتاج فيه إلى شيء .  
كان من غيره ، أو يكون تلقفه بيقظته يعطيه تعلم ما قد فتح عليه سده ،  
وقدح عليه زنده ، ولم يكن هكذا حاله في كلام معروض عليه لم يهجن قط  
في نفسه ، ولا أعدله شيئاً من فكره ، فقد يمجزه ما لم يتأهب له ولم يرض  
نفسه عليه ؛ وفي الجملة : كل مبتدئ شيئاً فقوة البدء فيه تقضي به إلى غاية ذلك  
الشيء . وكل متعقب أمراً قد بدأ به غيره فإنه بتعميقه يفضي إلى حد ما بدأ  
به في تعميقه ويصير ذلك مبداله ، ثم تنقطع المشاكلة بين المبتدئ وبين  
المتعقب .

(المقابلة)

سَأَلْتَنِي - رَفَقَ اللهُ بِكَ ، وَعَطَفَ عَلَيَّ قَلْبِكَ - أَنْ أَذْكَرَ لَكَ  
الْغَرِيبَ وَمِجَنَّتَهُ ، وَأَصِفَ لَكَ الْغُرْبَةَ وَعَجَائِبَهَا ، وَأَمُرَ فِي أَضْعَافِ ذَلِكَ  
بِأَسْرَارٍ لَطِيفَةٍ ، وَمَعَانٍ شَرِيفَةٍ ، إِمَّا مُعَرِّضًا ، وَإِمَّا مُصَرِّحًا ، وَإِمَّا مُبْعَدًا  
وَإِمَّا مُقَرَّبًا . فَكُنْتُ عَلَى أَنْ أَجِيبَكَ إِلَى ذَلِكَ . ثُمَّ لِنِي وَجَدْتُ فِي حَالِي شَاغِلًا  
عَنْكَ ، وَحَاطِلًا دُونَكَ ، وَمُفَرِّقًا بَيْنِي وَبَيْنَكَ . وَكَيْفَ أَخْفِضُ الْكَلَامَ الْآنَ  
وَأَرْفَعُ ، وَمَا الَّذِي أَقُولُ وَأَصْنَعُ ، وَبِمَاذَا أَصْبِرُ ، وَعَلَى مَاذَا أَجْزَعُ ؟ وَعَلَى  
الْعَلَاتِ الَّتِي وَصَفْتَهَا وَالْعُورَاتِ الَّتِي سَتَرْتَهَا أَقُولُ :

إِنَّ الْغُرْبَةَ بِمِثْلِ مَا حَطَّتْ رِكَائِبُهُ ذَلِيلُ  
وَيْدِ الْغُرِيبِ قَصِيرَةٌ وَلِسَانُهُ أَبْلَى كَلِيلُ  
[٣٥/١] وَالنَّاسُ يَنْصَرُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا ، وَنَاصِرُهُ قَلِيلُ

وقال آخر :

وَمَا جَزَعًا مِنْ خَشْيَةِ الْبَيْتِ أَخْضَلَتْ دُمُوعِي ، وَلَكِنَّ الْغُرْبَةَ غُرِيبُ

يا هذا : هذا وصفُ غُرِيبٍ نَأَى عَنْ وَطَنِ بُنْيَى بِالْمَاءِ وَالطَّيْنِ ، وَبَعُدَ  
عَنْ أَلْأَفِّ لَهُ عَهْدُهُمُ الْخَشُونَةُ وَاللَّيْنُ ، وَلَعَلَّهُ عَاقَرَهُمُ الْكَأَسَ بَيْنَ الْفُؤَادَانِ  
وَالرِّيَاضِ ، وَاجْتَلَى بَعِيْنَهُ عَاسِنُ الْحَدَقِ الْمِرَاضِ . ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ ذَلِكَ كُلِّهِ  
إِلَى الذَّهَابِ وَالْانْقِرَاضِ ؟ فَأَيْنَ أَنْتَ عَنْ قَرِيبٍ قَدْ طَالَتْ غُرْبَتُهُ فِي وَطْنِهِ ،  
وَقُلَّ حَظُّهُ وَنَصِيْبُهُ مِنْ حَبِيْبِهِ وَسَكَنِهِ ؟ وَأَيْنَ أَنْتَ عَنْ غُرِيبٍ لَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى  
الْأَوْطَانِ ، وَلَا طَاقَةَ بِهِ عَلَى الْاسْتِطَاعِ ؟ قَدْ عَلَاهُ الشُّحُوبُ وَهُوَ فِي كَيْنَ ،  
وَعَلَبَهُ الْحُزْنُ حَتَّى صَارَ كَأَنَّهُ شَيْءٌ : إِنْ نَطَقَ نَطَقَ خَرْبَانٍ مُتَقَطِّعًا ، وَإِنْ سَكَتَ  
سَكَتَ حَيْرَانٍ مُرْتَدِّعًا ؛ وَإِنْ قَرَّبَ قَرَّبَ خَاضِعًا ، وَإِنْ بَعُدَ بَعُدَ خَاشِعًا ؛  
وَإِنْ ظَهَرَ ظَهَرَ ذَلِيلًا . وَإِنْ تَوَارَى تَوَارَى عَلِيلًا . وَإِنْ طَلَبَ طَلَبَ الْيَأْسُ  
غَالِبٌ عَلَيْهِ ، وَإِنْ أَمْسَكَ أَمْسَكَ الْبَلَاءُ قَاصِدٌ إِلَيْهِ . وَإِنْ أَصْبَحَ أَصْبَحَ حَائِلٌ  
الْوَرْنَ مِنْ وَسَاوِسِ الْفِكْرِ . وَإِنْ أَمْسَى أَمْسَى مُنْتَهَبٌ السَّرَّ مِنْ هَوَاتِكِ  
السُّتْرِ . وَإِنْ قَالَ قَالَ هَائِبًا ، وَإِنْ سَكَتَ سَكَتَ خَائِبًا ؛ قَدْ أَكَلَهُ الْحَمُولُ .  
وَمَصَّهُ الذُّبُولُ ، وَحَافَلَهُ النُّحُولُ ؛ لَا يَتَعْنَى إِلَّا عَلَى بَعْضِ بَنِي جَنْسِهِ ، حَتَّى

بفضيِّ إليه بكائنات نفسه ، ويتعلَّل برؤية طلعت ، ويتذكر بمشاهدته قديمَ  
لوعته ، فينثر اللوع على صحن خده ، طالباً للراحة من كده .

وقد قيل : الغريب من جفاه الحبيب ، وأنا أقول : بل الغريب من واصلتهُ  
الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب ، بل الغريب من حابه الشريب ،  
بل الغريب من نودي من قريب ، بل الغريب [٣٥/ب] من هو في غريته  
غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق  
نصيب . فإن كان هذا صحيحاً ، فتعالَ حتى نبكي على حال أحدثت هذه  
المفوة ، وأورثت هذه الحقوة :

لعلَّ الحذارَ الدَّمْعَ يُعْقِبُ راحةً من الوجد أو يشفى نجيَّ البلبال

يا هذا : الغريب من غرَّبتُ شمسُ جماله ، واغترب عن حبيبه وعدَّاله ،  
وأغترَّب في أقواله وأفعاله ، وغرَّب في إدباره وإقباله ، واستغرب في طيمره  
وسيرساله .

يا هذا : الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودلَّ عنوانه على  
الفتنة عقيب الفتنة ، وبانت حقيقة فيه في التينة حدَّ التينة . الغريب من إن  
حضر كان غائباً ، وإن غاب كان حاضراً . الغريب من إن رأيته لم تعرفه ،  
وإن لم تره لم تستعرفه . أما سمعت القائل حين قال :

بِمِ التعلُّلِ لا أهلٌ ولا وطنٌ ولا نديمٌ ولا كأسٌ ولا سكنٌ

هذا وصفُ رجلٍ لحقته الغربة ، فتمنى أهلاً يأنسُ بهم ، ووطناً يأوي  
إليه ، وندبماً يحلُّ عقد سيره معه ، وكأساً يتشي منها ، وسكناً يتوابع  
عنده . فأما وصف الغريب الذي اكتفتته الأحزانُ من كل جانب ، واشتملت  
عليه الأشجانُ من كل حاضر وغائب ، وتحكمت فيه الأيام من كل جساء  
وزاهب ، واستغرقته الحسرات على كل فائت وآيب ، وشتت الزمان والمكان  
بين كل ثقة وراثب ، - وفي الجملة : أتت عليه أحكام المصائب والنواب ،  
وحطت بأيدي العوالب عن المراتب - فوصفٌ يخفى دونه القلم ، ويفي من  
ورائه القرطاس . ويُسَلُّ عن تحيره اللفظ ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم  
له فيذكر ، ولا رسم له فيُشهر ، ولا طيَّ له [٣٦/أ] فينثر ، ولا عددٌ  
له فيعبر ، ولا ذنب له فيغفر ، ولا عيبٌ عنده فيُسْتَر .



هذا غريبٌ لم يترشح عن مسقط راسه ، ولم يترزع عن مهَبِّ أنفاسه .  
وأغربُ الغرباء من صار غريباً في وطنه ، وأبعدُ البُعْداء من كان بعيداً في  
محلِّ قُربِه ، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ، وبغِيضٍ عن المشهود .  
ويُخْضِي عن المهود . ليجد من يفنيه عن هذا كله بعباء مملود ، ورفْسِدِ  
مرفود ، وركن موطود ، وحدِّ غير مخلود .

يا هذا : الغريب من إذا ذكر الحقَّ هَجِرَ ، وإذا دعا إلى الحقِّ زَجِرَ  
الغريب من إذا أَسْنَدَ كُذِّبَ ، وإذا تظاهر عُدِّبَ . الغريب من إذا امتار  
لم يَمُرَّ ، وإذا قَعَدَ لم يَزُرْ . يا رحمتا للغريب : طال سفره من غير قديم ،  
وطال بلاؤه من غير ذنب ، واشتدَّ ضرُّه من غير تقصير . وعظم عاؤه  
من غير جلوى .

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله ، وإذا راوه لم يدوروا حوله . الغريب  
من إذا حنّس أحرقه الأسى والأسف . وإن كمَّ أكمده الحزن والتهف .  
الغريب من إذا أقبل لم يوسع له ، وإذا أعرض لم يسأل عنه . الغريب من  
إن سأل لم يعط ، وإن سكت لم يبذل . الغريب من إذا عطس لم يشمت .  
وإن مَرَضَ لم يتفقّد . الغريب من إن زار أغلق دونه الباب ، وإن استأذن لم  
يرفع له الحجاب . الغريب من إذا نادى لم يجب ، وإن هادى لم يحب .

اللهم : إنّا قد أصبحنا غُرباء بين خلقك ، فأتسنا في فتاك . اللهم وأميننا  
مهبجورين عنك ، فصِلنا بجمالك .

اللهم : إنهم عادونا من أجلك لأنّا ذكرناك لهم فنفروا ، ودعوناهم إليك  
فاستكبروا ، وأوعدناهم بعذابك فتجبروا ، ووعدناهم بثوابك فتجبروا ،  
وتعرفنا بك إليهم فتكثروا ، وصنّاك عنهم فتممروا ، وقد [٣٦/ب] كيّنا  
عن تلييرهم ، ويشنا من توفيرهم .

اللهم : إنّا قد حاربناهم فيك ، وسانناهم لك ، وحلّنا عنهم لوجهك ،  
وصبرنا على أذاهم من أجلك ، فخذنا لنا بمقتناهم ، وإلا فاصرف قلوبنا  
عنهم ، وأنسنا حديثهم ، واكفنا طيبهم وخبيثهم .

أيها السائل عن الغريب ومحتة : إلى ههنا بلغ وصفي في هذه الورقات . فإن استردت زِدْتُ ، وإن اكتفيت اكتفيت ، والله أسألُ لك تسليداً في المبالغة ، ولي تأييداً في الجواب ، لتتلاقي على نعمته ، ناطقين بحكمته ، سابقين إلى كلمته :

يا هذا : الغريب في الجملة مَنْ كُلُّهُ حُرْفَةٌ ، وبعضُهُ فُرْقَةٌ ، وليلُهِ أسَفٌ ، ونهارُهُ لَهْفٌ ، وغداؤُهُ حَزَنٌ ، وعشاؤُهُ شَجَنٌ ، ورواءُهُ ظَنَنٌ ، وجميعه فِتَنٌ ، ومُفَرَّقُهُ مِجَنٌ ، وسِرُّهُ عِلَنٌ ، وخَوْفُهُ وَطَنٌ . الغريب من إذا دعا لم يُجَبْ ، وإذا هاب لم يُهَبْ . الغريب مَنْ [إذا] استوحش استوحش منه : استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقاً ، واستوحش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل مُحَرَّقاً . الغريب مَنْ فَجَعْتَهُ مُحْكَمَةً ، ولوعته مُضْرَمَةٌ ، الغريب من ليسَتْه خَيْرَةٌ ، وأكلته سِلْقَةٌ ، وهَجَعْتَهُ خَفَقَةٌ . دَعِ هذا كله :

الغريبُ من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعياً إليه ، بل الغريب مَنْ تَهالك في ذكر الله متوكلاً عليه ، بل الغريب من توجه إلى الله قالياً لكل من سواه ، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضاً للجلباء .  
يا هذا : أنت الغريب في معنك .

أيها السائل عن الغريب : اعمل واحدة ولا أقل منها ، وإذا أردت ذكرَ الحق فأنسَ ما سواه ، وإذا أردتَ قُرْبَهُ فابعد عن كلِّ ما عداه ، وإذا أردت المكانةَ عِنْدَهُ فَدَعْ ما تهواه لما تراه ، وإذا أردت الدُّعَاءَ إليه فَمَسِّبْ ما لك مما عليك في دعواه : طاعتك كلها مدخولة ، فلذلك ما ليست هي مقبولة . هجمك كلها فاسدة ، فلذلك ما ليست هي [ ٣٧/أ ] صاعدة ، أعمالك كلها زائفة ، فلذلك ما ليست [ هي ] نافعة ، أحوالك كلها مكروهة ، فلذلك ما ليست هي مرفوعة .

ويلك ! إلى متى تتخدعُ وعندك أنك خادع ؟ وإلى متى تظنُّ أنك رابح وأنت خاسر ؟ وإلى متى تدعي وأنت منفي ؟ وإلى متى تحتاج وأنت مكفي ؟

وإلى متى تبدي القلق وأنت غني؟ وإلى متى تهبط وأنت علي؟ ما أعجب أمراً  
تراه بعينك ، المالك عن أمر لا تراه بعقلك . الخمار أيضاً يرى بعينه ولا يرى  
بغيرها . أفأنت كالخمار فتعذّر؟ فإن لم تكن حماراً ، فلم تشبه به؟ وإن  
كنته ، فلم تدعي فضلاً عليه؟ وإذا لم تكن حماراً بظاهر خلقك وصيغتك ،  
فلا تكنه أيضاً بباطن بيتك وحليتك .

قد والله فسدت فساداً لا أرجوك معه لصلاح ، ولذلك ما أدري بأي لسان  
أخاورك ، وبأي خلقت أجاورك ، وفي أي حقيقة أشاورك ، وبأي شيء  
أداورك : سيرك كفران ، ولفظك بهتان ، وسرورك طغيان ، وحزنك  
عصيان ، وغناك مرح وبطر ، وفرك ترخ وضجر ، وشبعك كظة وتخمّة .  
وجوعك قنوط وتهمة ، وغزوك رياء وسُمعة ، وحجك حيلة وخدعة ،  
وأحوالك كلها بهرج وزيف ، وأنت لا تحاسب نفسك عليها بيلم ، ولا  
بكّم وكيف .

ما أسعد من كان في صدره وديعة الله بالإيمان فحفظها حتى لا يسلبها منه  
أحد ! أتدري ما هذه الوديعة؟ هي والله وديعة رفيعة ، هي التي سبقت لك  
منه وأنت بددت في التراب لم تجمعك بعد الصورة ، ولم يقع عليك اسم ،  
ولم يعرف لك عين ، ولم يدلّ عليك خبر ، ولم يحوكم مكان ، ولم يصنّفك  
عيان ، ولم يحطّك بيان ، ولم يأت عليك أوان . أنت في ملكوت غيب الله  
ثابت في علم الله ، عطل من كل شيء إلا من مشيئة الله [ ٣٧/ب ] ترشّح  
لمرته ، وتلحظ في صفوته ، وتؤمّل لدعوته .

فما أسعدك أيها العبد بهذه العناية القديمة من ربك الكريم الذي نظر لك قبل  
أن تنظر لنفسك ، وأيّلِكَ بما لم تهتد إليه همتك ، حتى إذا تشرّ مطّويّك ،  
ورتنّ مفتتقك ، وجمع مفترقك ، وقوم متآدك ، وسوى متوجّجك ،  
وفتح عينك ، وطرح شعاعها على ملكوته التي جعلها قبالة بصرك ، وعزّفت  
نفسك ، ودعاك باسمك ، وشهرك بحكمتك فيك ، وأظهر قدرته عليك ،  
وعجبك وعجب غيرك منك ، ولاطّلق ولطف لك ، وبين لك مكانتك  
إذا أطلعت ، ومهانك إذا عصيت ، وتبّت على شهواتك فتناولتها ، وعلى

لذاتك فأنهكتَ فيها ، وعلى معاصيك فركبتَ سنامها ، ولم تفكر فيما خلفها  
وأمامها . ولما قيل لك : اتقِ الله ، أخذتُكَ العِزَّةُ بالإثم ، وبؤتَ فيما  
فيك من نعم الله عليك تَهَرُّ على ناصحك ، وتَهَرُّ بالمشفق عليك ، وتُحاجُّهُ  
بالجهالة ، وتقابله بالكبرياء والتخيلة . إنك عندي لمن المرفين ، بل من  
المجرمين ، بل من الظالمين ، بل من الفاسقين ، بل من المطرودين ، بل  
من قد تعرض لأن يسلبه الله ما أعطاه ، ويعمل النار مأواه ، حتى يصير عبرة  
لن وراه .

يا هذا : أَحَجَرْتُ أَنْتَ ؟ فما أفسى قلبك ، وما أذهبك فيما يغضب عليك  
ربك ! أينك وبين نفسك تِرَّةٌ أوكيد ؟ أهل يفعل الإنسان العاقل بعدوّه  
ما تفعله أنت بروحك ؟ لَا يَنْفَعُكَ وَعْظٌ وَإِنْ كَانَ شَافِئاً ، وَلَا يَنْجُ فَيْكُ  
نُصْحٌ ؟ وَإِنْ كَانَ كَافِئاً .

اللهم : تفضل علينا بعفوك إن لم نستحق رضاك ، يا ذا الجلال والإكرام.

(الإشارات الإلهية)





## ● مجالات تصدر عن

### الهيئة المصرية العامة للكتاب

#### ● فصول

مجلة فصلية

رئيس التحرير : جابر عصفور

#### ● إبداع

مجلة شهرية

رئيس التحرير : أحمد عبد المعطي حجازي

#### ● القاهرة

مجلة شهرية

رئيس التحرير : غالي شكري

#### ● المسرح

مجلة شهرية

رئيس التحرير : محمد عناني

#### ● علم النفس

مجلة فصلية

رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

#### ● عالم الكتاب

مجلة فصلية

رئيس التحرير : سعد المجرسي

#### ● الفنون الشعبية

مجلة فصلية

رئيس التحرير : أحمد مرسى



# فصول

مجلة النقد الأدبي

## أبو حيان النوحيد

(الجزء الثاني)

- حادثة أبي حيان
- التوحيد وإشكال الصوت
- اللغة والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعي
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المحاورات وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكى والمحكى
- المشافهة والكتابة
- المجالسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

المجلد  
الرابع عشر  
العدد الرابع

شباط ١٩٩٦





# فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

## البوحيار النوحية

الجزء الثاني



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



**رئيس مجلس الإدارة: سمير سرحان**

**رئيس التحرير ، جابر عصفور**

**نائب رئيس التحرير ، هدى وصفي**

**الإخراج الفني ، سميد السيري**

**مدير التحرير ، حسين حمودة**

**التحرير ، حازم شماته**

**ناظية قنديل**

**سكرتارية، أمال صلاح**

**صالح راشد**

● **الأسعار في البلاد العربية:**

الكويت ١,٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠ ريال - سوريا ١٢٣ ليرة - المغرب ٥٥ درهم - سلطنة عمان ٣ ريال - العراق ٢ دينار - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - البحرين ٣ دينار - الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال - الأردن ٢ دينار - قطر ٣٠ ريال - غزة القدس ٢,٥٠٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٢٤ دينار - ليبيا ١,٧ دينار - دى إ بى طى ٣٠ درهم.

● **الاشتراكات من الداخل :**

عن سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشاً + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحوالة بريدية حكومية.

● **الاشتراكات من الخارج :**

عن سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للهيئات. مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية - ما يتبادل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً).

● **ترسل الاشتراكات على العنوان التالي :**

مجلة «فصول» الهيئة المصرية العامة للكتاب - شارع كورنيش النيل - يولاق - القاهرة ج . م . ع .

● **الإعلانات : يقق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المحمدين.**

**السعر: ثلاثة جنيهات**

# التوحيدية

الجزء الثاني

• في هذا العدد

## مفتح

٥ رئيس التحرير

١٠ عبد المجيد الشرفي

٢٢ أنور لوقما

٥٢ محمد علي الكردى

٥٧ وداد القضاوى

٦٩ محمد بربرى

٨٠ محيى الدين اللاذقانى

٨٩ هالة أحمد فؤاد

١١٢ ماجد يوسف

١٢٩ محمود أمين العالم

١٣٦ حامد طاهر

١٤٣ ألفت كمال الروبى

١٦٧ أحمد درويش

١٧٧ حمادى صمود

١٨٨ شعيب حليفى

١٩٣ سميد يقطين

٢١٠ كمال أبو ديب

— حدة أبي حيان

— أبو حيان والتعامل مع الحدة

— التوحيدى وإشكال الصوت والكتابة

— اللغة والعجز عن التعبير فى أدب أبي حيان

— البعد الإشارى والبعد الرمزي

— منطق السلطة وهواجس المثقفين

— تحولات حديث الوعى

— التوحيدى: حوار العقل وسؤال الحرية

— تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل»

— فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدى

— محاورات التوحيدى وتعدد الأصوات

— تمرد الحاكم والمحكى

— المشافهة والكتابة

— تحويل المتعة من البناء الشغوى إلى نسق المكتوب

— المجلس، الكلام، الخطاب:

— المجلسيات والمقامات والأدب العجائى

المجلد  
الرابع عشر  
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦



٢٤٥ محمد رجب النجار  
٢٦٣ إبراهيم المعافين  
٢٧٤ محمد بنيس  
٢٨٣ أحمد كمال زكى  
٣٠٣ السيد إبراهيم محمد  
٣١٦ يثيريت روسون  
٣٢٠ عثمان موافى

- قراءة فولكلورية فى أدب التوحيدى  
- التوحيدى والتراث الشعبى  
- تمارين الصداقة ومسابقات الخطاب  
- فى الصداقة والصديق  
- الضحك فى أدب التوحيدى  
- الجمع بين التوحيدى ومعاصريه  
- أبو حيان الناقد الاجتماعى



## الجزء الثانى

# مفتتح

فى الساعة الحادفة عشرة من صباى يوم الاثنين الموافق التاسع من أكتوبر (الرابع عشر من جمادى الأولى)، افتتحنا الاحتفالية الضخمة التى أقمناها بمناسبة مرور ألف عام على وفاة أبى حيان التوحدى، وهى الاحتفالية التى بدأنا الإعداد لها منذ عامين، فقد توفى التوحدى عام ١١٤ للهجرة، ودعا من أجلها المجلس الأعلى للشقافة فى القاهرة باحثين من أكثر من عشرين دولة عربية وأجنبية. وحين جاء دورى لألقى كلمتى فى الافتتاح، بعد أن تحدث ميجيل هرنانديث من جامعة الكومبليتيشيا فى إسبانيا بوصه أكبر الباحثين الأجانب سنا، وإحسان عباس الذى ألقى كلمة الباحثين العرب، وشوقى ضيف الذى ألقى كلمة الباحثين المصريين، شعرت بالرهبة وأنا أسترجع ذكرى التوحدى الذى قارق الدنيا غير آسف عليها منذ ألف عام وعامين إذا شئنا التحليل.

ولكن عندما صعدت إلى منصة الخطابة، وتطلعت إلى الجمع الغفير من الباحثين والمثقفين الذين احتشدوا لهذه المناسبة، وإلى الحضور الكثيف من الشباب الذين وصل عددهم إلى مئات عديدة، والذين لم تسعهم قاعة مسرح الأوبرا فى القاهرة، فتجمعوا خارج المسرح ينهتون فى مهابة، شعرت بالفرح والفخر والأمل. الفرآ لأن الشقافة الحقيقية لا تزال تجتذب الكثير من الشباب الذى يتلهف عليها، بعد أن أغرقته أدوات الإعلام التقليدية وأجهزته بكل ما يخطر وعيه ويسطّح مشاعره. والفرآ لأن الاحتفال بشخصية تراثية مثل أبى حيان يستطيع أن يجتذب إليه كل هذا العدد من الحضور الشاب المتطلع إلى المستقبل. والفرآ لأن هذه الأمة تبرز من بين أبنائها من يقدر الإبداع الذى ظل هامشيا، ومن يصل إبداع الماضى بحياة الحاضر فى حركته الخلاقة، متطلعا إلى المستقبل. وشعرت بالفخر لأن الأمة العربية، ممثلة فى الصفوة من أبنائها، لا تنضف تراث المبدعين الذين صنعوا خصوصيتها ومكانتها بين الأمم، ولا تهمل المتبردين الذين لم يتقبلوا الحياة كما تقبلها غيرهم، وآثروا على أعراف التقاليد الجامدة والأقايم الخامدة. وشعرت بالأمل فى المستقبل، لأن أمة تنطوى على هذه الصفوة، وتدعم بهذا التراث، وتحققى بالهامشى المتمرد، وتقبل معنى الاختلاف، لا بد أن تتجاوز العقبات، وتمضى قدما إلى الأمام، وتقضى على كل أصوات التعصب، وتمحو كل ظلام الجهالة الذى لا بد أن ينشع لبقى النور الذى يمثله الإبداع، والذى يرمز إليه بأجل معانيه أبو حيان التوحدى.

وحين مضيت أقرب الاهتمام المتوثب الذي ظهر على الأوجه، والتطلع الواعد في الأعين، وفرحة الاحتفاء بعنصر مضى من عناصر الذاكرة التراثية التي ينطوى عليها الوعي، ولهفة الاستماع إلى الجديد الذي يصل الماضي بالحاضر في حركته صوب المستقبل، خطرت على ذهني أربعة معان أساسية، اقترنت باحتفالتنا القومي بألفية التوحيدى.

المعنى الأول معنى قومي يؤكد وحدة الثقافة العربية، وقدرتها على أن تصل بين أبنائها رغم حواجز الأنظمة السياسية وعوائق القيود الإيديولوجية، فهاهو تراث أبى حيان التوحيدى يصل بين مثقفى الأمة العربية، على اختلاف أقطارها، محققا على المستوى الثقافى ما عجز عنه العمل السياسى. كنت أرى أمامى كيف يحتشد مثقفون وعلماء من حوالى خمس عشرة دولة عربية ليؤكدوا المعنى القومى للثقافة، ويرزوا وحدة التراث الذى يجمعهم، والذى يصل الماضى بالحاضر الذى يندفع صوب المستقبل، دون أن يفكر واحد منهم أو يسأل: أين ولد التوحيدى أو أين مات؟ وهل ينتمى إلى هذا القطر العربى أو ذاك؟ فقد استقر فى خلد الجميع أنه ولد فى الثقافة العربية ومات كطائر الفينيقي ليبحث فى الثقافة العربية، وبواسطة كل المثقفين العرب الذين يتطلعون إلى الغد.

ولكن هذا المعنى القومى لا يخلو من أسى الحاضر بالطبع، فمن بين الحاضرين نموذج المثقف العراقي الذى فرض عليه أن يعيش خارج العراق، ونموذج المثقف الفلسطينى الذى لا يزال موزعا فى المنافي، مؤكدا أن حلم السلام لا يزال بعيدا. وأحسب أن هامشية أبى حيان قد انمكست على هامشية كثير من المثقفين الحاضرين فى أقطارهم، حيث الهممة للثقافة التقليدية والخطاب أحادى البعد الذى لا يعترف بسر المغامرة التوحيدية التى صنعت مكانته. ولكن الأسى المنسرب فى المشهد يتراجع بفضل الأمل فى إمكان تكرار مثل هذا الحشد القومى من المثقفين، فى عواصم عربية متعددة، تنطوى على إمكانات واعدة فى تأكيد أبعاد الاستنارة الخلاقة فى تراثنا القومى.

والمعنى الثانى هو معنى إنسانى، فإلى جانب المثقفين والباحثين العرب، يشاركنا باحثون من أقطار المعمورة الفاضلة التى تطلع إليها الفارابى، وحلم بها التوحيدى. أعنى المعنى الذى ارتبط بوضع التوحيدى فى تقاليد ثقافة انبثت على إضافة اللاحق إلى السابق، وتسميم النوع الإنسانى، واستحسان الحق واقتنائه وإن أبى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق. وتلك هى التقاليد التى صاغ ابن رشد، بعد التوحيدى، مبدأها الأساسى بتأكيد ضرورة الاستعانة بغيرنا من أبناء الإنسانية، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك فى الملة أو غير مشارك، فالملهم فيها هو شروط الصحة، وما تثيره فى النفوس من دوافع تحث على الابتكار الذى يضيف إلى وعى الحاضر بالماضى الوعى بالمستقبل. وكما كانت كتابة التوحيدى تأكيداً للمعنى الإنسانى الذى انطوى عليه التراث، من حيث تجاوزه الأفق العرقى العنصرى الضيق، فإن الاحتفاء به جاء منظوياً على المعنى نفسه. وتجلى ذلك فى اهتمام الباحثين فى كل أنحاء العالم بكتابة التوحيدى التى تنبى على أسئلة تفرق الإنسانية كلها ولا تقتصر على ثقافة قومية دون غيرها. وكان المعنى الإنسانى فى الاحفاء بالتوحيدى واضحا فى الحضور الدولى، وفى الأوراق التى قدمها الباحثون الذين قدموا من استراليا والولايات المتحدة، ومن ألبانيا وإسبانيا، ومن تركيا وقازاخستان، ومن أقطار أخرى متعددة، ليشهدوا معنا ما يؤكد المعنى الإنسانى فى تراث التوحيدى.

أما المعنى الثالث فهو معنى علمي يتصل بتواصل الأجيال، الأجيال التي تعلمنا منها، جيل طه حسين، ثم جيل شوقي ضيف، ثم جيل إحسان عباس ومصطفى ناصف، إلى جانب الأجيال اللاحقة المتعاقبة التي تتواصل مع الأجيال السابقة بالحوار، ويأخذ شبانها عن شيوخها ما يكون بداية لإضافتهم الخاصة، تأكيداً للحضور المتجدد للعلم، وأمانة لمعنى الأستاذية والتلمذة ووفاء للمستقبل في آن. ويرتبط بهذا المعنى العلمي مبدأ الحوار الذي يؤكد أهمية الوصل حين يكون الوصل ضرورياً، وأهمية الانقطاع حين يكون الانقطاع أشد ضرورة. وذلك معنى ينطوي على حق الاختلاف وضرورة التباين بوصفهما سبيل التقدم الإنساني في المعرفة. وها هي القاعة الفسيحة التي تنبسط أمام عيني، مزدحمة بالمتنفذين بالتوحيدي، تمتلئ بباحثين ومثقفين من اتجاهات فكرية متنوعة، ومناهج أكاديمية مختلفة، متباعدة ومتصارعة أحياناً، متجاوزة متفاعلة في أغلب الأحيان، تلتقي لتتفاعل في فضاء أبي حيان، مؤكدة علاقات الوصل وبدليات الفصل، باحة في هذا الفضاء عن ما يتأكد بالحوار، ويثرى بالمناظرة، ويحيل مقايسة الحديث إلى إمتاع ومؤاسة. وذلك هو البعد الذي ظل هامشياً، مقموعاً، طوال العصور التي وصلت الأدب بالزخرفة اللفظية أولاً، ووصلته بالتمبير التلقائي عن الانفعال ثانياً، متجاهلة ذلك النوع من الكتابة الذي يمزج بين المواقف مزج بين قوى النفس والعقل.

والواقع أن هذا المعنى العلمي دفعني إلى استرجاع التقاليد التي استنتها الثقافة العربية الحديثة منذ أن بدأت الاحتفاء بألفية المبدعين من أبنائها. وكانت البداية اللافتة في الثلاثينيات مع الاحتفاء بذكرى أبي الطيب المتنبي بعد ألف عام. وهي البداية التي كانت سبيلاً إلى تجريب المناهج التاريخية والنقدية الجديدة في ذلك الزمان، ووسيلة إلى إبراز إسهام بلاشير الفرنسي إلى جانب عبدالوهاب عزام ومحمود شاکر وطه حسين المصريين، فضلاً عن أقرانهم العرب الذين أتوا بمناهج جديدة تجلّي النص الأدبي وتلقي عليه أضواء حديثة. وقد دارت الثقافة العربية دورات ودورات منذ الثلاثينيات، وأصبح الجديد في الثلاثينيات قديماً في التسعينيات. ولكن ظل بعض القديم قادراً على نوع بعينه من العطاء، وقادراً على أن يناوش الحديث في نوع من الحوار المتشور. وقد التقى القديم بالجديد في البحوث التي احتفت بالتوحيدي. وتجاوز التوثيق التاريخي والمقاربات التاريخية التي تنوعت مناهجها وتباينت. وفي الوقت نفسه تجاروت البنيوية اللغوية والبنيوية التوليدية والأسلوبيات التداولية والسرديات المعاصرة والتفكيك والنقد النسائي. وشكل هذا التجاور مشهداً نقدياً أكثر تعمقاً وتعدداً بالقطع، إذا قسناه بالمشهد النقدي الذي انطوى عليه الاحتفاء بمرور ألف عام على أبي الطيب المتنبي منذ ستين عاماً.

هذه الأعرام الستون التي تفصل الاحتفاء بألفية التوحيدي عن ألفية المتنبي أعرام حاسمة في عمر النظرية الأدبية والنقدية وممارستها على السواء. ولم يقتصر الأمر في تعاقب هذه السنوات على ما حدث من تعدد وافر في العواصم الثقافية التي جاوز تكافؤها الواعد معنى المركزية، وذلك في اقترباتها بالانتشار المتزايد للجامعات العربية التي تتضاعف أعدادها عاماً بعد عام، وإنما انتقل التعاقب إلى التزامن الذي يشهد تعدد الاتجاهات الأدبية والنظريات النقدية إلى الدرجة التي اختفت معها مركزية النظرية المهيمنة، أو أحادية الاتجاه الأدبي السائد. وآية ذلك البحوث التي عرضت في ست عشرة جلسة استغرقتها الأيام الأربعة للاحتفال بألفية التوحيدي، حيث لم أُلح صوتاً نقدياً سائداً بالمقياس إلى سواء، أو اتجاهاً بحثياً يظلب ما عداه، وإنما التعددية التي تفتت بالحوار، حتى على مستوى المقاربات الجديدة التي شدت إليها الأنظار دون غيرها.

والحق أن هذه المقاربات أكدت بعداً جديداً من الإبداع، هو ذلك البعد الذي لا ينشلق على الانفعال المهيمن أو العاطفية الطاغية، وإنما البعد الذي يصل الانفعال بالفكر، والفن بالتأمل، في تركيبة نوعية فريدة، هي التركيبة

التي تميزت بها كتابة أبي حيان الذي وصفه ياقوت الحموي بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. وذلك هو البعد الذي ركزت عليه المقاربات الحديثة، تلك التي التفتت إلى ما لم تلتفت إليه المقاربات القديمة، وضحت من آفاق الكتابة التوحيدية ما ظل مغلقاً أمام المناهج التاريخية التقليدية وأمام المقاربات الوصفية التي لا تتجاوز السطح.

والواقع أن نص التوحيدى ينطوى على غويته الخاصة التي تجتذب إليها المناهج الأحدث المغرمة بالتحليل اللغوى متعدد الأبعاد، فهو نص كتابى بالمعنى الذى يناقض الشفافية، وهو نص الكتابة بالمعنى الذى يناقض نص القراءة فى مصطلح رولان بارت، وهو نص يتنقض نفسه بنفسه فيغرى بالمقاربة النقضية له، ومن ثم البحث عن تدمير هذا النص الدائم لمركزة اللوجوس التي لا يقبلها إلا لينتفضها. وهو نص يتضمن مستويات متعددة من الخطاب، تخاليل المقاربات الأحدث بعلاقات الحوار على مستويات التشكل أو الإرسال، فى موازاة مستويات التلقى والاستقبال.

ويقود ذلك إلى المعنى الرابع من معانى الاحتفال بالتوحيدى، وهو معنى يتصل بالإبداع الذى يخرج على السائد، أو الثابت، ويؤسس للمتغير الواعد، مؤكداً حضور الحداثة. هذا الحضور يتصل بالمبدعين الهامشيين، أولئك الذين عاشوا على شفا جرف خطر من عصرهم، متحدين الثقافات الجامدة، خارجين على الأعراف المتكلسة، منطوين على الوعي الضدى للكتابة. وحين يبادلهم العصر العناء بادلوه الإبداع، فتلك هى خاصية المبدعين الخلائق الذين يحلون جفاف اليباب إلى كتابة خضراء المنقار، حتى فى لحظات بأسهم التي لا يفارقهم فيها الحلم أو التشبث بالأمل، تماماً كما فعل أبو حيان، ذلك الذى وصل به اليأس إلى أن أحرق كتبه، كما لو كان يصرخ الصرخة التى تحتاج على كل الشروط التى يمكن أن توصل أقرانه إلى ما وصل إليه عندما أحرق كتبه بنفسه، كأنه يحرق نفسه، فى فعل احتجاج عنيف، يجاوز عصره إلى عصرنا، ليؤكد فينا الهامشية، وضرورة الحرص على التفسير وتشجيع الإبداع الخلاق، واستبدال جنون الإبداع المتغير بتعقل الكتابة الجامدة.

وأبو حيان واحد من هؤلاء المنحرفين بالفن، المسوسين بالتغيير، المتطلعين إلى المستقبل، الذين لا يستريحون إلى شئ، ويحولون كل شئ إلى سؤال. والإبداع سؤال مفتوح تذكرنا به أسئلة أبي حيان التى لا تنتهى، والتى هى أسئلة مطروحة علينا بالقدر الذى كانت مطروحة على عصره. ولعل النجاح المؤكد الذى حققته الجلسات التى دارت حول كتابة أبي حيان أنها تواصلت مع أسئلته، وأضافت إليها أسئلة جديدة، فالسؤال الذى يولد السؤال هو روح الإبداع الذى يعلمنا إياه أبو حيان، وهو روح البحث المنهجي الواعد الذى يصلنا بالتوحيدى ويصله بنا.

وإذا كان الاحتفاء بالإبداع الهامشى الذى يمثل أبو حيان، والذي يظل رمزاً عليه، هو الاحتفاء بالنثر الذى ظل مقسوماً بالقياس إلى الشعر، فإن هذا الاحتفاء احتفال بأنواع الكتابة التى شغلت نفسها بتأسيس أنواع جديدة. وليس من قبيل المصادفة أن كتابات التوحيدى تطرح على قارئها إشكال النوع الأدبى، على مستويات السرد الذى تومئ إليه وتجسده كتب مثل «المقاسبات» و«الإمتاع والمؤانسة»، أو على مستوى المحاور التى تضع كل شئ موضع السؤال كما يحدث فى «الهوامل والشوامل»، أو على مستوى الرسالة التى تنفرد بموضوع إنشائى مثل «الصداقة والصدق»، أو الرسالة التى تقوم بتأسيس تقنيات الهجاء الثرى الموازى لهجاء القصيدة كما فى «مثالب الوزيرين»، أو فى كتابة النجوى التى يتعدد فيها الخطاب تعدد التوتر الذى تنطوى عليه «الإشارات الإلهية».



إن غربة أبى حيان لا تتفصل عن غربة لفته، في هذا السياق الذى يصل الوعى بطرائق التعبير عنه، كما أن تعدد مستويات اللغة فى كتاباته هو الوجه الآخر من تعدد أنواع الإبداع وتمدد المحاولة فى تأسيس أنواع جديدة تخرج على المألوف، أو تنتقل بأوضاع المألوف إلى غير المألوف. وإذا كانت هذه التعددية هى المسؤولة عن الحوارية المنسربة فى كتابات التوحيدى، وتمثل فى فلتها الموازى اللغوى للوعى المدبى الذى تنطوى عليه هذه الكتابات، فإن هذه الحوارية، بدورها، هى الوجه الآخر للدوائر الأنواع التى لا تقبل التصنيفات الجاهزة، حيث يمتزج الذى لا يمتزج فى كتابة التوحيدى، ويجمع ما لا يجمع، وذلك أمر لا يمكن وصفه أو إدراكه باللجوء إلى الأوصاف أو القوالب التقليدية التى تختزل الثراء فى صيغة وحيدة البعد، لا تختلف كثيرا عن صيغة ياقوت الحموى التى توارثتها الأجيال، والتى ترددت كثيرا فى جلسات المؤتمر، والتى تلخص التوحيدى فى أنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة.

لنقل، فى النهاية، إن كتابة التوحيدى عانت الغربة فى عصرها، كما عانت من الغربة الأقسى فى عصور متعددة. وأن الألوان لأن نقدر هذه الكتابة حق قدرها، وننزلها المنزلة التى تليق بها، فى عصرنا المتطلع إلى الجديد، هذا العصر الذى أصبحت الحداثة وما بعد الحداثة علامتين ماثرتين من علاماته. وإذا كان التوحيدى قال منذ ألف عام إن أغرب الغرباء من صار غربا فى وطنه، وأبعد البعده من كان بعيدا فى محل قربه، فإننا بالاحتفال به نقول له فى زمنه، ولأمثاله فى زماننا، أنتم لستم الغرباء بل نواره الغد الآتى بأحلامنا الإبداعية. وإذا كان التوحيدى أكد أن الغرب من إذا دعا لم يجب، وإذا هاب لم يهب، فإن احتفالتنا به، هذه الأيام التى يتغير فيها العالم كله، يؤكد نقيض ما قاله، فقد دعانا هذا الغرب عبر القرون فاستجبنا له، ولكن بعد ألف عام وعامين. ونرجو ألا ينتظر أمثاله فى عصرنا كل هذا الوقت لكى يستجيب لهم المستجيبون.

## رئيس التحرير



# حادثة أبى حيان

عبد الجيد الشرفى\*

النفاذ إلى حقيقة كنهها وبمعد غورها. فهى ما كانت يوما علامة على التقليد، لا تقليد الآخر ولا تقليد السلف، لا تقليد الغالب ولا تقليد الماضى سواء بسواء، وما اقتصر يوما على وجه الحياة المادى أو على الثروة المكسدة والعيش السهل والمتعة الرخيصة، وإن كانت هذه كلها من توابعها وآثارها. إن الحادثة فى جوهرها، ومنذ نشأتها قبل نحو من قرنين، نظرة متميزة إلى الكون وإلى الطبيعة وموقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، كلاهما يقوم على نبذ الآراء الجاهزة والنظريات المخطئة، ويتوق إلى تجاوز حدود المعرفة تجاوزا مستمرا ويسعى إلى عقلنة كل المعطيات، أشياء طبيعية كانت أو مؤسسات رمزية واجتماعية. الحادثة، إن شئت إجمال القول، قدرة على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب معيار الجدوى، جدوى الفهم وجدوى الفعل معا. لذلك ما استنكفت، منذ أن استقامت حضارة متكاملة وثقافة شاملة، من الاستفادة من كل متاح، بل من التنقيب عن مكتونات الطبيعة وكوزها وعن مآثر الشعوب ومخلداتها وعمما فى بطون الكتب وبقايا النقوش والرسوم والصور لتصلحها عجا آخر وتسويها بناء مستحدثا، لا تخضع فى ذلك لغير مرجعياتها

قد يبدو الكلام عن حادثة رجل عاش منذ ألف عام أو يزيد ضربا من المفارقة المرفوضة والإسقاط المقيت والتوظيف الفج. وإن الأمر لذلك إن أنت اكتفيت من الحادثة بالظاهر من معانيها والمباشر من أبعادها، فاعتبرت الحديث مرادفا للجديد، مقابلا للقديم فحسب، والتبس عندك الحديث بالمعاصر، وقبلت أن تكون لاهئا وراء كل تقليعة عابرة لا تميز بين محتوى هذه وتلك، ولا يهملك إن كانت موعلة فى الرحمة، فاقدة كل عمق، مضرية عن كل قيمة إنسانية، بل منافية لأى ذوق رفيع. ذاك هو فعلا المتبادر إلى ذهن من معانى الحادثة، لاسيما إذا كان هذا الجديد قريبا من الغرب ورجسته الآلة الدعائية والإعلامية الجهنمية نروبها، ورسخته فى نفوس الشباب ترسيخا، وامتزجت فيه الحاجة إلى مجارة المصر بالحاجة إلى استهلاك المواد المنتجة من وراء البحر وإلى امتلاك البضائع الموفرة للرفاه المصطنع، دون القدرة على إنتاجها أو حتى تحويل وجهتها وتطويرها.

ولكن الحادثة - لو أعمنت النظر وتأملت - تجل عن هذا التمثل السطحي وتأتى عن المحصر فى قشرتها الخلابة، دون

\* جامعة تونس.

الرياضيات، وهلم جرا. بل لسنا مغالين إذا قلنا أن كل النظريات السائدة في هذا النصف الثاني من قرتنا الموشك على الأفول قائمة في شتى الميادين على مقارنة واعية بين مختلف مجالات المعرفة بما فيها القديمة الموروثة، وأنها عبارة عن تأليف بين عناصرها يستند الاختبار والتجربة وعن صهر لمكوناتها دونما تقيد بصورها التقليدية.

علينا إذن، والحال ما وصفنا، أن لا نتحرج أدنى الحرج من العودة إلى أبي حيان. فانتخاها في الحدائق يوفّر لنا الميزان الذي به نزن مدى حداثة إنتاج الأعلام من أسلافنا وبعضنا من الوقوع في التمجيد المطلق، نموذجا عن خواء الحاضر أو التحقير المطرد نتيجة الانبهار بالآخر والاستلاب العميق، كما يفرض علينا لزاحة القبار عن روائع تراثنا وتجليتها؛ إذ لا مطمع في أن ينهض بهذا العمل غيرنا أو يحل محلنا إزاءه. بهذا ندعم الكونية فينا وفي غيرنا، دون التكرار لخصوصيتنا والذوبان في الآخرين.

وإن من حق أبي حيان علينا أن ندرس جملة ما وصلنا من كتبه ورسائله، فليس «إستعاضه» مثلا بأقل شأننا من «بصاره»، ولا «إشارات» بأهم خطرا من «هوامله»، على ما بينها من اختلاف وتماثل في الشكل والأسلوب ومن تنافر وتكامل في المحتوى والموضوع. ولكن ضيق المجال لا يسمح لنا بهذا المسح الشامل الكفيل وحده بإنصاف الرجل وتقييم آثاره تقييما يبرز عطاءه الحق في غير ما تشوبه ولا تضخم. وحسبنا أن نعمت في هذه المقاربة السريعة كتابا من كتبه لم ينل في نظرنا ما هو جدير به من الدرس العميق والقصص المتأني، هو (المقاييس)، نخبر من خلاله حداثة ونبتح في غرضه عما يستحق البقاء والخلود.

ومن الغريب أن التوحيدى نفسه كان يرتضى هذا النهج في تناول (المقاييس) بل كان يحث قارئه حثا عليه. اصغ إليه يقول في آخر المقاييس الثلاثين<sup>(١)</sup>:

«وهذا كما تسمع، وما أزيدك استبصارا وتمعجا منه واستغرابا له، وهو نمط ما سمعته من صف من أصناف الناس، فإن سره فاستفده وإن سقط عليك فدعه لأهله فليست العيار على هذا الخلق»<sup>(٢)</sup>.

الثابت، ولا تطرح إلا ما يخرج عن غايتها وأهدافها، الطارف عندها في منزلة الثالث، والقريب المسور تاوله مثل البعيد المسير الوصول إليه، والمحبب والغريب لا فرق بينهما وبين المهود والمأكوف، ما دام هذا أو ذاك دون ميز، ما يساعد على فهم أفضل يحقق به الإنسان ذاته متحررا من كل محظور، ومادام يجلب منفعة ويحسن تنظيما ويفيد متعة ذهنية أو حسية، حتى اعتبرت أنها أولى بما ينسجم مع مقاييسها من أصحابه ومن ابتدعوه وابتكروه، أو قل إنها تبتهم على بعد الشقة وتقدم الزمن وحسبتهم من أحوالها ورجالها.

من هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، لا يجوز لنا فقط بل يجب علينا أن نعود إلى أبي حيان التوحيدى لنبحث في آثاره عما يستجيب لتطلعاتنا ونساق مع حاجتنا المعرفية وتلاءم مع قيمنا الراهنة، لا باعتبار أن آراءه كلها صالحة أو أن مواقفه مازالت على علاقتها صالحة، بل من حيث إنه مفكر وأديب فذ ومشتغل ملم بمعارف عصره، عصر ازدهار الحضارة الإسلامية وأوج عظمتها، فمن المتوقع أن نعرف عنده على نفائس لم يبلها الدهر ولا أتى عليها تماقب الأيام، هي من قبيل ما يمكن أن يحدنا به هذا الرأي أو ذاك وهذا الفصل أو ذاك من حكمة بوذا وكونفوشيوس، أو من فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو من ناموس موسى وبشارة عيسى ورسالة أحمد، أو من ملاحم يونان وأشعار العرب والفرس وأدبهم، فضلا عما يمكن أن نستفيدة من آثار أعلام النهضة الأوروبية من أمثال إيرزم ولوتر وديكارت وجاليليو ونيوتن وكوبرنيك وسبينوزا، ورجال عصر الأنوار كفولتير وروسو وكنتسرى، ومن آراء المفكرين الذين طبعوا الفكر الحديث كهيجل وكايت ونيتشه وماركس وهابز وفرويد. فما من باحث يعتد به في عصرنا إلا وهو مشبع بآثار هؤلاء جميعا أو جلهم، وما من أحد يشهد له بالتميز في ميدهاته إلا وله - إلى جانب تمكنه من ثقافته الفنية الدقيقة وقدرته على الاختراع والاستبصار والإضافة - إلمام حسن بشتى فنون المعرفة القديمة والحديثة، لا يدفعه الاشتغال بالهندسة إلى إهمال التاريخ أو بالطلب إلى احتقار علم الاجتماع أو بعلم النفس إلى الجهل بالديانات والمعتقدات أو بعلم الحياة إلى التفاضى عن النظريات الاقتصادية أو بالفن والأدب إلى التنكب عن

ويقول في أول المقابلة الحادية والستين:

«قد مرت في هذه المقابلة التي تقدمت فنون من الحكمة وأنواع من القول ليس لي من جميعها إلا حظ الرواية عن هؤلاء الشيوخ، وإن كنت قد استفدت الطاقة في تنقيتها وتوخي الحق فيها بزيادة بسيرة لا تصح إلا بها أو نقص خفي لا يبالى به. وأنا أسألك أن تأخذ منها ما وافقت وتدع على ما بار عليك» (٣).

فما أبعدنا في هذا الموقف عن الوثوقية الطاغية في عصور الانغلاق والاستبداد بالرأى حين تقدم كل فكرة مهما كانت سخيفة على أنها عين الحق وغاية الصواب ليجرد أن أتى بها شيخ من الشيوخ أو رويت عن المتقدمين فأكسبها الزمن قداسة تمنع من إعادة النظر فيها وتمحيصها.

ولعل التوحيدى لم يدع قارته إلى هذه الحرية في الاختيار إلا لأنه هو نفسه قد تخلص من سلطان الماضي وريقة التقليد، فلم يكن حجاب المعاصرة يحول بينه وبين الاعتراف بفضل أعلام عصره، كما كان هذا شأن الكثيرين من كان الحق والصواب مقصورين عندهم على ما قاله السابقون واكتفوا بالحفظ والرواية، وإن هم جاوزوها فإلى الشرح والتعليق أو الاختصار والتوفيق. لقد كان يشعر بأن معاصريه جديرون بأن تدون آراهم وتعتبر على قدم المساواة مع آراء القدماء، فيقول:

«ولولا أنى خلعت الحياء خلما وتصديت للوم تصديا في تحرير هذا الكلام... لكان ذلك كله نسيا منسيا في جملة ما نسى ومغمورا في غمار ما جهل وفاتنا في عرض ما فات» (٤).

ويقول كذلك مناهضا عن معاصريه:

«وإذا كنت في جميع ذلك رابوة عن أعلام عصرى وسادة زمانى فأنا أفدى أعراضهم بهرضى وأقضى أنفسهم بنفسى وأناضل دونهم بلسانى وقلمى ونظمى ونثرى، وأرجو أن لا يخرجنى الجزع عند التصميم وضيق العطن عند الخصام

إلى مفارقة الأدب وإلى ما يقبح من الأدونة» (٥).

فلا نستغرب ذلك النفس الغنائى الذى يستعمله للتعبير عن حنينه إلى ما كان يدور فى مجالسهم حين يقول:

«فسقى الله تلك الساعات التى كانت تتضمن هذه الراحة. انظر إلى بقاياها المرسومة بالخط، المدونة بالقلم، المحكية باللفظ. والله إن مساريها فى النفس والعقل والروح كانت تنسى كل حال مشهودة وتملى عن كل غاية محدودة» (٦).

ورب معترض لا يرى فى قول أبى حيان سوى نفثة أدب يطفى لفظه على معناه، وينساق وراء العبارة الجميلة فيبالغ فى التأنيق والتزييق، دون اهتمام بالفرض، إلا أن الشواهد من (المقاسبات) عديدة تثبت كلها وعى التوحيدى بخطر الآراء التى يدونها. انظر هذه الشروط التى يمددها لمن أراد أن يفهم بعض القضايا المطروحة فى قوله: «إذا أنعم النظر ونشط للإصغاء وصمد نحو الفائلة بغير متابعة الهوى وإشثار التعصب» (٧)، وتأكيده أن:

«من حق العلم وحرمة الأدب ودمام الحكمة أن يتحمل كل مشق دونها ويصبر على كل شديد فى اقتنائها وتحصيلها» (٨).

تذكر حيثف خطر ما أورده على لسان ابن سوار:

«الحق لا يصير حقا بكثرة معتقديه ولا يصير باطلا بقلة متحليه، ولكن قد يظن بالرأى الذى قد سبق إليه الاتفاق من جملة الناس وأفاضلهم أنه أولى بالتقديم والإشارة» (٩).

فتخلص هو من هذا الظن الكاذب ولم يجار من يؤثرون الرأى ليجرده أن سبق إليه الاتفاق من جملة الناس، ويعتبرون على غرار ابن خنبة أن «التقليد أربح لك» (١٠).

ورب معترض ثان لا يرى فى ما يقوله التوحيدى سوى مبادئ عامة ونظريات غير مشفوعة بالتطبيق، فكان من الضرورى إبراز ما فى (المقاسبات) من جرأة على اقتحام أكثر

الشرائع من شأنه أن يهدم الطريقة التي يثبت بها البحث عادة ويستبدل بها على صحته. ولقد كان التوحيدى فى قضية الانتحار، كما فى قضية المعاد، مساندا للرأى السائد، وإن يوجه غير الوجه المألوف، ويهجع مغايرة لما اعتاد القوم سماعه، فكانت قيمة موقفه فى النيش عن غير المفكر فيه وأخذ الاعتراض على الراسخ من الآراء مأخذ الجد. كيف لا وهو الذى توجه إلى قراه فى أكثر من مناسبة بهذه النصيحة الثمينة: «تألبوا وتثبتوا، فليس التسرع بالإنكار من أخلاق بغاة الخير وسجايا طالبى الحق»<sup>(١٢)</sup>.

ولكنه، فى مناسبات أخرى، لم يتردد لا فى إثبات الاعتراض الصريح فحسب، بل كذلك فى الدفاع عن خلاف ما راج من معتقدات. يبدو هذا جليا، على سبيل المثال، فى شأن النعيم المادى فى الجنة، إذ أورد فى المقابلة الخامسة والثلاثين قول أبى إسحاق النصيبى:

«ما أعجب أمر أهل الجنة... لأنهم يقولون هناك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والتكاح. أما تضيق صدورهم! أما يملون! أما يملكون! أما يبرؤون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التى هى مشكلة لأحوال البهيمة! أما يأنفون! أما يضجرون!».

ثم أتبعه بجواب أبى سليمان أنه :

«إنما غلب عليه هذا التعجب من جهة الحس... لأنه قد صبح أن شأن الحس أن يورث الملل والكلال... وليس كذلك الأمر فى المصاد إذا فرض من جهة العقل، لأن العقل لا يضرب الملل ولا تصيبه الكلفة ولا يحسه اللغوب ولا يناله الصمت ولا يتحيفه الضجر... فكيف إذا كان منقلب إلى عالمه العرف الذى لا حيلولة له ولا تغير وهو الوجود المحض والأمر العرف...»<sup>(١٤)</sup>.

ومعنى هذا، بعبارة أخرى، أن النعيم الأخرى، إن تصور من جهة الحس، يؤدى فعلا إلى «هذه الحالة الخسيسة التى هى مشكلة لأحوال البهيمة»، ولهذا يتعين تصوره «من جهة

المواضع رسوخا فى الاعتقاد بالنقد والتقليب والتمحيص والتفكيك، فيحمل قارئه حملا على إعادة النظر فى الجاهز من الآراء والموروث من الأفكار، فيكما فى جرأته هذه بالذات تكمن حدائته وفى تبنيه لهذا الموقف سر خلوده، بقطع النظر عن النتائج التى أداه إليها بحسه والحلول التى ارتأها لتلك المشاكل التى كانت، ولا تزال شائكة بل محرقة.

من هذه القضايا ما استقر فى النفوس من استبشاع الانتحار مع تخريم كل الشرائع له. وبالرغم من أن التوحيدى فصل القول فى الرد على من انتصر له واستحسنه، متجنباً النزعة الأخلاقية الضيقة، فإن إيمانه، بكل أمانة، رأى «العاذرة للممتحور لا يخلو من شجاعة هى عند بعضهم من قبيل الاستغزاز» قال:

«شاهدنا فى هذه الأيام شيخنا من أهل العلم ساءت حاله وضائق رزقه واشتد نفور الناس منه ومقت معارفه له. فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد حبلًا إلى سقف البيت واختبئ به ففأنت نفسه فى ذلك. فلما عرفنا حاله فرعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا. فقال بعض الحاضرين: لله ذره! لقد عمل عمل الرجال، نعم ما أتاه واختاره، هذا يدل على مرارة النفس وكبر الهمة، لقد خلص نفسه من شقاء كان طال به وحال كان محمقونا فيه مهجورا من أجله، مع فاقة شديدة وإضاقة متصلة، ووجه كلما أنه أعرض عنه وباب كلما قصده أغلق دونه وصديق إذا سأل اعطل عليه»<sup>(١١)</sup>.

ومنها كذلك لإبراده للسؤال التالى فى شأن المعاد:

«هل يجوز أن يكون إثبات الناس للمعاد والمقلب اصطلاحا منهم ومن أكابرهم ودهاتهم وعقلاهم فى بدء الدهر وسالف الزمان ثم ألف الناس ذلك وهفوا بنشره ولهجوا بذكره مع تأكيد الشرائع له وتأييد الكتب الناطقة به»<sup>(١٢)</sup>.

إذ لا يخفى أن التساؤل عن إمكان أن يكون هذا المنصرم الرئيسى من عناصر الإيمان من باب ما اصطلاح عليه وأبنته

قدم بالزمان وحلوث أيضا بالزمان، فرأى أن الحكم بأنه محدث واجب. والناظر في الأجرام العلوية وجد ما لا يكون وما لا يفسد ولا يعتره دور، فحكم بأنه قديم. فكان النظران صحيحين من الجهتين المختلفتين<sup>(١٥)</sup>.

ومن الواضح أن هذا الموقف، رغم ما فيه من محاولة توفيق واضحة بين المعطى الإيماني والمعطى العقلي، من شأنه أن يثير حفيظة القائلين على المؤسسة الدينية، ظلما من شأن الحديث عن انتفاء الفروق بين النبي وغيره فيما عدا «الحال» التي رشح لها وروح بها وجعل سفيرا إلى الخلق من أجلها<sup>(١٦)</sup> أن يجد معارضة من كل الذين اعتبروا أن أفعال النبي وأقواله وإقراراته خارج نطاق تبليغ الرسالة سنة ملزمة، بقطع النظر عن تغير الظروف وتبدل الأحوال. فقرر أولا أن «الكهانة قوة إلهية»، وأن «مجال النبوة بين أثناء هذه القوة بالترقي والتحرر»<sup>(١٧)</sup>، ثم بين أن:

«الشخص المخصوص بهذه القوة على الدرجة بها رفيع المكان معها ما دام يخبر بها وعنها ولا يمزجها بغيرها، فإنه حينئذ ينبئ عن أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام، فأما إذا عاد إلينا مفارقا الاقتباس داخلا في عادة ذوى الإحساس فهو كواحد من ضربائه ولداته، إن أصاب فيبقته، وإن أخطأ ففطرته لأنه في مسلك غيره من البشر ومسلول من الطين الأول، ذو طبائع أربع متعادلة وعناصر متشابهة لا فرق بينه وبين غيره البتة»<sup>(١٨)</sup>.

وذلك بعد أن كان الجواب عن السؤال التالي: «هلا يحلى شخص بقوة النبوة من غير أن يستفسر بها ويعرض للخلق من أجلها؟» بالإيجاب:

«قال نعم، لا ممانع من ذلك ولولا هذه القوة التي تشيع على حدودها ومراتبها في أشخاص العلماء والبررة ما كان يصح جنس ولا تصدق نفس ولا يتحقق ظن ولا يتوضح وهم»<sup>(١٩)</sup>.

العقل» فيكون منقلبا إلى «عالمه الصرف»، ولا مجال إذ ذاك للحديث عن الأكل والشرب والنكاح بالمعنى المادي المتبادر. إننا هنا بإزاء تأويل يجعل من نعيم الجنة نعيما عقليا بحثا وممتعة مجردة من شوائب المحسوسات. ولنا في حاجة إلى التنبيه إلى مناقضة هذا التأويل للصور العامي المستمد من ظاهر العديد من الآيات القرآنية، ومعارضته للعقيدة السنية المشيئة بهذه القراءة الظاهرية. ونسجل بالخصوص أن أما حيان لم يوار ولم يحتم وهو يروى سخرة النصيبى اللادعة بلفظها، كما احتفظ بشفاافية جواب أبي سليمان المؤيد من حيث كان مخالفا والمدمع من حيث بلغا غير موافق. لم يستعمل التوحيدى الثقية على النحو الذى كان يذهب إليه كل من كان لا يرى رأى الجصاعة، ولا اعتبر أن تأويل أستاذة ينبغي أن يبقى فى باب «المضنون به على غير أهله»، فيكون مكرسا لمقولة طالما عانى منها الفكر العربى والفكر الإسلامى عموما فى تاريخه، وتقوم على تقسيم الناس إلى عامة نخاطب على قدر عقولها ليس لها إلا راجب الاستفتاء من العلماء، وإلى خاصة يؤول إليها بتفويض إلهى تحديدها ما يتعين قبوله أو طرده أو ترآه وإيجازه أو تركه من أفعال، رغم علمه بأن كتابه سيتناول لا محالة وسيقع بين أيدي أصناف من القراء لا يحول دون تعددهم سوى شيوع الأمية فى عصره.

وحرى بنا أن نلاحظ، فى هذا الصدد، أن الغزالي بعد التوحيدى، بما يقرب من قرن، سيفلق باب النقاش فى هذه المسألة مستعملا سلاح التكفير الربهي، فلن تقوم بصدده للتفكير الفلسفى الحر قائمة فى المشرق الإسلامى، ولن يتصدى له سوى ابن رشد فى المغرب مبرزاً قصور فهمه لمقاصد الفلاسفة، ومتمسكا بالبحث عن الحقيقة فى غير ما يقرره نفاة العقل ودعاة التقليد. فلا غرو أن يلتقى أبوحيان وفيلسوف قرطبة كذلك فى مسألة أخرى كثر فيها الغزالي الفلاسفة وهى مسألة قدم العالم. يقول التوحيدى:

«إنما عرض الاختلاف بين الناظرين فى العالم أقدم هو أم محدث لأمر لطيف، وذلك أن الناظر إلى المركز وجد الشئ الكائن ثم وجد الشئ الفاسد فحكم أن الحدوث والقدم قد تماقيا عليه،

القول، وليس باختيار أيها لأن في الاختيار معنى قويا من الانفعال. وهذا مسلم عند من ألف شيئا من الفلسفة وشذا بعض علم الأوائل».

ثم يضيف:

«فقد بان أن قولنا يفعل ولا يفعل وفاعل وغير فاعل كلمات مطلقة على حد المجاز والمادة» (٢١).

ويقول في مقابلة أخرى:

«ولا ينبغي أيضا أن يطلق على الباري تعالى موجود... لأن الموجود مقتضى للواجد لا محالة، فالرباط قائم والتعلق بين... والله تعالى يجعل من هذه الرتبة لأنه لا واجد له...» (٢٢).

فكان حرصه على التنزيه فوق حرص المتكلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم، وهو الذي دعا منذ مقدمة (المقائسات) إلى «عادة بريئة من الرياء خالصة باليقين» (٢٣).

وليس من الميسر تبين أسباب التجافي بين التوحيدى والمفكرين الذين دون آراءهم في (المقائسات) من جهة والمتكلمين وعلماء الدين عموما من جهة ثانية. إنها تعود في المرتبة الأولى إلى اختلاف في المرجعية المعرفية والفكرية، وإلى إيمان بأفضلية المقاربة الفلسفية في طرح المشاكل المشتركة بين الدين والفلسفة. فرغم تأكيدهم: «هل الحكمة إلا مؤكدة للديانة وهل الديانة إلا متممة للحكمة» (٢٤)، فإن الفلسفة عنده:

«علم العلوم وصناعة الصناعات، لا تعطيك في موضع الشك اليقين ولا في موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك في كل شيء ما هو خاصته وحقيقته، إن شكًا فشكا وإن يقينا فيقينا» (٢٥).

ومن هنا:

«لم يصف التوحيد في الشريعة من شواهب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا ذلك في الفلسفة، لأن:

ولملك لاحظت أنه حين حدد وظيفة النبوة جعلها إنباء عن «أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام»، ولم يبال بالوظيفة التشريعية التي استأثرت بنصيب الأسد في احتمالات المسلمين، منذ أن غلب هاجس التنظيم الاجتماعي المباشر الذي تكفل به الفقه ما سواه من الاعتبارات، وتقدمت مقتضيات تبرير المؤسسات المجتمعية المتطلبات الروحية والفكرية والأخلاقية في الدين.

إن التوحيدى، ومن ورائه كامل المدرسة الفكرية التي ينتمى إليها، كان يدافع عن منهج في النظر مخالف للمنهج الذي سطرته المدرسة الكلامية برمتها، حتى أضحي في عداد المسلمين التي لا يرقى إليها الشك. كانت الجهود مركزة على تسييج المعرفة وحصر مواطن الخلاف فيما لا قيمة له ولا خطر فيه، وكان هو وأمثاله يسعون إلى كسر هذه الحدود وتجاوزها. من هنا كانت حملته الشديدة على الكلام والمتكلمين، وطمعه العنيف فيه وفيهم، يقول في إحدى مقابلاته:

«ولعمري من طلب طمأنينة النفس ويقين القلب ونعمة البال بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء حل به البلاء وأحاط به الشقاء. والكلام كله جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وتزييق وتزويق، ومخاللة وتورية، وقشر بلا لب، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإستناد بلا متن، ورق بلا تمر. المبتدئ فيه غيه والمتوسط شاك والناقد فيهم متهم. وفي الجملة أفنه عظمة وفالنته قليلة» (٢٦).

فلا عجب أن نراه، حين يتناول بعض المسائل التي هي من جوهر علم الكلام، لا يرتضى مذهب الجبرية ولا مذهب القدرية ولا يسعى إلى التوفيق بين هؤلاء وأولئك، على نحو ما ذهب إليه الأشاعرة، بل ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى غير زاويتهم، فيقول مثلا:

«قد صح بالبرهان أن فعل الله مقدس وعلا ليس باضطرار لأن هذا فعل عاجز، ولا دافع لهذا

وإن بعض الفقرات التي خصصها التوحيدى لتمجيد العقل لتذكر بتمجيد الجاحظ للكتاب، كأنها صبيحة لإيقاظ مهتد تحيط به الأخطار ويتضافر عليه الأعداء من كل جانب. فيقول فى مقابلة:

«إن العقل حاكم عفيف وقاض عدل وصديق  
مشفق ووالد حذب وجار محسن وشريك ناصح  
رهاد صدوق وصاحب مؤنس وخطيب محقق  
ومناد مبلغ ومنهاج مفهم ومحدث مطرب  
وجليس فكه ونور شائع وضياء ساطع وقول فضل  
وركن وثيق وجوهر شريف وطود منيف ونقطة  
متصلة وذات مقدسة وخير محض ووجود  
بحت» (٢٨).

ويقول فى أخرى :

«العقل الذى هو خليفة الله تعالى فى هذا العالم  
يجول فى هذه المضايق ويفتح هذه المغاليق ويدفع  
هذه الموانع والعوائق» (٢٩).

وسجل فى الغرض نفسه قول عيسى بن على بن عيسى:

«لو أن الأولين اجتمعوا فى صعيد واحد وأعير  
كل واحد قوة الباقين ثم مجدوا العقل مطنين  
مسهين ووصفوا شعاعه ونوره وشرفه وبهائه ونبله  
وكماله وبهجته وجماله وزينته وفعاله لما بلغوا منه  
حدا ولا استوعبوا من ذلك جزءا. انظر إلى من  
ققده ولم يوهب له شئ منه كيف يخلل ويغادى  
ويستزل ويهرب منه ويستوحش من قربيه وكلامه  
حتى ولده» (٣٠).

ومن الطبيعي، إذن، أن يتبنى جواب ابن زرة حين سئل:

«ما معنى قولنا العقل يحرم كيت وكيت والعقل  
يطلق كيت وكيت؟»

قال :

«معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه  
القيح... فلها ما كان للعقل محرم وتحليل

الكلام الذى يراد به استصلاح العامة  
واستجماع الكافة لا بد من أن يكون مرة مبسوطة  
ومرة موجزا ومرة مستقصى الإيضاح والإفصاح  
ومرة مجموعا بالرمز والتعميض ومرة مرسلا على  
الكتابة والمثل ومرة مقبیدا بالصحيح والمثل...  
فيالواجب كان جميع ما يحويه الشرع من هذا  
الضرب ليجد الخاصى فيه إشارة تشفيه والعامى  
عبارة تكفيه» (٣١).

نعم، إن أبا حيان يكرس فى هذا الصدد التمييز للتأصل  
فى عصره بين الخاصة والعامة، وقد يبدو أنه من جنس  
التمييز الذى تجده عند علماء الدين أو عند المتصوفة، ولكن  
شتان بين موقفه وموقفهم. فالحكمة عنده مرتبة يصلها  
الإنسان بسمعه ووجهه فى الطلب، ولا مكان فيها للإقصاء  
والتكفير اللذين يلجأ إليهما رجال الدين لإسكات أى صوت  
مخالف، ناعتين إياه بالزندقة والإلحاد ومصنفين له ضمن  
أهل الأهواء والبدع، بل يصل بهم الأمر إلى إباحة دمه وإلى  
الاستنجاد بالسلطان عليه. كما أنه موقف مبين لطرح  
الصوفية العقل بالكلية وتعلقهم بالأوهام. جاء فى المقابلة  
الخامسة والتسعين:

«رويت لأبى سليمان يوما كلاما لبعض الصوفية،  
فلم يفكه له ولم يهش عنده وقال: لو قلت أنا  
فى هذه الطريقة شيئا لقلت: الحواس مهالك  
والأوهام مسالك والعقول عمالك... الحواس  
مضلة والأوهام مزلّة والمقول مدلة. فمن اعتدى  
فى الأول وثبت فى الثانى أدرك فى الثالث، ومن  
أدرك فى الثالث فقد أفلح. ومن ضل فى الأول  
وزل فى الثانى وغاب فى الثالث فهو من  
الهمج» (٣٢).

أى أنه، بعبارة أخرى تمييز، يأخذ بمن الاعتبار الواقع  
الاجتماعى. ولكنه يظلم من التعصب ومن الهروب أمام  
المعضلات التى تتمرّض حياة الإنسان فى آن. وهو نابع من  
تمثل لدور العقل، تكرر الحديث عنه فى (المقابسات) فى  
مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة.



إن إيمان أبي حيان بخطر العقل ودوره في الوصول إلى الحق وإلى الخير إنما هو إيمان بالإنسان وبقدرته الذاتية، وهو أساس النزعة الإنسانية التي ميزته هو وثلة من مفكرى القرن الرابع / العاشر<sup>(٣٧)</sup>، تأمل قوله:

«إن الحق معرض لك بل نازل عليك بل حاضر  
عندك بل متحكك بك بل موجود فيك. وإنما  
نؤتي من جفائك في الطلب وسوء العناية في  
التحرى لا من توارى الحق عنك ولا اشتباهه  
عليك»<sup>(٣٨)</sup>.

ثم تأمل هذه الاستعارة التي يستعملها لبيان قدرات الإنسان:

«أنت سماء وفيك كواكب تزه وأرض وفيك بحور تزخر  
وهواء وفيك رياح تهب وجبل وفيك عيون تنبع»<sup>(٣٩)</sup>.

يتضح لك السر في إيلال الإنسان منزلة رفيعة منذ  
المقايمة الأولى، حين خاطبه بقوله:

«فاسد أبها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس  
وتعقل، فقد أردت لحال نفسية ودعيت إلى غاية  
شريفة وهيئت لدرجة رفيعة رحلت بحلية رائعة  
ونوجيت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية  
قريبة»<sup>(٤٠)</sup>.

ولسنا في حاجة إلى تأكيد أن من يبرئ الإنسان هذه  
المكانة لا يمكن أن يكون إلا متفائلا بالمستقبل بعيدا عن  
أولئك الذين يعتقدون أن الأمور ما انفكت تتدهور، وأن العالم  
يسير القهقري، فجعلا مثلهم الأعلى وراءهم لا أمامهم،  
وخلقوا في وهمهم عصرا ذهبيا ولي، دون رجعة بقوا يحضون  
إليه ولا يتنظرون كلما ابتعدوا عنه إلا مزيدا من الفساد.  
فالتوحيدى ونظراؤه على نقيض النزعة السلفية التي رفع  
لواءها أصحاب الحديث ومن لف لفهم، والتي ما كان لها  
أن تولد سوى التمعيب والانغلاق وسوء الظن بما هو  
آت<sup>(٤١)</sup>، ولنا في جواب أبي سليمان عن سؤال  
التوحيدى: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟» خير دليل  
على أن ما سجله أبو حيان مطابق للروح الموضوعية التي

وحظر وإباحة ومنع وإجازة وكف وحث وإطلاق  
وقيد وحبس وبعث، لا على ما يظنه من لا خبرة  
له بالحقائق ولا استجابة له لداعى الرشد»<sup>(٤٢)</sup>.

وأن يورد تلك القول العجيبة التي صدر بها محمود  
المسعدى بعض أعماله<sup>(٤٣)</sup>:

«اعلم أن اليقظة التي لنا بالحق هي النوم  
والحلم الذي لنا بالعقل هو اليقظة»<sup>(٤٤)</sup>.

وتندرج في هذا النطاق نفسه معارضته حصر العقل في  
معنى المقال الذى اشتق منه، فقال:

«هذا كلام ملفق ومعنى دنس ودعوى متهافة،  
إنما يدل الاشتقاق من الكلمة على جهة واحدة  
في المطلوب المتنازع، لأنه مأخوذ من تركيب  
الحروف وتأليف اللفظ وصورة المسموع أترانا إذا  
نطقنا بلغة أخرى كالرومية والهندية بمعنى العقل  
أكنا نريد به معنى المقال؟ لا والله! بل هذا  
المعنى مأخوذ أيضا من صفاته ومدكور في غرض  
ما يمت به، لأن العقل يعقل أى يمنع ويحبس  
وهو أيضا يسبح ويطلق ويسرع ويفرع ولكن في  
حال دون حال وأمر دون أمر ومكان دون مكان  
وزمان دون زمان...»<sup>(٤٥)</sup>.

فهذا كلام بعيد الغور يدل على متزع كوتى صريح يند  
التفوق داخل حدود اللغة الواحدة والثقافة الواحدة، ويعلم  
عما توصل إليه ميرسيا إيليا (Mircea Eliade) في عصرنا،  
بعد دراسة آراء مختلف الشعوب ومعتقداتها من أن المفاهيم  
الحضارية ليست بحال رهينة الاشتقاق وأنها تكتسب  
بالاستعمال أبدا لا صلة لها بجذورها اللغوية<sup>(٤٦)</sup>. وحسبك  
أن تنظر في العبارات المتداولة على ألسنة الناس من أمثال  
الهائف والقطار لثرى صحة ما ذهب إليه التوحيدى، وأنها  
تثير في الأذهان معاني فقدت كل علاقة بالجن والإبل وما  
شاكلها. فأحرى بالعقل أن يتمرد على المقال الذى يريد  
بعضهم أن يحصره فيه، مثلما هو جرى بالمنطق أن يكون:  
«مقصورا على عادة جميع أهل العقل من أى جيل كانوا  
وبأى لغة أبانوا»<sup>(٤٧)</sup>.

ومعبر عن الإيمان بإمكانات الإنسان وبأن المستقبل سيكون أحسن من الماضى والحاضر، أى معبر بطريقة الخاصة عن الإيمان بالتقدم الذى هو كذلك من علامات الحضارة. قال أبو سليمان فى جوابه:

«هذا لا يبين لنا إلا بأن تتكلم بجميع اللغات على مهارة وحقق ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتى على آخرها وأقصاها، حتى نحكم حكماً بريئاً من الهوى والتقليد والمصيبة والمنشأ وهذا لا يطمع فيه إلا ذو عاهة».

ثم ختم إجابته بقوله:

«ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشئان هذا الذى نتمناه ليقوم يكونون بعدنا، فإن العالم منقاد إلى الكمال مشتاق إلى الجمال»<sup>(٤٢)</sup>.

قد يذهب الظن ببعضهم إلى أننا «بنى من الحبة قبة»، وإلى أن ما جاء فى (المقابسات) من شذرات متناثرة وإشارات سريعة لا يكفي للجزم بحضرة صاحبها. كلا، إنما هى شواهد سقناها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، لها ما يعضدها فى العديد من المواطن. وهى، مجتمعة، تكون هذه الرؤية التى لا نملك لزأها إلا الإعجاب والتقدير. ومن عناصرها هذا التصنيف «لما فيه الناس من السيرة وما هم عليه من الاعتقاد»:

«إذا لاحظ استيلاء الطبيعة عليهم وغلبة آثارها فيهم فى الرأى والمعتقد والسيرة المؤثرة فأكثر ذلك باطل، لأن سلطان العقل فى بلاد الطبيعة غريب والغريب ذليل. وإن لاحظ حكم العقل وما يجب به ويليق بجوهره ويحسن مضافاً إليه فأكثر ذلك حق، كان الملحوظ رأياً أو سيرة أو عادة أو خليقة»<sup>(٤٣)</sup>.

وهذا التفسير لمنشأ اختلاف الخلق فى الرأى:

«اعلم أن المذاهب والمقالات والنحل والآراء وجميع ما يختلف الناس فيه وعليه كدائرة فى

العقل، فتمتى فرض فيها قول وجعل مبدأ للأقوال انتهى منه إلى آخر ما يمكن أن يقال»<sup>(٤٤)</sup>.

ولحماية هذا الاختلاف:

«للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة... ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس فى حال من الأحوال ولا سبيل من السبل... فاختلاف الصور إنما نشأ من اختلاف المواد»<sup>(٤٥)</sup>.

أليس من شأن ذلك أن ينسف نسفاً مسمى الذين يرومون توحيد آراء الناس فى نمط معين، وينظرون إلى كل اختلاف على أنه من أسباب الفتنة والفرقة والوهن عوض أن يروا فيه مصدر قوة ويعتبروا التنوع شرطاً من شروط الثراء الفكرى والمجتمعى، يجلج توجيهاً نحو الخير ونحو الابتكار لا كبته وتبديعه باسم إجماع زائف، والجري وراء سراب لا أصل له فى طبيعة الأشياء وقوانين الاجتماع الإنسانى، ولا يمكن أن يولد سوى الفقر ذهنى والنفاق القاتل.

إن أبا حيان يملنا بدرس بليغ فى التسامح من غير أن يلجأ إلى الوعظ المباشر، ويدعونا إلى تجنب المفاضلات التى هى من أهم دعائم الاستبداد، فالناس عنده:

«فى أصل جبلتهم وبده خلقهم وأول سنخهم قد افترقوا مجتمعين واجتمعوا متفرقين واختلفوا مؤتلفين واختلفوا مختلفين، وأحاسيسهم متوقدة وظنونهم جواله وعقولهم متفاوته وأذهانهم عاملة وآرائهم سائحة، وكل متفرد بمزاج وشكل، وطباع وخلق، ونظر وفكر، وأصل وعرق، واختيار وإلف وعادة، وتوق ووقفة، وإقدام وجسرة، واعتراف وشهادة، وبهت ومكابرة...»<sup>(٤٦)</sup>.

وكما أن الزمان والمكان ليس فيهما «جزء أشرف من جزء»، فإن الإنسان:

وذلك بعد أن طرح القضية على نحو جيد، فقال:

«لعل أهم سؤال يتسحتم علينا أن نسأله عن المقابسات، بل وعن كل كتاب نؤلفه أو ننشره أو نترجمه أو ندرسه، هو: هل له قيمة فكرية بذاته؟ وهل لديه رسالة يبلغها لنا؟ وما نوع هذه الرسالة، وما قيمتها وثمرتها؟ وهل يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتوير عقولهم؟ وهل يمينهم في حل مشاكل أنفسهم ومجتمعهم؟»<sup>(٥٠)</sup>.

إننا نزع من أن محقق الكتاب قد فشل في قراءته؛ لأنه تأثر برأى مابرهوف ودي بور<sup>(٥١)</sup> وكان له موقف سلبي من الفلسفة الأفلاطونية المجدلة، باعتبارها «فلسفة مثالية صوفية صيدورية إشراقية»<sup>(٥٢)</sup>، مستواه «دون مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها»، بل «دون مستوى فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا»<sup>(٥٣)</sup>، يومن رأينا أن الإجمال والتعميم لا يجديان في تقييم الأعمال المدروسة وأنه لا بد من القيام بعملية فرز تفصيلي حتى ندرك ما «يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتوير عقولهم» حسب عبارة المحقق نفسه.

ونحن واعون لا محالة بصحة ما ذهب إليه من أن «مشاكلنا وهمونا هي غير مشاكل [أسلافنا] وهمومهم»، بسبب تغير الظروف والأحوال، ولكن ذلك لا يمر بحال حشر كل المشاكل في بعدها الظرفي، فإن منها ما هو من قبيل القضايا الأزلية الأبدية، ما دام الإنسان هو الإنسان تحت كل سماء وفي كل عصر وأوان. ولا شك عندنا أن ما بيناه من جرأة التوحيدى على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة، ومن تركيزه على الإنسان قيمة محورية مطلقة، ومن دفاعه عن مشروعية الاختلاف وعن مكانة العقل ومن نبذ للتقليد. كل هذا وغيره مما تزخر به [المقابسات] هو من جوهر قيم الحلقة ومن مستلزماتنا، لا ينقص من شأنه اختلاطه بآراء ونظريات تجاوزتها المعرفة في عصرنا، وأضحى لا تهم سوى مؤرخ الأفكار فحسب، فتلك سمة كل نتاج وضيع وعلامة كل أثر خالد.

«لا شرف له أيضا على إنسان آخر من جهة حده الذى هو الحياة والنطق والموت... فإن اعتبر بعد هذا فعل هذا وفعل ذلك من جهة الاختيار والإشراق والاعتساب والاجتلاب فذاك يقف على الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى»<sup>(٥٤)</sup>.

ومن قبيل هذه المواقف التي لو نسبت إلى أحد معاصرينا لما أنكرت نسبتها، بل ما انتبه إلى أن صاحبها عاش في القرن الرابع/ العاشر، الموقف التالي من الملك أى ملك ومهما اختلفت الأسماء والألقاب: «الملك من ملك رقاب الأحرار بالمحبة»<sup>(٥٥)</sup>. ألسنا في هذا الصدد بإزاء تعريف لا صلة له بمفهوم الراعى والرعية، ولا علاقة له بالحق الإلهي ولا بالتقلب والتغير، تلك التصورات التي عاشت عليها أجيال من المسلمين وحسبتها قدرا محتوما، وما زالت تمشى في أدمغة الكثيرين وتسكن لأرواحهم في العهد الذى دشنته الثورة الفرنسية معلنة عن حقوق الإنسان والمواطن. وأولى بحكامنا اليوم أن يتأملوا هذا التعريف ويمعلوا به عوض الاعتماد على العنف والتخويف بواسطة البوليس والعسكر وأجهزة الدعاية والقضاء المدجن.

فهل يبقى في نفسك أدنى ريب بعد كل هذا الذى أوردناه من الشواهد على حداثة أبي حيان؟ أم أنت على رأى محقق [المقابسات] فى تقديمه لهاها:

«أن أهميتها من الوجهة العلمية تاريخية وأهميتها من الوجهة الأدبية تعبيرية، ندرسها لنعرف كيف فكر أسلافنا فى فترة من تاريخنا وكيف عاشوا ولأى هدف سعوا (كلها) لا لناخذ الحلول منها لمشاكلنا وهمونا وهى غير مشاكلهم وهمومهم بسبب تغير الظروف والأحوال ونقرؤها من الناحية الأدبية فثرى لفتنا وتغنى بيلاننا ونصور لنا كيف يعبر الأدب عن العلم والفلسفة بالبيان المشرق والأسلوب الرفيع»<sup>(٥٦)</sup>.

## الهوامش:

- (١) تعتمد الطبعة التي حققها محمد توفيق حسن، ط ٢، بيروت، دار الآداب، ١٩٨٩، وعليها نجل.
- (٢) المقابسات، ص ١٢٩.
- (٣) المقابسات، ص ٢٨٢.
- (٤) المقابسات، ص ٧٥.
- (٥) للمقابلة ٩١، ٢٨٣، والملاحظ أن الترحيدي ذكر عددا من هؤلاء الأعلام في المقابلة الثانية: أبا سليمان السجستاني وأبا زكرياء الصيمري وأبا الفتح النوشجاني وأبا محمد المروزي والقنسي والقنسي وغلان زحل، وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه وفرد في صناعته سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة وهم أحياء بعده، ص ٥٨. وذكر في ثانيا المقابسات الأخرى عددا آخر منهم أبو العباس البخاري وثابت بن قرة وأبو الخير اليهودي وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصائلي وأبو الحسن العامري وأبو علي عيسى بن زرة وعيسى بن علي بن عيسى وأبو إسحاق النخعي وأبو زكرياء يحيى بن عدى... أرجع إلى فهرس الأعلام في آخر المقابسات، إلا أن أرقام الصفحات التي تجل عليها بعضها خطأ كثير.
- (٦) للمقابلة ٥٥، ص ١٩٠.
- (٧) للمقابلة ٢، ص ٦٤.
- (٨) المقابلة ٢، ص ٥٨.
- (٩) المقابلة ١٧، ص ٩٩.
- (١٠) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ط بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت، وهي مصورة عن ط القاهرة ١٣٢٦ هجرية.
- (١١) للمقابلة ٤٦، ص ١٦٤ - ١٦٥.
- (١٢) للمقابلة ٩٨، ص ٣٣٤.
- (١٣) للمقابلة ١٠٦، ص ٣٥٥.
- (١٤) للمقابلة ٣٥، ص ١٣٦ - ١٣٧.
- (١٥) للمقابلة ٩٣، ص ٣٠١. وقارن بما يقوله ابن رشد: «لكن إطلاق اسم الحدث على العالم كما أطلقه الشرع أنص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل انحدث ليس له أول ولا آخر... ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما، والله تعالى قديم. وهم لا ينفهون من القدم إلا ما لا علاقة له» ويقول كذلك مؤكدا الفكرة نفسها: «أما إن كان العالم قديما بقلبه وموجودا لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلا. ولما إن كان قديما بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدث أول ولا ينتهي فإن الذي أفاد الحدث الدائم أحسن باسم الإحداث من الذي أفاد الحدث المتقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدث به أولي من اسم القدم. وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من الحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد المدمم» تهافت التهافت، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٨ / ١٩٦٨، ص ٢٢٢ وص ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (١٦) المقابلة ٥٠، ص ١٧٥.
- (١٧) المقابلة نفسها، ص ١٧٣ - ١٧٤.
- (١٨) المقابلة نفسها، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (١٩) المقابلة نفسها، ص ١٧٥.
- (٢٠) المقابلة ٣٥، ص ١٣٦. وقارن بالمقابلة ٤٨، ص ١٦٩ - ١٧١ في الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة.
- (٢١) المقابلة ١٠، ص ٩٠ و ٩٢. وقارن بالمقابلة ٢٩، ص ١٢٣.
- (٢٢) المقابلة ٣٠، ص ١٢٨.
- (٢٣) المقابسات، ص ٥٣.
- (٢٤) المقابلة ٣٩، ص ١٤٢.
- (٢٥) المقابلة ٤١، ص ١٤٦.
- (٢٦) المقابلة ٦٣، ص ٢١٧ - ٢١٨.
- (٢٧) المقابلة ٩٥، ص ٣٠٩.
- (٢٨) المقابلة ٩٩، ص ٣٣٨.
- (٢٩) المقابلة ٢٠، ص ١٠٦.
- (٣٠) المقابلة ٥٤، ص ١٨٢ - ١٨٣.
- (٣١) المقابلة ٣٨، ص ١٤٠ - ١٤١.
- (٣٢) محمود المصطفى، المسافر في البلد، تونس، شركة النشر لتشميل إفريقيا، ١٩٥٥/ ١٩٥٠، ص ١٩٠.
- (٣٣) المقابلة ٢٦، ص ١٢٠.

- (٣٤) المقابلة ١٠٦، ص ٣٧١.
- (٣٥) M. Elhade, Le Yoga. Paris, 1977 p. 5. وتقرن بما قاله محمد أركون في مقاله: Peut-on parler de merveilleux dans le Coran - ضمن كتاب M. Arkoun et al., L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval, Paris, J. A, 1978 ص 25-60.
- (٣٦) المقابلة ٢٢، ص ١١٠.
- (٣٧) انظر في هذا المجال أطروحة أركون: Miskawayh philosophe et historien, Paris, Vrin, 1970.
- (٣٨) المقابلة ٢٠، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- (٣٩) المقابلة ٦٢، ص ٢١٥.
- (٤٠) المقابلة ١، ص ٥٧.
- (٤١) ارجع في هذا الصدد إلى فصل الفلسفة بين الأسس واليوم، ضمن كتابها لبنات، تونس، دار الجيوب، ١٩٩٤، ص ٣٥ - ٥١.
- (٤٢) المقابلة ٨٨، ص ٢٦١ - ٢٦٢.
- (٤٣) المقابلة ١٧، ص ٩٨ - ٩٩.
- (٤٤) المقابلة ١١، ص ٩٢.
- (٤٥) المقابلة نفسها والصفحة نفسها.
- (٤٦) المقابلة ٤، ص ٨٣ - ٨٤.
- (٤٧) المقابلة ٥، ص ٨٥.
- (٤٨) المقابلة ٦٦، ص ٢٢٧.
- (٤٩) محمد توفيق حسين، مقدمة المقابلات، ص ٤٧.
- (٥٠) المرجع السابق، ص ٣٣.
- (٥١) نفسه، ص ١٩ - ٢٠.
- (٥٢) نفسه، ص ٣٥.
- (٥٣) نفسه، ص ٤٢.

# أبو حيان والتعامل مع الحداثة

## أنور لوقا\*

### حداثة قبل ألف سنة :

فالتخذناه نموذجاً، وحاولنا أن نسترشد بقيمه في المجتمع والسياسة والاقتصاد وأوجه السلوك. من فضل أبي حيان علينا، إذن، أن يعيدنا - في بحثنا عن الحداثة - إلى أصالتها في المعجم العربي، وإلى واقعية التعامل مع دلالاتها.

إنما الحداثة - وهي نقض الركود - ظاهرة متواترة عبر مختلف العصور، لا يمسك عن إفرازها تفاعل الظروف التاريخية، في أي زمان، كلما اجتمعت عقايرها وتغامرت في بيئة معينة. ولنا في أعمال أبي حيان وسيرته وثيقة حية تنفي نسبة الحداثة إلى مجرد سياق القرون بترتيبها الآلي المهيد - عصر قديم فعصر وسيط فعصر حديث، وقد أصاب غلال القاسي حين كتب لجيلنا محذراً من الخلط بين العصرية والمعاصرة:

«إن الحياة حركة، والحركة تقتضي أمراً أساسيين: المتابعة في السير، والانتقال من نقطة إلى أخرى. وكذلك هي الحقيقة، فإن الإنسانية سائرة دائماً لا تعرف الوقوف، ثم هي تنتقل من حالة إلى غيرها دون ميلاذ بما يريده الناس أو

بيننا وبينه عشرة قرون، فكيف يخطر لنا أن نطرح عليه سؤالاً عن ماهية الحداثة، لنهتدى بتجربته ونحن نتخط حالياً في بحثنا عن أقوم الطرق التي تنفذ منها إلى عصرنا؟

وهل نستطيع أن نعت عصره بالمعصر الحديث، وهو الرجل الذي عاش في القرن الرابع الهجري؟

أجل، فليست هناك حداثة واحدة وإنما هي حداثات. وللخروج من المغارقة إلى وضوح الرؤية، سنسير أبا حيان، ونلتصق في مواقفه وفي كلامه تعريف المصطلح، ولو رافقناه واستمعنا إليه ملياً لانتزعنا من سطوة مفهوم للحداثة استقر في أذهاننا نتيجة لظروفنا التاريخية المباشرة. فالحداثة، في نظرنا، مقصورة على أقرب فترة من تاريخنا المعاصر، وهي لا تبعد على وجه التحديد عن أول أجيال القرن الماضي - جيل رفاعة الطهطاوي - حيث اقترنت نهضة العالم العربي من ريقه الحكم المشعشع بعلاقات دولية جديدة ربطتنا بالغرب،

\* جامعة ليون الثانية، فرنسا.

ويحلنا مثل هذا التساؤل الطليق الدقيق إلى الجو الفكري الذي استشق هواءه أبو حيان. لقد زالت في أيامه مركزية الإمبراطورية الإسلامية؛ تفككت الخلافة إلى دويلات، ولم يق للمخليفة العباسي إلا بغداد وملحقاتها، على حين استقلت البصرة وواسط، وسيطر بنو بويه على الرى وأصفهان، كما قامت الدولة السامانية في خراسان وما وراء النهر ثم خلفتها الغزنوية بالهند وأفغانستان، وحكم الإخشيدون مصر والشام وتلاههم الفاطميون قادمين من المغرب، وخضعت الجمامة واليمن للقرامطة، وتعددت الحملات على الحدود مع الروم. وقد أدت تلك الحركات السياسية الانفصالية - على عكس المفروض - إلى إخصاب حضارى، نتج عن اتصال الأجناس في منطقة جغرافية شاسعة، تلاخطلت على رقعتها مصالح الناس وتطورت وتزايد انتفاعهم المشترك بالتنقل والتبادل الاجتماعي والثقافي: فالسامانيون والبهيمون من الفرس، والإخشيديون والغزنويون من الترك، والحمدانيون والفاطميون والأمويون في الأندلس من العرب، وجميعهم - يتعاملون باللغة العربية ويتنصرون إلى الإسلام<sup>(١)</sup>. وتنافس الأمراء الجدد، في هذا العالم العربي المتقطع المتواصل، على اجتذاب الكتاب لوزارتهم، وتفاخروا بتألق الأدباء والعلماء في حاشياتهم.

تبدأ سيرة أبى حيان التوحيدى بتجسيم تلك الظاهرة الحضارية في شخصه؛ إذ يرجع بعض مؤرخيه أنه ولد بنيسابور، بينما يقول بعضهم الآخر إنه ولد بشيراز، ويقول غيرهم إنه ولد بواسط، فضلا عن ينسونه إلى بغداد!

وسوف يتجلى ذلك الشمول المكاني الرمزى، في صورة ثقافية حقيقية هي تطلعه الجارف في شبابه نحو معرفة موسوعية، وانطلاق فكره إلى أقصى ما يستطيع بلوغه من مدارج العقل الإنساني. وأعنته على الإيغال في مجالات البحث، وعلى الانتهاز من موارد العلم المتباينة، أدوات توفرت منذ القرن الثالث الهجرى، وأشواط قطعها أساتذته من قبله، إذ كانت الأذهان قد استوعبت فلسفة اليونان وعلومها من خلال الترجمات النهجية التي أصدرتها منظمة «بيت الحكمة» - مؤسسة المأمون الشهيرة، ولا ننسى أنها أكملت ما سبقها من نشاط الرشيد والبرامكة في ذلك الميدان. هناك

يعتبرونه. ومتابعة السير لا تعنى دائما أنها تقدم، ولذلك فليس هناك تقدم حتم على خلاف ما كان سائلا عند مفكرى القرن التاسع عشر، وانتقالها يعنى التطور، ولكن التطور يكون إلى أعلى وإلى أسفل. وإذا فقد تصل في العصر الحاضر أثناء سيرها وتطورها إلى أقصى ما يمكن من التفهق الذي لا تغطي عليه معاصره لهذا الجيل أو ذلك، كما أن حركتها التاريخية لا تستطيع أن تهى لنا مختلف المظاهر التي مجدها أقوى تطبيقا على العصرية التي نريدها من أحدث أنواع التفكير والتنظيم<sup>(٢)</sup>.

وكان أبو حيان - قبل غلال الفاسي - على وعى بمكر اللفظ، وبمطارق الاشتقاق والمقابلة والتكرار التي تبعج المعنى، وتزج بشبهات الخلط بين المفاهيم. وحول رغبته في الحد من تلك الآفات تدور معظم أسئلته، كسؤاله في (الهوامل والشوامل):

«لم صار الرجل إذا لبس كل جديد قيل له: خذ منك بعض ما لا يشاكل ما عليك ليكون وقاية لك؟»

وعلى ذكر المشاكلة، ما المشاكلة؟ والموافقة، والمضارعة، والمماثلة، والمعادلة، والمناسبة؟

وإذا وضع الكلام في هذه الألفاظ وضع الحق أيضا في المخالفة والمباينة والمخافرة، والمباينة<sup>(٣)</sup>.

وأبو حيان يطرح بعد ذلك مسألة أخطر على مناظره الفيلسوف مسكويه، فلا يجد لديه إلا الإزدراء، ويبقى سؤاله هذا بلا جواب:

«ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباينة؛ فإن المادة من عاد بمرود، واعتاد يعتاد، فكيف فرغ الناس إلى أوائلها وجروا عليها؟ وما هذا السباحت الذي رتب كل قوم في الرى، وفي المحلية، وفي العبارة، والبحركة، على حدود لا يتعدونها، وأقطار لا يتخطونها؟»<sup>(٤)</sup>.

وأبى الفرج الأصفهاني وأبى المحاسن التتوخي وأبى منصور التتالي وأبى زكريا الرازي.

وتتوس التوحيدى فى « الفلسفة » اجتماع أغراض سائر العلوم التى تصدى للإلزام بها، على ما يظهر من استشهاده بقوله أستاذة أبى سليمان المتطقى:

«إنها بحث عن جميع ما فى العالم، مما ظهر للعين، ووطن للعقل، وما ركب بينهما ... من غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف يقتدر معه إلى جنابة التقليد»<sup>(٧)</sup>.

إن تعطش أبى حيان إلى إدراك « جميع ما فى العالم » إدراكاً موضوعياً إنما ينطوى على احتفاله بمختلف الأمم التى يعترف بتساوئها أساساً ثم بأصالة كل منها، كما يقول فى (الإمتاع) :

«اشتركت الأمم فى جميع الخيرات والشرور، وفى جميع المعاني والأمور، اشتراكاً أبى على أول التعاون ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأختها، واشتركاهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفرع»<sup>(٨)</sup>.

ولما كانت ضالته هى الحكمة فقد وجدها موزعة بين شعوب الأرض بصورة متكاملة الطرافة : « نزلت الحكمة على رهوس الروم، وأكسن العرب، وقلوب الفرس، وأبدى الصين»<sup>(٩)</sup>. كأن الأمم تؤلف جسماً واحداً. وه لأن العالم منوط بعضه ببعض، ومنسوب بعضه إلى بعض، ومقيس بعضه على بعض، فقد تولي المنطق وظيفة تنظيمية لازمة، فهو:

« آلة عند أربابه كالميزان يزنون به كل مختلف فيه، ومتفق عليه. وليس فيه كفر ولا جهل، ولا دين ولا مله ولا نحلة ولا ملة، وإنما هو تصفية المعاني وتنقية الألفاظ»<sup>(١٠)</sup>.

### المنطق ومحاسبة اللغة :

التوحيدى وائد الألسنية :

وهكذا يقضى به المنطق إلى محاسبة اللغة. فلم يكن بد لأبى حيان التوحيدى - وهو يعيش فى عصر اختصار فكرى

نبيغ فى نقل المراجع العامة وأصول المعارف العقلية قسطاً ابن لوقا وحنين بن إسحاق وتلاميذهما. فازداد ثراء المراجع، وانتشمت التأليف لا فى مواد النحو والبلاغة والفقه فحسب، بل فى الطبيعيات والتنجيم والطب والسياسة والتاريخ وتقويم البلدان والمنطق والفلسفة.

عندما تلتقى الحضارات:

موسوعة، تكامل، ميزان.

يمثل أبو حيان هذا التفتح على المعرفة بجمليتها وتفصيلها. فقد حصل من العلوم تحصيلاً مكثه من تصنيفها وإيضاح وظائفها، والتميز فى مشروعه الدراسى الطموح بين الكلى والكل: «إن الكل متأخر عن أجزائه، والكللى متقدم على جزئياته»<sup>(١١)</sup>. هكذا تعلم من أبى سليمان السجستاني المتطقى - أكبر علماء بغداد - وكان مريباً محتكاً بحسن تدريب مريديه على التفكير المستقل. أحبه أبو حيان فواظب على مجالسه وأماله، وصحبه فى زهاته الخاصة. وأفاد من مناقشة يحيى بن عدى الملقب بالمتطقى أيضاً. أما النحو، فقد تلقاه على السريانى والرمانى، والفقه الشافعى على أبى حميد المروروذى وأبى بكر الشاشانى. وتبع مؤلفاته بأسماء المفكرين والعلماء الذين خالفهم وحلل شخصياتهم كإسحاق بن زريعة، وابن الخمار الطيب، ومضى بن يونس، وأبى الحسن المامرى، وأبى النفيس الرياضى، وأبى الوفاء المهندس، ونظيف، ومسكويه. ثم ارتفع فى آخر حياته بالبحث العلمى إلى مرتب التصوف. لذا يستهل بإقوت تعريف التوحيدى بأنه «شيخ فى الصوفية» ثم يضيف:

«وفيلسوف الأدياء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكة، كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية»<sup>(١٢)</sup>.

ومثل هذه الشهادة بتفرد التوحيدى إنما تقاس بقيمة عصره - وهو العصر الذهبي للثقافة العربية الإسلامية - وبقية معاصره، الواقعين مثله تاريخياً بين الفارابى وابن سينا ومنهم، إلى جانب من ذكرنا، أعلام كالخوارزمى والصولى



يتخرج من المخادعة، ولو كانت مخادعة اللغة العامة الشائعة في أفواه الناس وأسماعهم، التي يرددها هو كسائر المتخاطبين للإبلاغ والإعلام. ويدفعه تخمير الحقيقة إلى حد أن يسأل: «المرب توثت الشحس، وتذكر القصر، فما العلة في ذلك؟»<sup>(١٥)</sup>، ويدهشه أن الاسم الفرد يدل على معان كثيرة، فيستعيد قول أبي سليمان المنطقي عن العقل: «اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ما ينقسم كل ذى عقل»، ويستخلص أن «الواحد» قد يشير إلى كثرة تدّ عن الإحصاء:

«الواحد اسم مشترك يدل على معان كثيرة... ويكون مبدأ العدد الذي هو جمع الوحدات... ونسبة كل واحد إلى ما له»<sup>(١٦)</sup>.

هكذا يلاحظ أبو حيان، في الكلمة، تعددية أجزاء المعنى (Polysémie). وهذه من المسائل التي تدور عليها من حولنا مباحث لغوية منبثقة عن الألفية. وبالأمر لم يفتن مؤرخو أبي حيان إلى أنه يحمل هذه الظاهرة اللغوية في منطوق اسمه، فهو «التوحيدى» لا نسبة إلى أهل التوحيد - كما زعم ابن حجر في (طبقات الشافعية) - بل نسبة إلى نوع من التصر، تصر التوحيد، الذي كان يسميه أبوه في شوارع بغداد. إن الوحدة في اسم أدينا تشمل على جمع!

### بين التعددية والثنائية

#### أو سلاجة الاستفهام المتغير

وتلح صيغة الجمع على عناوين كتبه، من (البصائر والذخائر)، ومن (الهوامل والشوامل) إلى (الحاضرات والمناظرات)، و (الإشارات الإلهية) و (المقابسات)... كان تعددية الأسم والحاضرات، التي أدت إلى كثرة المعارف والعلوم، قد أصبحت الإطار الطبيعي لتحركة الفكرى. وهذا مهد الحداثة كما نراه عند بزوغ عصر النهضة الأوروبية من ترحال أبنائها في فجر القرن السادس عشر - للاطلاع على مصادر المعرفة. ولقد تدارك أبو حيان مقدما تراجع من سيضيقون من بعده دائرة المعرفة ويقتصرون مفهوم العلم - على مفهوم - كالخطيب البغدادي صاحب «تقيد العلم» - على مفهوم

وإنضاج عقلى، ومقارنات مذهلة بعيدة الأطراف، وتفاعل متواصل بين المعارف المتشابهة - من البحث أولا في اللغة، مادة الكلام وأداة الإيهام. فالعاني عالق باللفظ التي تنشئ الجمال المفيدة. والألفاظ متوالدة متشعبة، خلافة بجرسها وتجاورها، وما يسر أن تودى بنا إلى مزالق الإيهام واللبس والمغالطة!<sup>(١٧)</sup> لذا، ابصر أبو حيان للتحقيق والتدقيق في اللغة، وأراد تمحيص «الاشتقاق وأصوله، والتصريف وأبنيته والوزن وأمثلته»<sup>(١٨)</sup>. لقد أثار قبل الجرجاني إشكال «المعنى ومعنى المعنى»<sup>(١٩)</sup>، وأهاب بالمنطق والنحو لضبط القوضى الكلامية:

«فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعض. ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر»<sup>(٢٠)</sup>.

ويقف أبو حيان التوحيدى في طليعة اللغويين المحدثين الذين يعيدون النظر في الموروث من البلاغة، بنزعته إلى تحليل العلاقة بين النحو والمنطق، وتجريب افتراضاتهما بنية تعرف مسار المعنى في اللفظ وفي التركيب. إنه يتعامل مع اللغة تعامل أهل اليوم؛ منذ بسلط أول أسئلته في (الهوامل والشوامل) على موانع الشفافية اللغوية، محاولا إسقاط ذلك القناع الذي يسطعنه المتكلم دون أن يتعمد التقنع. وبطرحه إشكال المصطلح؛ أى «وضع الأسماء الدالة بالتواطؤ... وتأليف الحروف التي تصير أسماء وأفعالا وحروفا بالاتفاق والاصطلاح» سبق أبو حيان مؤسس الألفية الحديثة فردنان دى سوسير الذي طلع علينا في القرن العشرين بالتمييز بين الدال والمداول في اللفظ، وبين اللغة لسان والقول خطابا ونصا، ونبها إلى اعتبارية العلامة وتعمقها. على تلك البدائ شيد الألفيون في المعاهد الغربية - لأبناء جيلنا - مناهج التداولية وجدلية اللغة (La pragmatique)، والسميائية الجديدة (La sémiotique)، وعلم السرد (La narratologie). إن في سؤال أبي حيان هذا الاستهلالى «ما الفرق بين الفرض والمعنى والمراد؟» حلما صادقا بالدراسات المفصلة التي نستغرق حاليا لفيها من اللغويين.

لقد صابر أبو حيان في ذلك عن وعيه بمجانية مقصودة إذا توخى الدقة في الكلام. وتلك مثالية الأديب الحق الذي

والحق أن إلقاء أى سؤال هو طرح لمضمون معين، بصرف النظر عن صياغته الاستفهامية. فمع السؤال قسم خبرى، وإفادة عن معنى خاص هو بؤرة التوضيح المطلوب. بل إن تشكيل نص السؤال، أو تنظيم مصاريع القضية، هو الذى يحدد نواحي الرد، ويؤم للمجيب المستقصى مواقع خطاه، ويدفعه إلى النظر فيما لم يمعن فيه النظر من قبل. أى أن توجيه السؤال توجيه للجواب. ويعترف بذلك مسكويه قاتلاً:

«وليس للمجيب أن يقتصر السؤال وينظم الشكوك، ولأجل هذا اضطرت إلى الكلام فى جميعها على حسب مراتبها»<sup>(٢٠)</sup>.

يقضى لنا، إذن، أن نتمت أسئلة أبى حيان بالشوامل وبدلاً من نعتها - تواضعا - بالهوامل<sup>(٢١)</sup>. فما هى الأسئلة السطحية أو التافهة، ولو امتنع مسكويه عن الإجابة على بعضها، جزئياً أو كلياً - فهذا شأن زياته ووقاره، والدليل أيضاً على حدوده المعرفية. أما أبى حيان فشديد الوعى بالمفارقات، متلهف إلى حل ألغازها، يريد أن يطمئن على استهدافه أقصى آماد البحث:

«هل يجوز لإنسان أن يعي العلوم كلها على افتنائها وطرقها، واختلاف اللغات بها والعبارة عنها؟ - فإن كان يجوز فهل يجب؟ وإن وجب فهل يوجد؟ وإن كان وجد فهل عرف؟ - وإن كان جائزاً فما وجه جوازها، وإن كان يستحيل فما وجه استحالة؟ فإن فى الجواب بياناً عن خفيات العالم»<sup>(٢٢)</sup>.

ولعل أبى حيان يعنى بالهوامل أنها أسئلة غير تقليدية، واستفهامات هامشية. وبذلك تنتقل معه من صعيد التواضع الخلقى إلى صعيد الفكر الموضوعى، ونشهد كيف يطرح إشكالات النسبية، وكيف يشكل فيما جرت عليه المصطلحات المتتادة من إضفاء قيم مطلقة على اعتبارات جزئية أو مزاعم غير مستوفاة منطقياً، ولا يحسن السكوت عليها. وقد فُضى لون من الأسئلة «التداولية» - التى تستدعى الإجابة بنعم أو لا - إلى ذم المصدوح أو مدح المنصوم أو التحفظ على

«نقل الحديث وشروط روايته»<sup>(٢٣)</sup>، فكذب فى «رسالة العلوم» إن «العلم بالألف واللام لا يختص معلوماً دون معلوم»<sup>(٢٤)</sup>.

وصميم التعددية - إذا حاولنا احتزالها إلى أدنى حدودها - هو مقابلة الرأى والرأى الآخر، أى صب الحوار فى بوتقة الثنائية. وكثيراً ما يحيل أبى حيان التعددية - فى عناونه - إلى طرفين يناقشان شئى مواضيعها. وأبلغ مثل على ذلك تسميته كتاب (المقاسبات) بجمع المؤنث السالم، فما المقاسبة؟ اللفظة اسم مفعول لفعل قابس، وصيغة المفاعلة تفيد المشاركة والمشاركة أى تاتية المقابلة، التى يصورها من جانبين؛ تداول الشرط وجواب الشرط. وهى مشتقة من فعل «قابس» أى أخذ شعلة بطرف عود له يقره من نار موقدة، واقتباس العلم هنا - فقد شاع تشبيه العلم بالنور أو اللهب - يتواصل بشكل مزدوج؛ إذ إن كلاً من طرفي المداينة يقتبس من علم صاحبه أو يقدم له ما يقتبسه. وعلى وزن المقاسبة تخير أبى حيان المؤانسة فى تسمية كتابه الشهير (الإمتاع والمؤانسة) الذى سنتفحه فيما بعد.

ولنقف أولاً عند (الهوامل والشوامل). هنا كتابان فى كتاب واحد. مجموعة من الأسئلة طرحها أبى حيان على مفكر ممتاز من فلاسفة عصره هو مسكويه، وأثبت إجاباته. خضع الجمع لنسق الثنائية. والأسئلة متلاحقة تكاد تبلغ المائتى سؤال، بعضها جوهرى وبعضها تفصيلى، تشير موضوعات أخلاقية أو اجتماعية أو لغوية أو طبيعية أو طبية أو نفسية أو اقتصادية. لا يخفى أن نستخلص من قراءتها أن أبى حيان شخصية فلسفية «طلعة» كما يقول أحمد أمين، فإنها تدلنا فوق ذلك على أنه صاحب مبادرة فكرية جريئة، ومحاولة لتغيير حدود العلوم، بتعقب السبب الخافى. يكتب مثلاً:

«قال المأمون «إني لأعجب من أمرى، أدبر آفاق الأرض وأعجز عن رقعة» - أى الشطرخ - وهذا معنى شائع فى الناس، فما السبب فيه؟ فإنه إنما عجب من خفاء السبب»<sup>(٢٥)</sup>.

ويش السائل فى إجابته المعالجة للموضوعات، لذا يقتصر هواجس سارحة بارحة، ولا يجد لتقييدها والتعامل معها إلا شكل الأسلوب الحوارى.

في إجراء الحوار، إذن، تكمن المقارنة المرجعية الحافظة على تجديد الفكر، بتحريك الرأي مع نسبته، لتوسيعه أو تشيخه، لأن الحوار «ميزان» أي إهابة بالعقل أساساً. ولن تصعد إلى محاورات أفلاطون، وفن سقراط في توليد المعاني بمشاهدة منظره، وإنما ستهبط نحو إمام الحداثة في عصرنا، رفاعة الطهطاوى، وهو الرحالة الذى فرضت عليه المقارنة فرضاً، وشبهها في (تخليص الإبريز) مراراً «بالميزان»<sup>(٢٤)</sup>. هو ذا يوجز خلاصته تجربته الحضارية في آخر كتبه (الم رشد الأمين للبنات والبينين) قاتلاً:

«فالعقل في الإنسان هو الجزء الناطق المتفكر، وهو عبارة عن قوة روحانية نورية تترك ما له وجود في خارج الميكان أو في الأذهان على حقيقته، وتذكر جميع العلاقات والمبانيات في المخاطبات والمحاورات»<sup>(٢٥)</sup>.

#### نحو دور المثقف :

ونعرف أن الطهطاوى يمثل تطور وظيفة الأديب في العصر الحديث، فهو يكتب للناس - للبنات والبينين هنا أى لشباب الأمة - بعد أن كان الأديب في الماضي خادماً للأمرء أو تابعاً للأعيان، يدبج رسائلهم وينظم وينثر في مدحهم ليفوز بعطائهم. ولم يتعد عهدنا بشوقي «شاعر الأمراء»، وقيل «أمير الشعراء»! إن تحول الطهطاوى تدريجياً عن مدح «ولى النعم» وانصرافه إلى تربية مواطنيه وتوير عقولهم، دليل على ظهور «المثقف» في مجتمعتنا، كما سبق أن ظهر في المجتمعات الغربية، ولاسيما في رى «فلاسفة» عصر التنوير - الذين مهدوا للثورة الفرنسية - ورجعوا على ما كانوا ينادون من جوائز الملك والأمراء والتبلاء مصالح الشعب فكتبوا - سرا أو علانية - لتوعية الشعب بحقوقه، ونشروا لتعليمه ضمن ما نشروا «دائرة المعارف» الشهيرة التى رأس تحريرها ديدرو وشاركه فولتير و روسو وكوندورسيه Diderot, Vol-Rousseau, Condorcet)taire. ويتلاميذهم (Les Idéologues). ويدهشنا أبوحيان إذ يرفع أمام أنظراتنا - قبل عشرة قرون - وجه «المثقف» الحديث المحدث بفكره، التأثير على امتيازات المظالم.

الأحكام المطلقة الشائعة. كما أن هناك طبقة خاصة من الأسئلة غير المباشرة التى تندس في صلب القول، كأنها استدراك عابر، يصبح تصور قضية من القضايا تصحيحاً عقوباً. وفي صيغ الالتماس أو المناشدة أو التمنى، أو طلب النصيحة بصدد أمر معين، يستتر الإعلام أو الإعلام المضاد.

... بل يستتر الإلزام أحياناً. لأن السؤال يتخذ أهميته من علاقته بالجواب. فمن طريق الأسئلة - وهى استفسهام موضوعى في ظاهره - يخاطب أبوحيان مثلاً للفكر الرسمى في عصره هو مسكوبه الذى كان خازن الكتب لعهد الدولة وخازن بيت المال، ويدعوه إلى الالتزام. وما استدراج ذلك المسؤول إلى الخوض في إشكالات الإنسان والمجتمع إلا تجلية لموقفه، وكشف عن كامن نواياه، وحث له على الاضطلاع بمسؤولية ترتب عليها المواقف. هذا إلى جانب ما ينم عنه تعجب السائل نفسه أمام الظواهر التى تستوقفه؛ إذ يفصح شخصياً عن تطورهِ المعرفى.

وهكذا ينعقد حوار غزير الدلائل في شكلية مسراه. كأن الطرفين يلعبان الشطرنج؛ «فإن لكل ضربة يتغير بها شكل الشطرنج ضربة من الرسل مقابلة لها»<sup>(٢٦)</sup>. وتحرك المتحاورين من نقطة إلى نقطة ينتج انتقالهما إلى مكان مسحاه مسحاً معرفياً، وأصبح أنسب حيز يشمل واقعهما الفكرى الذى طلعا عليه معاً. وههنا التجديد؛ أى إعادة تصنيف القيم المعرفية.

إن الشكلية الاستفسهامية من أجمع وسائل البلاغة والمنطق فى إحداث التقدم المشترك نحو حل لقضية يتقبله طرفا البحث، وهى السبيل إلى الخروج من ركود كل منهما إذا هو ظل مصراً على سابق رأيه وعلى الجهل بخبرة نظيره أو مناظره. وفي سيرهما معاً، قد يقع الحافر على الحافر كما كانت تقول العرب، ولكن مادة هذا التعبير تنافى ثنائية التقدم فى المسيرة. إنما الحوار فصل قوامه حق الاختيار وعلاقة المشاورة. فالإجابة من شأنها أن تتضمن حصيلة المقارنة بين وجهة نظر السائل ووجهة نظر المجيب؛ وذلك التمهيدى المتبادل هو الذى يقضى إلى وضع مستحدث من المعرفة.

## الوراق: صفحة حضارية مجهولة!

ذلك أنه كان يشتغل وراقاً، يرتزق من نسخ الكتب ويعيها. وتلك مهنة مضنية مرهقة، غير مجزية مادياً، ولكنها ضمنت له الاستقلال إلى حد ما، وأُشيعت قبل كل شيء نهمه إلى الاطلاع والمعرفة. فقد انكب على تقليب الكتب، قرأ بل نسخ وراجع واستوعب الكثير مما ورد في بطونها، والشهم كل ما راج في مجتمع بغداد من الرسائل والترجمات والأخبار. وامتاز أبوحيان بجمال الخط، وبدقة النقل لدرايته بالتصنيف والتحريف. واشتهرت عنايته الخاصة بمؤلفات الجاحظ، وهو يذكر أن ابن سمدان قد استسخه (كتاب الحيوان).

وكما رزق أبوحيان لصديقه أبي الوفاء المهندس، نسخ الكثير لزيد بن رفاعه الذي كان يخلبه نقش الحروف:

«ويزعم أن البناء لم تنقطع من تحت واحدة إلا بسبب، والبناء لم تنقطع من فوق اثنين إلا لملة، والألف لم تمر إلا لفرض» (٢٦).

ونلمس تمكن أبي حيان من صناعة الوراقة في جوابه هذا الفنى حين تلهف ابن سمدان على قراءة مسودة إحدى رسائله:

« تلك تجزّع في دست كاغد فرعونى.

وشرح هذه الكلمات الغريبة لم يستغرق من أحمد أمين وأحمد الزين - ولهما الفضل في نشر (الإمتاع والمؤانسة) - سوى سطرين على هامش النص، مع الإغضاء التام عن مضمون السياق الذي أملاها وجاور بينها (٢٧). إنها ألفاظ عربية تحمل بصمات فارس والصين ومصر، إشارة إلى مراحل استكشاف الإنسانية صنع الورق واستخدمه وتداوله. وإخترع الورق فتح من أعظم فتوح الحضارة، لا يضارعه إلا اختراع المطبعة التي هي ابنة الورق، وبها تقترن الحدائق وبؤخ بزوغ النهضة الأوروبية. ومن المنهل أن علمنا بالوراقة وأهلها قد انحسر من ذاكرتنا، مع أن صنع الورق بأيدي العرب كان فضلاً من أشهر فصول قصة الحضارة. فقد عرفت أوروبا الورق عن طريق العرب، واستوردته منهم - في حياة

التوحيدى - ونعمت تلك المادة الجليلة عليها «بالورق العربى». ولزاد سكوت تواريخ الأدب المقررة في ممارسات عن حديث «الورق العربى»، فقد يتعين علينا أن نرى واقع ذلك الإسهام الجليل الذى بنتا جمهله، ولكن ليس هنا مجال تلك الرواية.

حسبنا أن نحدد توصل العرب إلى أسرار ذلك الفن - الذى ابتكره الصينيون في القرن الأول الميلادى - بسنة ١٣٣هـ/٧٥١م، على إثر المعركة التى نشبت بين خان طشقند وحلفائه العرب من ناحية وبعض قبائل التركستان وحلفائهم الصينيين من ناحية أخرى، واتصر فيها صاحب طشقند فتعقب أعداءه حتى حدود الصين، واقتاد من الأسرى الصينيين إلى سمرقند من أدخلوا صناعة الورق في العالم الإسلامى للمرة الأولى. وفي عصر التوحيدى يشير الثعالبي - النسابورى مثله فيما يقال وقد عاش في خراسان - إلى تميز مدينة سمرقند بإنتاج هذا الورق الذى حل محل لفائف البردى المصرى (حجم الطومار)، ومحل رقع الجلد الضيقة التى كان يكتب عليها القدماء. وانتقلت صناعة الورق إلى بغداد سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م، ومنها إلى الشهاة وصنعاء، ودمشق والقاهرة (٢٨)، وغربا حتى مدينة فاس التى دارت فيها مئات الأرحية تطحن الخرق المجونة بالماء - على الطريقة الصينية - وما الورق إلا محلولها يجفف على الألواح فى الشمس ويصقل بالنشا. ثم استوطن الورق العربى أرض أوروبا بمدينة شاطبة الأنطلمسة. وظلت أوروبا تستورد ذلك الورق حتى القرن الثالث عشر الميلادى، حين اقتبس من العرب أسرار تجار إيطالياون أذكجاء، أجادوا تصنيعه فى بلادهم بطواحينهم المتطورة، وأفلحوا فى خفض أسعار تكلفته وتصديره (٢٩).

## الخروج من نفق الذاكرة إلى أفق الكتابة

كان التوحيدى، إذن، وراقاً فى أوج عصور «الورق العربى». ولا ينبغي أن نهون من أثر تلك المادة التى طرأت على المجتمع العربى حين ترامت حدوده، ووافق إنتاجها فى سمرقند - منذ قرنين خليا - قيام الدولة العباسية وبناء بغداد. لقد أدى ظهور الورق إلى طفرة حضارية نقلت العرب تاريخيا

أى كتابه، وتهافت على اقتناء الأوراق المكتوبة، ولو مقطعة، فإن فيها ما لا يوجد إلا فيها<sup>(٣١)</sup>. ومن فصوله المأثورة التي تشيد بفضل الكتب، تنبئ هذه السطور بسعادته لانطلاق العلم من قيود الذاكرة، ويؤيدانه أن عصر الورق فتح الأذهان على فنون الحكمة، وأذكى بها الحياة العقلية:

«ولولا ما رسمت لنا الأوائل فى كتبها، وخلدت من قنن حكمها، ودونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بذلك ما غاب عنا، وأدركنا به ما بعد منا، وجمعنا إلى كثيرهم قليلنا، وإلى جليلهم يسيرنا! وعرفنا ما لم نكن لنعرفه إلا بهم، وبلغنا الأمد الأقصى بقرب رسومهم! إذا لحسرت طلاب الحكمة، وانقطع سببهم عن المعرفة. ولو ألجينا إلى مدى قوتنا، وبلغ ما تقدر على حفظه خواطرنا، وتركنا مع منتهى تجارتنا، لما أدركته حواسنا وشاهدته نفوسنا، لقلت المعرفة، وقصرت الهمة، وضعت المنه، وماتت الخواطر، وتبدل العقل»<sup>(٣٢)</sup>.

### عصر النهضة قبل عصر النهضة

والوراقون هم الجند المجهولون فى حركة النهضة الفكرية التى ازدهر بها العصر العباسى، وجعلت الثقافة العربية جزءا من التراث العالمى، لاسيما ومدوناتهم هى التى أمدت أوروبا الناهضة فيما بعد بما احتجبت عنها من نصوص الفلسفة اليونانية وعلومها. كانت دكاكين الوراقين، حول الجوامع، ملتقى الأديباء والعلماء، «كالمصالونات» الأدبية فى أيامنا. غير أن المؤلفين كساثرو يمزجون هناك أدب المؤانسة بأدب المقابلة، ويتجاوزون قراءة الكتب إلى التعليق عليها والمشاركة فى تحقيقها. وعلى أيدي النحويين والمتفلسفين، وخطاطهم من النساخ، ازداد ضبط اللغة المسطورة وتصحيح المتن. ولم يكن أحرص من المؤلفين أنفسهم على إسماء كتبهم ومراجعتهم. فلا يضمن دقة المعارف والعبارة إلا التدقيق فى نقلها. ويقال إن يحيى بن عدى كان يبتاع الورق والأقلام والمحابر ليكتب بخطه رسائله الفلسفية، فينسخ مائة صفحة فى

إلى عهد التدوين. تأسس لديهم نمط معرفى جديد، ولم يعد ركونهم إلى الذاكرة ركونا مطلقا. لاحظوا ما يشوب الذاكرة من تقوُب النسيان، وما يترضها من مزالق التواطؤ والتأخر فى النقل بين أجيال عبرت إلى غير رجعة، فضلا عن خطر وقوع الذاكرة فيما ينصبه دونها مكر الرواة من فخاخ التحويل و التناقض. لم يعد العلم بالعلوم تيارا يجرى فى مسارب السماع والمشافهة فحسب، وانغلاقا على رؤية محلية تحصر الأبصار فى التطلع إلى الزواء. فبإقبال الورق على المسلمين وإقبال المسلمين على الورق، نزع الخواطر إلى التحقيق والبحث، ونشط التأليف والتصنيف. تمكن من تدوين الحديث وتبويب البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه. وفى إقامة البخارى ثم وفاته سنة ٢٥٦هـ/٨٧٠م عند بعض أهله بقرية خرتنك - على بعد فرسخين فقط من سمرقند - ما يصور شدة اقترابه من مصبر الورق، ولو أن مدينة بخارى ذاتها لا تبعد كثيرا عن سمرقند. وإلى جانب كتب الفقه والتفسير، بدأ الاهتمام المنهجى باللغة، واستخدم الخليل بن أحمد جذائذ الورق لوضع أول المعاجم. ولم يجد سببويه خيرا من كلمة «الكتاب» عنوانا لتأليفه فى النحو، فوظيفة المكتوب هى تثبيت القواعد. وبتراكم المجموع من مواد الموضوع الواحد، حلت مجلدات متماسكة مرتبة محل الصحف النادرة المبعثرة التى حملت فيما سبق شذرات مقتضبة من الأخبار والأحكام. وتعددت المخطوطات للتعريف بالطبقات، ولتسجيل التاريخ، ولتقوم البلدان.

ولولا توفر الورق، لما استطعنا أن نتخيل أعمال الترجمة العظيمة التى أنجزها العباسيون، ولا خزائن الكتب العاشدة فى «بيت الحكمة»، ولدى العلماء والقضاة. ومؤلفات الجاحظ تشهد بطريقة «الكتاب» فى الاستقصاء، للإحاطة من ناحية بالتراث اللغوى والبلاغى العربى، ومن ناحية أخرى بمضمون المترجمات التى تدفقت فى عصره. هكذا، لوى المتقول والمعتول إلى الدفاتر، وبات طلب المعرفة مرادفا طلب ضوابط التوثيق. فالجاحظ يندب بأولئك الذين «لا يستنون من العلم إلى وثيقة»<sup>(٣٣)</sup>. وكان يتردد على دكاكين الوراقين فيكتسبها للقراءة وإطالة النظر. ويروى المبرد أن «الجاحظ كان إذا وقع فى يده كتاب قرأه من أوله إلى آخره،

المكان العام الذي اعتاد أن يلتف فيه طلاب المعرفة حول علماء العصر، كما يتوافد اليوم طلاب الجامعة على قاعات المحاضرات لسماع أساتذتهم. وقد دأب هناك أبو حيان على الإصغاء إلى أوسع العلماء أفقاً، وتسجيل أهم أحاديثهم، فهكذا يبدأ مقابسته الأربعين:

«قال أبو بكر الصيمري لجماعة عنده - ونحن في طاق الخوانى بالوراقين، وقد ذهب به القول في كل عروض، وجذبه إلى كل باب: العلم حياة الحى في حياته، والجهل موت الحى في حياته... والعلم كله نور، وأنوره ما أضاءك وسطع عليك وأسفر بك وجلا عن حقيقته». إلخ.

### فيلسوف الأدباء أو مفهوم «الإنسان الكامل»

هذه الموسوعة الشاملة - وشعارها «نحو النور» - هي ثقافة الوراق أو ورقة المثقف في عصر أبي حيان وبيلته. وقد اصطلح بهذه الموسوعة لاستكشاف عناصرها باحثون مدققون رغبو في تمييز مذهب أبي حيان التوحيدى بين مذاهب الفلاسفة المحترفين كالكندى والفارابى وابن سينا. ومن الحق أنه ألف «رسالة في العلوم» بين فيها وظيفة كل علم وفائدته للإنسان، من اللغة والنحو والبلاغة، والفقه والتفسير والسنة، إلى المنطق والطب والنجوم والهندسة. ولكنه استعرض العلوم استعراض الأديب المتتبع بها، المعارف بجوهر موضوعاتها وتكاملها في الاستجابة للمكاتبات الإنسانية، وتجنب مضائق التخصص. لقد استوعب المراجع المتخصصة ثم اكتفى بالإحالة إليها، «مثل كتاب أقسام العلوم، وكتاب اقتصاص الفضائل، وكتاب تسهيل سبل المعارف»<sup>(٣٧)</sup>. نخطئ إذن، إذا حاولنا أن نقارن رسالته في العلوم بمناهج من توفروا على تصنيفها نظرياً واستقصوا فروعها ومباحثها استقصاءً فنياً، كالفارابى والخوارزمى وابن النديم والتهانوى. ونخطئ إذا حاولنا أن نحلل مؤلفات أبى حيان بقصد إحصاء مصادره وتحديد ما نقله منها لتقدير ما أضافه إليها إضافة شخصية. وقد توقف أحميرا عبد الأمير الأعسم عند ظاهرة «تداخل» كلمات التوحيدى بكلمات هؤلاء الذين نقل عنهم، فقال:

يوم وليلة<sup>(٣٨)</sup>، على حين كان سواء من الميسورين يستخدم في بيته فريقاً من المخطاطين الأجراء.

والآن وقد اعتدنا على المطبعة والمطبوع، نستطيع أن نتأمل كيف اضطلع الوراقون لا بوظيفة «المكتبات» التى تباع الكتب فحسب، بل بوظيفة «دور النشر» التى تعد نسخ الكتاب. بالإضافة إلى ظاهرة تلاحظها في شباب حركة النشر - شرقاً وغرباً - هي تعاون الناشر مع محقق النص القديم أو مؤلف النص الحديث. يتجلى ذلك التعاون بصورة رائعة، بعد ستة قرون من زمن التوحيدى، عند اختراع المطبعة في أوروبا. توثقت إذ ذلك العلاقة بين الطالبين والعلماء المحققين إلى درجة أن أصبح المحقق طابعا، فلم يكن بد من مراجعة الأصول وتصحيح المخطوطات في لفاتها اليونانية أو اللاتينية قبل تصنيف الحروف. ولم يكن استيعاب المعارف واقتباسها وتمييزها لتلبية حاجات الحاضر منفصلاً عن توثيق نصوص التراث وطباعتها. لذلك، لا يدهشنا أن نرى بين وجوه الطالبين في القرن السادس عشر كبار أعلام النهضة - أمرباك Amerbach ومسانوس Alde Manuce وليراسم Erasme ورابليه Rabelais إلخ. - عاكفين في مطابع المذن الأوروبية الكبرى على اختيار المخطوطات الجديرة بالنشر وفحصها ثم تصحيح تجارب المطبعة<sup>(٣٩)</sup>. ولا يدهشنا مما بلغنا عن أبى حيان، وبما نقرأ في كتاباته، أنه كان «الوراق» الذى ملك اختصاص اللغوى المحقق، والباحث الذى درس الترجمات، وصنف العلوم وناقش أصحابها، والأديب الخبير «بنفاوت وقع الألفاظ في السمع والمعاني في النفس»<sup>(٤٠)</sup>.

أحاط أبو حيان بكل مقومات الثقافة في عصره. وليس كتابه الضخم (الذخائر والبصائر) - وقد بلغ خطه ألفى صفحة - إلا ثمرة من ثمار ثقافته المعاصرة أثناء اشتغاله بالورقة. فقد جمع فيه - بمثابة «يوميات» فكرية طيلة خمس عشرة سنة - مقتطفات استرعت انتباهه وهو يطالع شتى الكتب، وشذرات وقعت من نفسه المتحفزة للسؤال موقع الإلحاح إلى جواب أو التعمد فى الاستفهام، وأراد أن يستبقها ليعمن فيها نظره ويتمتعها بالمقارنة والاستنتاج، ويستشهد بها ويحتج في حلقات «شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب»<sup>(٤١)</sup>، لاسيما سوق الوراقين كانت

وامتياز الإنسان بالنطق - أى استخدام اللغة - يتطوّر على امتياز به العقل، فالنطق من النطق:

«يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذى هو أفضل موهبة الله تعالى، وأكبر نعمة له على المبدء، وبه فضل الإنسان على سائر الحيوان»<sup>(٤٧)</sup>.

وبالعقل يهتدى الناس إلى خالق الخليقة، «فأله منح العقول حتى يتضاء بنورها فى تصفح علمه»<sup>(٤٨)</sup>.

إنسانية الإنسان، إذن، تقتضيه أن ينمى معارفه وأن يشتغل بالعلوم «مستفيداً ومفيداً، ومباحثاً ومستزداً»<sup>(٤٩)</sup>. ومصادقاً لتصبح مسكوبه:

«إنه مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألا يقعد عن السعى والطلب لتكميل نفسه بالمعارف، ولا يننى ولا يقتصر مدة عمره عن الزيادة من العلوم»<sup>(٥٠)</sup>.

يعنى أبوحيان مستطعماً، يطرح أسئلته بلا هوادة على كل من يتوسم لديه جواباً، وهو يطمح أن يحقق فى واقع عيشه مفهوم «الإنسان الكامل»، هذا المفهوم الذى اقتبسته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة الإفریقیة، والذى سيفعل كذلك فعل المثل الأعلى فى فكر عصر النهضة الأوروبية المرادف للحداثة. لقد قرأ أبو حيان وكتب وانطلق إلى تجاربه كلها تحذره الاستزادة من حياة النفس وحياة الحقيقة»<sup>(٥١)</sup>.

### شيخه الجاحظ: «عقل غورك تزيده فى عقلك»

ومن الطريف أن التوحيدى عندما أراد أن ينهل من منابع الثقافة، اغترف أولاً وبغزارة من مؤلفات الجاحظ. فقد وجد فيها من تنوع الموضوعات، ومتعة التشويق، واتساع دائرة المعارف، مع الوعى والتفوذ إلى المعانى، والقدرة على تطويع اللغة لأغراض الجد والهزل، والخطابة والجدل، مادفعه إلى اقتباس الكثير من فقراتها فى كتابته التى سماها «البصائر والذخائر»، مستوحياً هذا العنوان من مضمون أدب الجاحظ نفسه. ونظن أن أباً حيان كتب فى ذلك العهد رسالته

«وبالضرورة، وتداخلت أفكاره بأفكارهم، حتى صار الباحث الدقيق، مهما بلغ اقتداراً فى المنهج، لا يتحكم دائماً بالأفكار فى اتساعها الحقيقى، أى ما كان لأبى حيان بالفعل، وما كان له بالانتحال، وما كان لغيره بالنص المجهود، أو ما كان لهؤلاء بالوضع والانتساب»<sup>(٥٢)</sup>.

إنما الأفكار تتداخل وتتفاعل وتتواصل، ويستقيها أبوحيان من مظانها بنزعة التواقة إلى معرفة الإنسان وإنسانية المعرفة. ولا تفصل عنده حكمة الفلسفة عن فطنة الشعر. فهو أديب لا يحصر عقله فى مذهب فلسفى، بل يتأثر بالبلاغة أيضاً، ويتسمع همس العاطفة، ويلبها، ولا يحرجه أن يسأل الفيلسوف مسكوبه مثل هذا السؤال: «ما معنى قول الشاعر:

والظلم فى خلق النفوس فإن نجد

ذا عسفة فلعل لا يظلم»

فيحترس الفيلسوف من سطع الشعر، ويلزم صراط المنطق المستقيم، ويحجب: «الظلم انحراف عن العدل... وأما قول الشاعر «والظلم فى خلق النفوس» فمعنى شعرى لا يحتمل من النقد إلا قدر ما يليق بصناعة الشعر. ولو حملنا معانى الشعر على تصحيح الفلسفة وتفتيح المنطق، لقلّ سليبهم... إلخ»<sup>(٥٣)</sup>. من هنا نعت ياقوت أباً حيان بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. ورأى زكريا إبراهيم فى هذا النعت «المقرون» أصدق تعريف به، فاتخذ عنواناً لكتابه عنه.

ونستطيع أن نجتمع بين هذين الجانبين - الفلسفة والأدب - ونوحد شخصية التوحيدى، إذا أطلقنا عليه كلمة من مفرداتنا الحديثة هى كلمة «المتشقق»<sup>(٥٤)</sup>. فالقراءة والكتابة - عند ذلك الرواق المرفف - من تجليات امتياز الإنسان باللغة أولاً:

«فكل من تكامل حظه من اللغة... كان بالكلام أسهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان»<sup>(٥٥)</sup>.

إن علاقة أبي حيان بالجاحظ موضوع مركزي في تاريخ الثقافة العربية، جدير بدراسة وافية تستقصي خطوط اهتماميهما المشتركة ودواعي تجاوبهما النفسي، وحسبنا، هنا، أن نقرأ السطور التالية من إحدى رسائل الجاحظ لشعر برابطتهما الوثقى:

«ولم أزل - أبقاك الله - بالموضوع الذي عرفت، من جمع الكتب ودراستها والنظر فيها. ومعلوم أن طول دراستها إنما هو تصفح عقول العالمين، والعلم بأخلاق النسيب، وذوى الحكمة من الماضين والباقيين من جميع الأمم، وكتب أهل الملل... وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن. وذلك أن العقل الغريزي آلة والمكتسب مادة، وإنما الأدب عقل غورك تزيده في عقلك»<sup>(٤٨)</sup>.

عمرت ذاكرة أبي حيان بالأخبار المنقولة والشوارد المجمعية، والاشتقاقات ومدلولاتها، واختمرت في ذهنه الألفاظ والمعاني فمضى يتحقق من تطابقها على مسميات الواقع وأفعال الناس، وأمن النظر في مسائل الفلسفة لتعليل وتحليل قضايا الإنسان، مستضيها بالمنطق وصدق البصيرة، وانتخب ما يروقه من فؤاد الشعر والنثر وآثار البلاغة، واغترف من المعارف على اختلاف مصنقات العلوم، فهو يوفق بين الحساب والبلاغة<sup>(٤٩)</sup>، وبين المنطق والفقه<sup>(٥٠)</sup>، ويضع فوق التخصص في مادة معينة والتقييد بمنهجها، شرف «العلم» أى المعرفة على الإطلاق - «فقد استوعب الجنس هذا العموم واشتمل على الأصل والفرع»<sup>(٥١)</sup> - وهذا ما نسميه اليوم «بالثقافة».

ونجد عند أبي حيان وظيفة الثقافة كما نعرفها وهي التنوير:

«فمن نظر في هذه الكتب عرف مغزى الحكماء، ومرامى العلماء، وبأن له في المشكل دليله، ووضع عند الخصام احتجاجه».

«تقريب الجاحظ» التي لم يبق منها للأسف إلا الصفحات التي حفظها ياقوت من الضياع في «معجم الأدباء». ويطلق أبو حيان العنان لإعجابيه «بشيعه» الجاحظ فيقول: «وكتبه هي الدر النشير، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال». ألا يرجع هذا الإيثار إلى عمق التجارب بين الأدبيين؟ والحق أن قارئهما اليوم يدرك تشابههما الشديد في الفكر وفي الفن حتى لينسى افتراقهما في الزمان على بعد قرن ونصف قرن.

يضع أبو حيان في صدارة تقريظه شهادة ثابت بن قرة الذي يمد الجاحظ مفخرة من مفاخر الأمة العربية، ويقول:

«كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مشمرة... الخلفاء تعرفه، والأمراء تصافيه وتناديه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامّة تحبه. جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النشر والنظم، وبين الذكاء والفهم».

ولئك هي المطامع التي كان يصبو أبو حيان لبلوغها. ونلمس من القيم التي يستند إليها في تعليقه ما يعكس صورته الشخصية في مرآة الجاحظ. فهو يطنب في اعتزازه بوجهة نظر ابن قرة لأنها نظرة خارجية، «وقول صائبه» لا يدين بالإسلام:

«قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الهول [خوف النقد] ونفس لا تلح [لوث] بها من التقليد، وعقل ما تحيل بالمصيبة».

بهذا الإلحاح يبرز أبو حيان رأى المتخلف الصائبي الذي يعلو فوق كل الحواجز الطائفية، ويشيد بفضل المثقف المسلم الذي شملت كتبه معارف الإنسان، فأصبح أدبه ملتقى مشارب. إن الثقافة بشمولها أداة وعى واستارة وتخبر من الظنون المسبقة. وعلى مفاهيم التنوير والموسوعية ومكافحة التعصب سيتجلبور فكر الفلاسفة الذين سيفجرون الثورة الفرنسية في التاريخ الحديث ويمثلون حقوق الإنسان<sup>(٥٢)</sup>. إننا نعرف كل هذه العناصر في كتابات الجاحظ وأبى حيان.



وسلامته من التصحيف والتحريف - بمثل ما يسترق البليده<sup>(٥٤)</sup>.

وظلمت عليه بشئ من العزاء والأمل عبارة الجاحظ في (الحيوان):

«والكتاب هو الذي إذا نظرت فيه أطلال إمتاعك،  
وشخذ طباعك، وبسط لسانك، وجود بيانك،  
وفخم ألفاظك، وعمر صدرك، ومنحك تعظيم  
العلوم وصداقة الملوك».

فلماذا لا يلعب جمه - وهو الأديب الفيلسوف والمحدث  
البارع - في مجالس الأسراء من رعاة الأدب، ويحظى  
بتشجيعهم وجوائزهم؟ هناك يستطيع أن يبرع عما يجيش في  
صدره بعد ما اختزن من تصاليم الحكمة، وغرل من  
النصوص، وحفظ من الشواهد الخلاصة والنوادر اللاذعة. هناك  
لا بد أن يرتفع قلره المغمور إلى ما يستحق من الكرامة  
والتكريم.

### الصعود على سلم المجتمع:

#### مأساة «اللفظ الحر والمعنى الحر»

وبدا بمسكويه، فهو فيلسوف رحيم، تخصص في علم  
الأخلاق الذي استمده من أرسطو، وطبقه على الحضارة  
العربية وعلى تجارب الأمم. واجتذبه نجاح مسكويه اجتماعياً،  
وصعوده إلى أعلى طبقات العلماء وأثرها، إذ تبوأ لدى غضد  
الدولة منصب خازن الكتب وخازن بيت المال، أي أنه كان  
مدير المكتبة ووزير المالية. وعن طريق الكتب واقتنائها،  
بلاشك، عرفه أبوحيان الوراق. وكى يستأثر باتبائه مسكويه،  
ويوثق علاقته به، وقف أبوحيان منه موقف طالب للمعرفة  
المستزيدة، ووجه إليه ما يدور بخلده من أسئلة حائرة كتبها  
كلها وقدمها دفعة واحدة إلى مسكويه. ولم يجبه مسكويه  
ببحث جامع بل:

«إجابات متفرقة، عن كل سؤال جواب.  
[ولكنه] تصرف في الأسئلة؛ فأحياناً لا يجتبهها  
كما وردت في الأصل، وأحياناً يشير إلى قسم  
منها ويترك القسم الآخر»<sup>(٥٥)</sup>.

أي أن للمشتق دوراً يؤديه بين الناس في تعارضهم، هو  
دور الناقذ الخبير الراجح، الذي يصدر عن أولوية الفكر. فإن  
نفهم الرأي والرأي الآخر يقتضى إعمال العقل الذي تزود  
بالمعارف، وأصبح قادراً على الشرح بتحليل الظواهر وربط  
النتائج بالأسباب. ونستشف في تعلق أبي حيان بأستاذة أبي  
سليمان المنطقي السجستاني ما ينم عن صورته الذاتية، صورة  
المثقف المعتد بالفكر:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدهم نظراً، وأقهرهم  
غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالدرر... مع  
فرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للمويع،  
وجرأة على تفسير الرمز»<sup>(٥٦)</sup>.

والنص على الجرأة واستبداد الخاطر في وصف أبي  
سليمان المنطقي يحيلنا إلى ما اتصف به أبوحيان نفسه من:

«حرارة عاطفته وقوتها وصدقها... فهو يحزج  
عاطفته بفكرته، لأنه يدين بما يقول، وينافع عن  
رأى أو مذهب»<sup>(٥٧)</sup>.

وكانت الوراقة - إلى جانب إفادة صاحبها بمحتويات  
الكتب - تجمع ما يشبه اليوم نشاط الناشر ونشاط الصحفي  
معا. فكلاهما يشغل بتجوير الصحف وإنتاج المكتوب  
وإذاعته، بل بإعادة إنتاج القول ومراجعة صياغاته ومضامينه  
وتقديمها للقارئ بالتعليق عليها. وتلك مسؤولية فكرية  
يضطلع بها بيتنا «المثقف» الحديث الذي يعرف قدر الكلمة،  
ويحمل على إعلاء الرأي، ويكافح في سبيل حرية التعبير  
حيال نظم سرعان ما يصطدم بسلطتها، تنتفض من استقلاله  
وتزبد إخضاعه بهيمنة الدولة ونواهي الأمن وضغوط الإثراء  
والإنقار. وهي مأساة أبي حيان في زمانه: من مهنة الوراقة إلى  
«دم الوزيرين» إلى إحراق كتبه.

أضناه نسخ الكتب وأرهق بصره، دون أن يدر عليه كسبا  
مجزياً، فضائق بمهنته، وتاق إلى الخروج من طبقته  
الاجتماعية التي تتناقض مع رقى علمه:

«لقد استولى على الحوف [الحرمان] وتمكن  
منى نكد الزمان إلى الحد الذي لا أسترزق - مع  
صححة نقلي، وتقعيد خطي، وتزويق نسخي،

الناس به فيها، وهي: حرمان الفاضل وإدراك الناقص... (مسألة ٨٨).

مسألة المسائل، إذن، هي المساواة، والإنصاف، ونوال كل ذي فضل حقه. إن «الهموم» تنطوي على خطاب احتجاج سافر، مسدد كسب الرمح، لا يكاد يحجبه عن القارئ قناع التأدب وعلامات الاستفهام. والتوتر محتوم بين طرفي ذلك الحوار: فأبوحيان الكتيبي الفقير يخاطب الكتيبي الذي اغتنى بل تقمص رمز وزير المال. على أننا لنلمس الشروة حيث لا نتوقع، إذ يضمننا حديث أبي حيان بغزارته، وتدقيق ذكراته المستطار إلى أدق المعاني وإلى أبعد آفاق النفس، مع الشعراء والصوفية والفقراء من يستشهد بتجارهم وأبيائهم وحكاياتهم، استشهاده بالعلوم العقلية والنقلية، بينما يقتصر مسكويه على منهجية الفكر النظرى وجفافه. ويقول أحمد أمين:

«كان مسكويه أضيق منه أفقاً، كما كان أسوأ منه تمبيراً، فليس له مجال كبير بجول فيه ويصوّل إلا في الفلسفة، وحتى في الفلسفة لا يحسن الإلهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يحسن الأخلاق إذ ألف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلي، والثناحية العملية في فلسفة أرسطو لا في غيرها» (٥٦).

خاب أمل أبي حيان في علم مسكويه وماله وجهاء، ورسم في كتاب (الإمتاع والمؤانسة) (٣٥/١) صورته بما يعلل تلك الحيبة:

«وأما مسكويه ففقير بين أغنياء، وعبي بين أسياء، لأنه شاذ... مع كلفه بالكيمياء، وإتقان زمانه وكد بدنه في خدمة السلطان، واحترقه في البجل بالدائق والقيراط والكسرة والخرقه... وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بلى به».

وانصرف أبوحيان وهو بالرى إلى ساحة ابن العميد، الذي خلف أباه الكاتب المشهور - أبا الفضل - في الوزارة لركن الدولة البويهي ثم لمؤيد الدولة. وكان أبو الفتح ابن العميد تقي

وغالبًا يحذف ما يسميه «حكايات» رواها السائل، وهي وقائع سرديّة ضرب بها أبوحيان المثل على كلامه النظرى. وإذا دلت تلك «الحكايات» المخنوفة على موهبة أبي حيان القصصية - التي سنعود إليها عند الحديث عن «إبداعه» - فإننا لنلمس هنا، في موضوعية المسائل التي أثارها، نقداً ثاقباً للأوضاع السائدة، وإثباتاً لعكس المظنون الشائع، وثورة على النفاق والظلم، وسخطاً على ما يزرى بإنسانية الإنسان. وهذه بعض علامات الغليان المكتوم:

- كيف يسرى الشرف من المتقدم في المتأخر، ولا يسرى من المتأخر في المتقدم؟ (مسألة ٨٠).

- لم صار الكرم الماجد النجد يلد اللقيم الساقط الوغد؟ وهذا يلد ذلك على تباين ما بينهما في أغراض النفس وأخلاقها مع قرب ما بينهما في أصولها وأعرافها؟ (مسألة ١١١).

- لم إذا كان أبو الإنسان مذكوراً... بالدين والورع، وجب أن يكون ولده، وولد ولده يسحبون الذيل، ويختالون في العطايف، ويوزرون الناس، ويرون من أنفسهم أنهم قد خولوا الملك، ويمتدقون أن خدمتك لهم فريضة، وتجتلك بهم متعلقة؟ ما هذه الفتنة والأفة؟ وما أصلها؟... (مسألة ٨١).

- ما حد الظلم؟... سمعت فلانا في وزارته يقول: وأنا أتلفذ بالظلم، فما هو هذا؟ (مسألة ٢٩).

- لم صار الحظر يثقل على الإنسان؟ (مسألة ١٤٣).

- ما الذي سوغ للفقهائ أن يقول بعضهم في فرج واحد «هو حرام» ويقول الآخر فيه بعينه «هو حلال»؟ وكذلك المال والنفس. كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة... (مسألة ١٥٣).

- حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي الشجا في الحلق، والقتدى في العين، والغصّة في الصدر، والوقر على الظهر، والبل في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وإتلى

الحديث، وأخذ في غيره على كراهة ظهرت عليه<sup>(٥٩)</sup>.

وأبوحيان يرجو الحظوة ولا يريد أن يفارق بلاط ابن عباد الباذخ، فيصعد إلى الثوربة في جوابه حين يسأله ابن عباد سؤالاً نحرياً:

– أبوحيان ينصرف أو لا ينصرف؟

– إن قبله مولانا لا ينصرف .

يتجهم صاحب، ثم يتطرق إلى حديث النحو فينوه بالكلمات التي على وزن «فعل» وجميعها النادر على «أفعال»، ويتجلى بذكر الأمثلة الثلاثة المعروفة، فيرد أبوحيان بأنه يحفظ ثلاثين كلمة من هذا النمط، ويستطرد للتدليل على خطأ آخر للنحاة، فيقاطعه الوزير:

– لا نهب أذاننا لكلامك، ولم يف ما أتيت به بهجرتك في مجلسنا، وتبسطك في حضرتنا.

ويتماذى صاحب في عثقه:

«طلع ابن عباد على يوما في داره وأنا قاعد في كسر لوان أكتب شيئا قد كان كادني [كلفتي] به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالوراقون أخس من أن يقوموا لناه»<sup>(٦٠)</sup>.

ولكن «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» يأبى أن يحط الوزير من قدره «إلى مجرد ورق، ويلقى على رسائل ابن عباد نظرة الباقد المنحوس فلا يستقي من كثيرها إلا القليل:

«قدم لي «نجاح» الخادم – وكان ينظر في خزنة كتب صاحب – ثلاثين مجلدة من رسائله، وقال: يقول لك مولانا انسخ هذا فإنه قد طلب منه بخراسان، فقلت بعد ارتباء [إيمان]: هذا طويل، ولكن لو أذن لي لخرجت منه فقيرا كالغفر، وشذورا كالدر... فرفع ذلك إليه – وأنا لا أعلم – فقال صاحب: طعن في رسالتي وعابها، ورغب عن نسخها، وأزري بها، والله

موهوبا، يشهد أبوحيان أنه «لو عاش كان أبلغ من أبيه كما كان أنشعر منه»<sup>(٥٧)</sup>. ولكن «نزق الحداثة، وسكر الشباب، وجرة القدرة» دفعته إلى «إظهار الزينة الكثيرة، فحلب ذلك عليه ضروب الحسد من السلطين وأصحاب السيوف والأقلام»<sup>(٥٨)</sup>. وشقى أبوحيان من تهوور و«مجانته في الكلام»، ورآه صاحب لهو وصيد وحقد، «مشى فعشر... وحن أن كفايته تحفظه ونسبه يكفئه». وتلك سخرية من لقبه «ذي الكفايتين» – أي كفاية السيف والقلم – تؤكد ثورته أبي حيان على كذب الأبهة الرسمية وضياح الجدارة. وعاد الامتياز والنبوغ على أبي حيان بنقمة ابن العميد، فهكنا بهتتم وصفه:

«وكان أحسد الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان، أو فليج في المناظرة... ولقد لقي الناس منه الدواهي كهذه الأخلاق المبيهة. وقد ذكرت ذلك في الرسالة».

والرسالة التي يشير إليها هي (مثالب الوزيرين) أو (أخلاق الوزيرين)، كما يسميها ياقوت – الذي أتخذ من الضياع بعض صفحاتها. أما الوزير الثاني الذي اضطر أبوحيان إلى التتديد بسيرته معه، فهو صاحب ابن عباد، الكاتب المرموق، الذي استوزره مؤيد الدولة وحكمه في أمواله، ولقبه بالصاحب لأنه كان يصحبه ويتأدبه. وقد حل ابن عباد محل خصمه ابن العميد بعد نكبته وقتله. وكان مولعا بالقراءة واقتناء الكتب، ويقال إن فهرس مكتبته في الرى ملأ عشرة مجلدات. وما أكثر من قصده ومدحه من الأدباء والشعراء! وكان في بلاطه يقول لهم: «نحن بالنهار سلطان وبالليل إخوان». غير أن ألمية أبي حيان وسرعة بديهته ونظرفه أغضبت عليه هذا الوزير المستعلى الذي كان يأخذ هيمنته وكبريائه مأخذ الجد. يروى ياقوت عن أبي حيان:

«قال لي ابن عباد يوما: يا أباحيان، من كناك بأبي حيان؟ قلت: أجل الناس في زمانه، وأكرمهم في وقته. قال: ومن هو؟ وبلك. قلت: أنت. قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت: يا أباحيان من كناك أباحيان. فأضرب عن هذا

به وأحفظنى عليه، وجعلنى من جميع غاشيته  
[رؤاه] فردا، أخذت أملى فى ذلك بصدق  
القول عنه، وسوء الشاء عليه. والبدأئ أظلم،  
وللأمر أسباب، والأسباب أسرار...» (٦٦).

ويغيب السر عن أحمد أمين نفسه عندما يكتب عن أبى  
حيان إنه «يريد أن يستعلى على المسئول وأن يفهمه أن هذا  
حق لا إحسان ففر من استجدهم منه» (٦٧). فما سر علاقة  
الاستعلاء بالاستثناء؟ وما السيادة، وما مشروعاتها، إذا كان  
المستجدي أنقى قلبا وأكبر فضلا من «بحسن» إليه؟ وما  
معنى الإحسان، وما قياسه، إذا لم يكن - على المدى الطويل -  
هو إحسان الأديب المعطاء إلى أجيال الناس من بعده، بما  
يسدى لهم إبداعه وطموحه من خير وتحرر وحيوية؟ لقد ندد  
أبوحيان بالشفافة الاجتماعية، وضبعة الأديب الصادق،  
وتحكم الشافهين فى الحكماء. إن رسالته فى (مشالب  
الوزيرين) تعبير عن رفضه لاحتلال الموازين، وإنقاذ السلطة  
للقيم الإنسانية بتغلب الانتهازية والنفاق. واحتجاجة يبنى  
بوعي «المثقف» فى العصر الحديث، ومبادئه فى سبيل التعبير  
عن رأيه واستقلاله (٦٨). ومن مكاننا نعرف كيف انخرط فى  
معارك التنوير قادة الفكر من جيل إلى جيل، على صعيد  
الإنسانية قاطبة، وكيف سيكافح عدنا حتى اليوم «أبناء رفاة  
الطهطاوى» (٦٩). لقد استخدم أبوحيان - فى كتابات أثارت  
السخط عليه - أسلحة التهكم والبالغة كما سيفعل فولتير،  
ونفتن فى أساليب الخطاب والمحاورة كما سيفعل روسو  
وديدرو. إنه يتطلع إلى «الديمقراطية» التى يلوح بها ويكذبها،  
فى آن، الوزير ابن عباد بقوله لجلسائه الأدباء: «نحن بالنهار  
سلطان وبالليل إخوان».

تضخم عند المثقف «أبى» شعوره بالظلم، لاسيما وقد  
تأصلت فيه بممارسة الواقعة قوة النقد والتحقيق، وعادة  
مسائلة النص عن الخطأ والصواب. كانت حرقته «قراءة  
الكتب الكبار ذوات الورق الكثير، مع العناية المتصل فى  
الدرس والتصحيح، والتصّب فى المسألة والجواب، والتقرير عن  
الحق والصواب» (٧٠)، فتجرع التقبض الذى تتمثله فى قول  
الجاحظ الساخر:

لينكرن منى ما عرف، وليعمرفن حظه إذا  
انصرف.

فسدت علاقة أبى حيان بابن عباد المتعجرف، كما  
فسدت بابن العميد الطائش، لأنه ظل وفيبا لنفسه ورأيه  
ولبداعه، يعرف قدر الفكر والصنعة، ويحاسب المسئولين  
حساب المثقف المسئول. عابوا عليه التبعسط والجرأة فى  
مجلس الوزير، والحق أنه هو الذى يهيب على الوزير سطحيته  
وغروره ونفاقه:

«إن الرجل كثير المحفوظ... تنف من كل أدب  
خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافا... وهو  
شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى  
أجزائها كالمهندسة والطب والتنجيم والموسيقى  
والمنطق والمعدد، وليس عنده بالجزء الإلهى  
خبر... وهو حسن القيام بالمروض والقوافى،  
ويقول الشعر وليس بذلك... ولا يرجع إلى الرقة  
والرأفة والرحمة. والناس كلهم محجّمون عنه  
لجرأته وسلطته واقتداره... وحسده وقف على  
أهل الفضل، وحسده سار إلى أهل الكفاية.. وقد  
قتل خلفا وأهلك ناسا، تetta وتجبرا... وهو مع  
هذا يخدعه الصبى، ويخبله الغبى... وذلك بأن  
يقال: مولانا يتقدم بأن أعار شيئا من كلامه،  
ورسائل منشوره ومنظومه... لكننا رسائل مولانا  
سور قرآن!... فليكن عند ذلك ويذوب... ثم  
يعمل فى أوقات كالعميد والفصل شعرا، ويدفعه  
إلى أبى عيسى بن المنجم ويقول: قد نحلكت هذه  
القسيمة، امدحنى بها فى جملة  
الشعراء...» (٧١).

خرج أبوحيان من تلك المهزلة الشنيعة، ولكنه باء  
بالحرمان والقهر، وعاد من إهوان الوزير إلى برائى الحاجة  
والفقر. فلم يستطع أن يكتم استنكاره:

«رجعت بغير زاد ولا راحة، ولم يعطنى فى مدة  
ثلاث سنين درهما واحدا، ولا ما قيمته درهم  
واحد. ولما نال منى هذا الحرمان الذى قصصنى

باسمة، مواتية، من أخصب مراحل إبداعه. فقد كتب لابن سعدان رسالة (الصداقة والصدق)، ورسالة (مثالب الوزيرين)، وكتاب (الإمتاع والمؤانسة) - وفي ثلاثتها بحث عن الثقة الضائعة، وشعور بالأطمئنان لمن يراعه، ونعمة الألفة.

مسامرتهم هي مادة (الإمتاع والمؤانسة). ومنذ الليلة الأولى زالت بينهما الكلفة، بل اتفقا على إسقاطها، كما نقرأ في هذا الحوار الاستهلالي:

«أبوحيان - كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يرد مني، فيأني إن منعتك، وإن نكلت قل إقصاحي...»

ابن سعدان - قل، عافاك الله، ما بدا لك، فأنت مجاب إليه مادمت ضامناً لبلوغ لإرادتنا منك، وإصابة غرضنا بك.

أبوحيان - يؤذن لي في كفاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكتاتبة ومضايقة الصريح، وأركب جدد القول من غير نقيّة ولا تخاشي...

ابن سعدان - لك ذلك! (٧٠).

هذه المساواة - بين أنا وأنت - كانت ضالة أبي حيان، وسبق أن طرح سؤاله عنها في (الهوامل): «لم إذا اشتد الأنس واستحكم، والتحمّت الزلفة... سمح الشاء؟» فأجده مسكوبه بجواب واضح: «المودة والمحبة نتيجة الإنصاف وثمرة العدل» (٧١).

وأبوحيان يلزمه مصطلح «الأنس» أو «المؤانسة»، الذي يحيلنا إلى الإنسان والإنسانية، وزواج عتوانه بين «الإمتاع» و«المؤانسة». وتتطوى صيغة كل من الكلمتين على وجود قريبين، يبدأ أحدهما بإدخال اللذة (إمتاع)، ثم تحدث المشاطرة بالمؤانسة أي تبادل الأنس فيما بينهما. ولابد أن تصفو اللذة شعوراً شخصياً ذاتياً حقيقياً - خالياً من ظل أي سلطة تضايقه - قبل أن تصبح هذه اللذة مؤانسة، أي لذة مشتركة تصح عند الطرفين، وقد شعر كل منهما بمكانه وتوازنه فتفتح لاستقبالها. ويظهر هذا التدرج العاطفي في عبارة أبي حيان:

«إن سنخ الكتابة بنى على أنه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم... وليس للكتاب تقاضى فائته إذا أبطأ، ولا التحول عن صاحبه إذا التوى، فأحكامه أحكام للأرقاء، ومحلّه من الخدمة محلّ الأغنياء» (٦٧).

هذا سالم يقبله أبوحيان الذي يدرك تفوقه بشرف صناعته، ويتسامى بالبيان إلى المطالبة باللفظ الحر والمعنى الحر: «ومن فاته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر» (٦٨).

### المساواة: فاتحة الإمتاع والمؤانسة

وفرغ أبوحيان إلى صديق عرقه قديماً بالأهواز ثم اجتمع به في بغداد، هو أبو الوفاء المهندس، قواسم. وعلى لسانه وضع أبوحيان قصة ذلك الطور من سيرته الذاتية:

«إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد في آخر سنة سبعين [وثلاثمائة] بعد فوات مأمولك من ذى الكفائتين... عباساً على ابن عباد مغيظاً منه، مقروح الكبد، لما نالك به من الحرمان المر، والصد القبيح، واللقاء الكريه، والجفاء الفاحش، والخذع المؤلم، والمعاملة السيئة، والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحس الأجرة على النسخ والوراقة، ونتجهم المتوالى عند كل لحظة ولغظة» (٦٩).

وسمى أبو الوفاء ليوصله إلى رجل من أعيان بغداد، يرعى الأدب والأدباء، ويحفل مجلسه بنخبة منهم، هو ابن سعدان، الذي سيستورّه بعد سنتين صمصام الدولة. وما أن سمع ابن سعدان بإشار التوحيدى لكاتب الجاحظ، وعنايته بتصحيح (كتاب الحيوان)، حتى استكتبه نسخة من ذلك النص الكبير. وتبادلا التقدير والود. واصطفاه ابن سعدان - وكان واسع الاطلاع - ليشاطره أعظم ما يقرأ ويحصل من مسائل الفلسفة واللغة والأخلاق وشتى فروع العلم، وليستقى منه أخبار شيوخ الحكمة والأدب في مختلف الأوساط. ونما في سمرهما التعاطف، والرفق المتبادل بالفضل. أشرفت الدنيا في نظر أبي حيان بعد عبوس، وانفتحت في حياته فترة

## الحديث والحادثة:

## قراءة في «الليلة الأولى»:

لا يدهشنا، إذن، أن يشير أبوحيان إلى كمال الحداثة. في بداية مشروعه الإبداعي - كتاب (الإمتاع والمؤانسة). قاليلة الأولى تطلعتنا بصفحات خطيرة قد يشهد ظاهرها أنه كتبها كتابة عفوية، في سياق مسامرة، مع أنها المدخل الحقيقي لفرضه من العمل الأدبي الذي يقدمه، حيث يرتبط مفهوم الإبداع بمفهوم الحداثة أوتق ارتباطاً. ويكلف أبوحيان إلى موضوع «الحداثة» من ثغرة كلمة «المحادثة» في العبارة الاستهلالية التي يحمي بها الوزير فور دخوله عليه:

« - ناقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والثأنيس، ولأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان، لا أحصيها لك في هذا الوقت، لكنني أنشرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسمح ويعرض، فأجبن على ذلك كله باسترسال».

ومعروف أن هذا الكتاب الضخم بأجزائه الثلاثة قد دون فيه أبوحيان كل ما دار بينه وبين الوزير من أحداث، نزولا على رغبة صديقه أبي الوفاء المهندس الذي حرص على استيفاء توسطه بينهما بأن يكون «كالشاهد معهما أو الرقيب».

وفي سياق عرضه للاماع المرن المباشر لما دار في الليلة الأولى من سمره مع ابن سعدان، يث أبوحيان - للتعريف بمقومات عمله الفني - طاقة جديدة في مصطلحات ضيق الفقهاء حقلها المعجمي فيما سبق أن وضعوا من قواعد تقيد العلوم العقلية ولا سيما علم «الحديث»<sup>(٧٦)</sup>. فالحديث عند أبي حيان منبجس من السجية، مرجل، ذو شجون، وبأبي التجميد في القوالب، لأنه نشاط حيوي من مميزات الإنسان الناطق للتعامل - باللغة والعقل - مع مثيله الإنسان الناطق، شريكه في العيش وفي تشكيل المجتمع.

ولا يكاد أبوحيان يحصل على الإذن في مخاطبة الوزير «بالكاف والناء» حتى يستأنف الحديث فيكتب:

«يتوكد الأنس وترتفع العشمة وتستحكم الثقة ويقع الاسترسال والتشاورة»<sup>(٧٧)</sup>.

ويتجلى معنى الاسترسال في استشهاده بالقناة:

«وسأل مرة عن المنفى إذا راسله آخر لم يجب أن يكون ألد وأطيب، وأحلى وأعذب؟ فكان من الجواب:.... إذا ثنى المسموع - أعنى توحده النغم بالنغم - قوى الحس المدرك... والحس لا يعشق المواعدة والمناسبة والانفاق إلا بعد أن يجدها في المركب، كما أن العقل لا يعشق إلا بعد أن ينالها في فضاء البسط»<sup>(٧٨)</sup>.

ومن أوجه الحداثة عند أبي حيان اهتمامه بموضوع اللذة والإمتاع، الذي يلهج به المعاصرون على تشعبهم في مجالات علم النفس والبلاغة، من فرويد الذي اتخذ اللذة مبدأ من مبادئ التحليل النفسي (Le principe de plaisir)، إلى رولان بارت الذي وصلها في كتابه النص الأدبي (R.Barthes: Le plaisir du texte). ولكن أباحيان أقرب إلى الصوفية، يستمر مصطلحاتها، ويشير هنا بالمؤانسة إلى «أنس» الصوفي بالله، وهي مرتبة تتجاوز المرتبة الأولى التي يمتزج فيها الخوف بالرجاء، والمرتبة الثانية التي يلو فيها البسط والقبض، ثم يأتي الأنس في المرتبة الثالثة مقابل الهبة.

ينطلق في هذه الحقبة أبوحيان من الضنك الاقتصادي والضعف الاجتماعية إلى حياة عريضة جديدة، يتناغم معها اسم «العارض» الذي يحمله ابن سعدان (بحكم وظيفته قبل تولي الوزارة؛ إذ كان يمرض المسكر على الملك ويرتب أزواجهم)<sup>(٧٩)</sup>. إنه «وادي القلب»<sup>(٨٠)</sup>، يحتضنه الحاضر، ويتم باختلاف حاضره عن ماضيه. الآن يتحقق - في جو من اليسر المادي والوجداني - حلم الوراق المثقف بالتفرغ لما تطوره الكتب من الأخبار والأفكار، ولا استثمار نتائجها بأصالة قريحته، وبمناظرة أفضل خبراتها. والانطلاق الوجداني من ذلك الماضي الخافت إلى هذا الحاضر المنعش الشائق نقلة إلى الأمام، تطابق سير الزمن المتجدد، وطبيعة الحداثة في حركتها نحو المستقبل.

قلت: ولهذا قال خالد بن صفوان حين قيل له: أتملّ الحديث؟ قال: إنما يملّ العتيق، والحديث معشوق العسى بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء فقال: وأى محونة لهؤلاء من العقل ولا عقل لهم؟ قلت: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزيج، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق، ولغرض الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالخال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات؛ والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب المهد بالكون، وله نصيب من العطفة. ولهذا قال بعض السلف: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الثور»، كأنه أراد اصقلوها واجلوها الصدا عنها، وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا ثرت - أى صلت، أى تنفطت، ومنه الدثار الذى فوق الشعار - لم ينتفع بها؛ والتصحب كله منوط بالحادث، وأما التعميم والإجلال فهما لكل ما قدم... فإذا قيل لإنسان: حدث يا هذا! فكأنه قيل له: صل شيئا بالزمان يكون به في الحال، لا تقدم له من قبل».

تشتمل هذه الصفحة الغزيرة على برنامج الأدبي في التعامل مع الحداثة، وتستخلص منها بكل إيجاز:

١ - مرادفة القديم للملل والسقم، مما يوجب معالجة الإنسان - حساً وعقلاً - بنفحات الحداثة. ويفصل أبوحيان فيما بعد (ص ٢٧) تلك العلة وذلك العلاج بقوله:

«لأن النفس نمل، كما أن البدن يكل. وكما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا ملّت طلبت الروح».

وهكذا قال ابن الرومي أثناء مرضه الأخير:

ولقد سئمت مآربى

فكأن أطيبها خبيث

«ورجعنا إلى الحديث فإنه شهي، سيما إذا كان من خطرات العقل قد خدم بالصواب في نفمة ناعمة، وحروف متقاومة؛ ولغظ عذب، ومأخذ سهل، ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنشر والسجع؛ وتباعد من التكلف الجافى، وتقارب في التلطف الخافى، قاتل الله ذا الرمة حيث يقول:

لها بشر مثل الحرير ومنطق

رخيم الحواشي لا هراء ولا نزر

وكتبت أنشد أهام الصبا هذا بالذال، وكان ذلك من سوء تلقين المعلم؛ وبالعراق رد على وقيل: هو بالزاي».

إنه يقرر تضافر اللغة والعقل في إنشاء الحديث، ويؤكد حرية الرأي في «خطرات العقل»؛ أى في تثقله الطبيعي من فكرة إلى فكرة، ويرى سداد التعبير وجمال الكلام في الابتعاد عن التكلف. دعوة ثلاثية إلى الالتزام بالصدق مع بديهيات الإنسان. وإذا كان الأديب - فى نص آخر لأبى حيان عن «البلاغة» - «عقله أبداً مسافر، ولغظه متبع»، فإن أعدى أعدائه هو التكلف:

«والذى ينسبى له أن يسراً منه، ويتباعد عنه، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن وسم به مقت، ومن اعتاده سخط»<sup>(٧٧)</sup>.

وأما استشهاده للمفاجئ ببیت ذى الرمة، فخاينة تلك الغمزة في تعليقه عليه، بأن يصحح - وهو الناسخ الخبير - حرف الذال بحرف الزاي فى كلمة «نزر». وبهذا يطرد، من أفق الكتابة، شبح «النذر» بمعنى الشرط المسبق كما جاء فى القاموس:

«النذر ما كان وعداً على شرط، فعلى إن شفى الله مريضى كذا نذر».

ولعله يرمى كذلك من استشهاده بشزل القطامى إلى إدخال المرأة فى الحديث. يتضح هذا فى استطراده فوراً:

## إلا الحديث فـإنه

## مثل اسمه أبدا حديث

٢ - علاقة الحديث بالزمان علاقة «حالية». فالحديث يشترك مع الحدث في الجذر اللغوي، ويتم مثله في الحاضر، وبهذه الجودة الآنية يتميز عما سبق. وحركة العالم تقطع مستمر لشرائح الزمان، كما يصورها أبوحيان في مقابسته الثالثة والثلاثين، حسب رؤية جامعة يمتزج فيها العلم بالفن والهندسة بالتصوف:

«العالم متحرك حركة استدارة فلذلك يظن به السكون. وساكن لسكون قابل للفيض، فلذلك يظن به الحركة. فالتشوق حركة ولكن عقلية، والدوام على التشوق سكون ما، ولكن عقلي».

إن استقبال حركة الكون، والالتزام بها، هو مصدر الطرافة التي تجذب الناس إلى «الحادث والمحدث والحديث»، لأنه قريب العهد بالكون. وتوقفنا الحيرة بجمالها أو بمتفوماتها إذا نظرنا إليها في عناصر الكون الأربعة عندما تنشط بالحرية:

«فالحركة في النار لهب، وفي الهواء ريح، وفي الماء موج، وفي الأرض زلزلة» (مقابلة ٤٩).

وفي إطار الحركة العام، حيث يتنوع التعبير وفق طبيعة العناصر التي يتألف منها الكون، على الإنسان أن يحدث تعبيره الخاص، أي أن «يصل شيئا بالزمان يكون به في الحال». فما نسميه اليوم بالتجديد هو تعبير عن سرمان طاقة الحياة في حاضرتنا:

«ما الحياة؟ هي رباط الحركة، وحس وعقل ونماء والموت ضد ذلك» (مقابلة ٩١).

٣ - الحديث مرادف لإخصاب الحياة. فهو «معشوق الصبيان والنساء». وبلغت نظرنا هنا عودة المرأة إلى الظهور، بعد أن غناها في تغزل ذي الرمة وفي بيت آخر للقطامي. ها هي ذي تحتل صدارة المشهد، في زبها الفارسي (هزار أفسان) ومعناه «الألف خرافة»، عنوان الكتاب الشعبي الذي

كان في زمن أبي حيان نواة (ألف ليلة وليلة). إننا في حضرة شهرزاد. فهذا الكتاب يروي سيرة الملك شهریار، وكيف أراد الثأر من النساء بعد خيانه زوجته، فراح يتال كل ليلة امرأة ويقتلها من الفد، حتى جاء دور جارية نجبية، ذات عقل ودراية، هي شهرزاد، أخذت تحثه، وبرعت في استمالة إلى حديثها بأن تقطع كلامها - عند انقضاء الليل - في موضع مشوق من السرد يحمل الملك على استبقائها لاستتمام القصة. وتالت ألف ليلة عبر التشويق المتجدد، أفضت إلى شفاء الملك من داء الحقد إذ تعلق بشهرزاد، ونقلها كذلك تعلقه بها من الهلاك إلى الحياة.

يتطلع أبوحيان إلى هذا النموذج الإنشائي. وشرع فيه خصوبة الحديث - أي مزانة الوقت الحاضر، ليلة فيلة - ويسمى «تبادل الحادثة» على هذا النحو تلقيا للمقول:

«إن في المحادثة تلقيا للمقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً لهم، وتفتيحاً للأدب».

ولهذا النموذج شرفه وجديته، رغم ما يشاع عن «الألف خرافة» من أنها حكايات لتزجية الفراغ، بعيدة عن العقل والمقول. فهنا عقل متأهب متوثب (مزعم) يطلع من صلة القول «الحالية» بالزمان؛ أي من حادثة القول في كل ليلة. ويتأكد العقل مع البالي ويتنامى «فإذا برز فهو بالفعل، وإذا استمر العقل بلغ الألف». ألم يكتمل شهریار إنسانا سوا بعد أن تلقى علاجاً نفسياً طويلاً ناجماً؟ إنها جرعات التشويق إلى معالم الحياة، تناولها في طلاوة حديث استدرجه إلى حيث يسبر أغوار الشخصيات القصصية، فيكشف - وهو يتأسى بها - ما يجري في أعماقه. ألم تبلغ شهرزاد في الوقت ذاته أفق الحياة؟ لقد أدى العقل في نهاية «الخرافات الألف» إلى انتصار الحكمة. والفوز فوز مزدوج يكفل سعادة الرجل والمرأة معاً.

لقد ظن الجاحظ في رسالته عن «كتمان السر وحفظ اللسان» - وهو من الموضوعات التي كثيراً ما شغلت بال أبي حيان - إلى الأثر الإخصابي «لحلاوة الإخبار والاستخبار»، أي التشويق والتشوق في أدب السرد، فشبهه بأثر العشق في التماسل وعصارة الدنيا. ولا شك أن أبى حيان - الذي نعرف



اقتضته ثنائية الحوار أن يلود بمرونة الإطار الفني. وهذا خير إطار يحتضن مضمون الإمتاع والمؤانسة، أي التلذذ بالتبادل والمشاورة والمتابعة، كتلذذ المستمع - كما أسلفنا - «إذا نثي المسموع... فإلغى إذا راسله آخر... يكون أذ وأطيب وأحلى وأعذب»؛ لأن تمام اللذة في «توحد بالنغم» (٨٢/٢).

إن الحداثة كامنة في ذلك التقطيع الروائي للزمان، تنبثق كالطاقة الحيوية انبثاقاً جديداً مع كل ليلة جديدة يستدعيها الشوق. منذ ختام الليلة الثانية نلمس حكمة النهاية التي تنبئ ببداية: «قال وقد اكتهل الليل: هذا يحتاج إلى بدء زمان، وتقريع قلب، وإصفاء جديده» (٤١/١). ويتكرر القطع والوصل على النظام نفسه الذي تتميز به بثائية «الألف خرافة»، ففي ختام الليلة الثالثة - كما نتوقع - نقراً: «وقد تقطع الليل، ويحتاج في هذا الحديث إلى استئناف زمان، بعد استيفاء جملته» (٤٩/١) وهكذا...

لقد اندفع أبو حيان إلى كتابة «ألف ليلة» ثقافية بدافع من موهبته الروائية. ولم يكن يستطيع أن يكتم موهبته هذه حتى في مناقشاته الفلسفية، فالحكايات ترصع موضوعات أسئلته النظرية التي وجهها إلى مسكويه في (الهوامل والشوامل) ولكن مسكويه لم يشبها في النص. والحق أن المردية ليست غريبة عن الفكرة المجردة، بل هي تعبير مجسم عنها، يكسوها بلباس الواقع. فعلى المسألة ٨٣ مثلاً من (الهوامل): «ما التطير والقال؟» تعقيب ينبئ عن قصة محذوفة: «ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل في قصة الزعفراني». وقد حان أن نعيد إلى أبي حيان بعض أوصاله المبتورة أو أن ننصروها.

وفضلاً عن النصوص، هناك التعامل مع النصوص. فلأسف لم يحظ التعبير الفني عند معظم دارسى أبي حيان بحقه عليهم من التحليل والتفهم والتقييم، فاتهم دور أبي حيان الطليعي في نشأة جنس أدبي قيل إنه مفقود عند العرب، هو الرواية بمعناها الحديث؛ ذلك أنهم نظروا في مؤلفاته من حيث مضمونها قبل كل شيء، فاعتصموا بالإمتاع والمؤانسة اهتمامهم بالوثيقة التاريخية. غير أن هذا الكتاب

شففه بالجاحظ - قد استوعب هذه الملاحظة النفاذة إلى طبيعة استمرار الحياة في الزمان:

«ولولا حلاوة الإخبار والاستخبار عند الناس لما انتقلت الأخبار وحلت هذا الجمل. ولكن الله عز وجل حببها إليهم لهذا السبب، كما جعل عشق النساء داعية للجماع، ولذة الجماع سبيلاً للنسل، والرقعة على الولد عوناً على التربية والحضنة - وبهما كان الشؤء والنماء - وحب الطعام والشراب سبباً للغذاء، والغذاء سبباً للبقاء وعمارة الدنيا» (٧٨).

### الإبداع بالإمتاع: أبو حيان وشهر زاد

ويحمد أبو حيان إلى «تفقيح الأدب» - العربي - بآقتباس ذلك النموذج الأجنى، ويسميه باسمه الفارسي، وإن تكن تلك المجموعة القصصية المحببة التي يحبها عامة الناس موضوع ازدياء خاصتهم. فعلى نسق «الألف خرافة» يرتب أبو حيان فصول (الإمتاع والمؤانسة)، كتابه الراخر بمسامراته مع الوزير ابن سمدان. كل فصل - يحمل رقم ليلة، وتتوالى الليالي حتى تبلغ الأربعين - وهو عدد يشير إلى اكتمال التجربة. وليس أنسب من شكل الليالي لاحتواء جدلية المسامرات بموضوعاتها المتنوعة المتشعبة، في إبداع يرمى إلى شمول الثقافة. نحو كل أفق ينطلق المتحدث، بالاستطراد، بمفاجآت المناظرة والاستدراك، بصراحة القول وحرية الرأي، وجليسة الوزير ينفيد ويستفيد، ويضيف ويستزيد: «قل واتسع مجاهراً بما عندك، منقفاً بما معك» (١٤٣/١).

وأبو حيان على أشد الوعي بشفور مسلكه عن «صورة التصنيف على العادة الجارية لأهله»، ويرر ما ذهب إليه:

«وعزى في هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجري على عواهنه بحسب السائح والداعي (٢٢٦/١) ونفتت فيه كل ما كان في نفسى من جد وهزل... وطلب منى» (١٨٦/٢).

لهذا الرجل وجود واقعي في التاريخ. ولكن المؤكد أنه ينتمي بصفاته (صفوان) وخلوده (علاقة بالزمان) إلى إشكال الحداثة التي يدور حولها النص. والاستهلال بذكر اسمه لإنان بالصدق في عرضها (الصفاء) ولعله من «إخوان الصفاء» وإيماء إلى وجوب البحث عن منبع الحياة الذي لا ينضب أبدا (الخلود) وهو الحداثة الثرة التي يستشعرها أبو حيان انبجاسا يزامن الوقت من حال حاضر إلى حال حاضر، وصورة ذلك الليلة بعد الليلة.

وحيث ينسب إلى «بعض السلف» عبارة: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدنور»، يجاري أبو حيان عادة الاحتجاج بالإنسان التي استقرت في المصنفات والمؤلفات، ولكنه يكتفي بالإنسان شكلا وبفرغه من مضمونه التوثيقي (بتنكير «بعض»)، ولا يعنيه إلا المقابلة البلاغية بين عتاقة «السلف» وحداثة الحديث - لإبراز غرضه (٧٩).

ومهما يكن من تطور المنهج المعرفي عند العرب، بعد انتشار الورق والكتب والكتابة، والخروج من قواعد الذاكرة الثقيلة إلى مجالات الأبحاث والتجارب العقلية، كما نلمس ذلك في خبرة أبي حيان التوحيدي، فإن هذا الورق الأدبي كان كتابا قصصيا مؤسسا. كان يحسن - كشهرزاد - نسج القصص القصيرة ليدرجها بالاستطراد في محل من الحديث يستدعي الترويح أو يستوجب العبرة. وحسبنا أن نمثل على إبداعه السردى بقصة قصيرة واحدة، نقلنا إلى جو «ألف ليلة وليلة»:

«وعشق رجل جارية رومية كانت لقوم ذوى يسار، فكتب إليها يوما: جعلت فداك، عندي اليوم أصحابي، وقد اشتهيت سكباجة بقربة فأحب أن توجهي إلينا بما يعننا ويكفيها منها، ودمتجة من نبيذ لتغذي ونشرب على ذكرك، فلما وصلت الرقعة وجهت إليه بما طلب، ثم كتب إليها يوما آخر: فلتك نفسي، إخواني مجتمعون عندي، وقد اشتهيت قلية جزورية فوجهي بها إلى وما يكفيها من النبيذ والنقل، ليعرفوا منزلي عندك، فوجهت إليه بكل ما

- رغم احتشاده بالوقائع والأقوال المنسوبة إلى شعراء ووزراء ونحويين وفتهاء وفلاسفة - ليس كتابا تقليديا. وإنما التقليد هو منهج إتيان الذين قرأوه ولم يقرأوا فيه «الحداثة». طغت عليهم عوائد العلوم الثقيلة. إن أسماء الأعلام الواردة في السياق حقائق تاريخية لديهم. وذلك امتداد لعلم «الرجال» الذي نشأ لتدعيم علم «الحديث». وأبو حيان أديب مشغوف بالبيان والتعميق، دأب علي فحص المصطلحات وصياغات القول، وتعمق علل أرفع الفسوق بين اللفظ والمعنى والمقصود، ووجد ما قد تفضى إليه من مضائق أو منزلقات، وهكذا ميز بحدسه وبحسه بين حرقية الملفوظ واستخدام الملفوظ استخداما أدبيا يؤثر في الإنسان تأثيرا بلاغيا. وبإبراه الحصيف ضد خضوع العقول لحرقية اللفظ - ويؤيده أستاذة أبو سليمان - بجاهر أبو حيان في ختام الليلة السادسة والثلاثين من ليالي «الإمتاع والمؤانسة»:

«كل من غلب عليه حفظ اللفظ وتصريفه وأمثلته وأشكاله بعد من معاني اللفظ. والمعاني صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان. ومن بعد من المعاني قل نصيبه من العقل، ومن قل نصيبه من العقل كثر نصيبه من الحمق» (١٢٧/٣).

ولوح لنا في معاملة أبي حيان للألفاظ - ومنها أسماء الأعلام وأشكال الإنسان - تصرف اللغوي اللبيب الذي يعرف كيف يتجاوز الحرفية، ويوظف اللفظ أو التركيب وظيفة سياقية على المستوى السردى للنص. فمن بعض أعلام عصره يتخذ بوضوح موقف المصور في سرده، كشخصيات يضعها داخل إطار قصصي، تضطرب بين أوضاعه، حتى تصل الأمور المروية إلى غايتها، أي إلى معناها. ومن أدل سمات الشخصية القصصية على دورها المسند إليها، مفهوم الاسم الذي تحمله، فهو يحيل إلى وظيفة - لاسمها ونظام اللفظة العربية يقتضي اشتقاق جميع أنواع الأسماء من جذر ثلاثي ذي مدلول معجمي.

من يكون «خالد بن صفوان»؟ أبو حيان ينسب إليه - كما قرأنا في الليلة الأولى - سؤال «أتمل الحديث؟» الذي يستتبع جوابا مباشرا: «إنما يمل العتيق». ربما كان

القارئ من جزء إلى جزء، وخصوصاً في البداية والنهاية. ولا يجب أن تلهينا عن هذا المنظور الفني كثرة الإحالات إلى أعلام من أهل العصر، وحوار يدور بين الأديب وجلسه الوزير، أو رسائل تبادلها المؤلف مع صديق له، أو وصفه لمن التقى بهم من الناس في يومه أو أمسه. فكتاب (الإمتاع والمؤانسة) مكتوب كله بقلم أبي حيان وألفاظه، ولا يختلف أسلوبه إذا انتقل من نوع أدبي كالرسائل إلى نوع أدبي كالمحاور الشفوي. وقد ألفه وقسمه إلى أربعين «ليلة» في فترة لاحقة ليست هي التي يسجلها، أي على بعد من الأعلام الذين يستحضرم بذاكرته وخياله ويعبرهم نواياهم ولسانه. وأغلب الظن أنه عمد إلى تسمية أولئك الأعلام والإحالة إليهم بصيغة «قال» المأثورة، لكي يظهر بمظهر من لا يلقى كلامه احتياطاً وإنما يدعمه بالإسناد ويعزه بشهادة الثقات، كما جرت العادة في تقيد العلم - أي الحديث - نقلاً عن السلف.

فهو يستعين بشكالية الإسناد في نسج روايته ليجيز ما يشه من الآراء. اليوم نطلق في معجم الإبداع كلمة «الرواية» على الجنس الأدبي القصصي، ونسبنا أن الرواية كانت في المعجم القديم «مصدر رويت الخبر أي أسندته إلى غيرك»، والحريري نفسه - أعظم مؤسسي فن الرواية العربية - حين ينشر مقاماته بعد قرن من وفاة أبي حيان، يدعو الله في الدياجة أن يعصمه من «الغواية في الرواية». يظهر هنا فضل أبي حيان رائداً للرواية الحديثة، فقد تحدى لتلبية نداء الحداثة في نفسه وصمة «الخرافة» التي كانت التعريف السائد لكل إنشاء قصصي، وكتب في ذلك عبارته الصريحة - وهي وثيقة المؤرخ الأدب:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالمال، ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤزل إلى تحصيل، مثل «هزار أفسان» وكل ما دخل في جسده من ضروب الخرافات».

### الروائي في قصة حياته من فصاحة المكدي، إلى الغربة

ذلك أنه لم يفصل بين فورة الإبداع وحاجة الإنسان إلى الحديث المعبر عن الحدث. حياته وأما نسجها من الأحداث.

سأل: ثم كتب إليها يوماً آخر: جعلت فداك، قد اشتبهت أنا وأصحابي رعوها سماعاً، فأحب أن توجهي إلينا بما يكفينا، ومن التبيذ بما يروينا؛ فكتبت الجارية عند ذلك: إني رأيت الحب يكون في القلب، وحبك هذا ما تجاوز للمعدة. وكتبت أسفل الرقعة:

عذيري من حبيب جا

عنا في زمن الشـ

وكان الحب في القلب

فصار الحب في المعدة (٨٠).

ما أشبه قصة هذه الجارية الرومية الراقية، البارعة في فنون الطهي والمائدة، التي تكتب الرقاع وتقرض الشعر وتسمو بمأطفة الحب على شهرة الطعام، فتلقن الرجل العربي درسا حضارياً، بحكاية «الجارية تودد» في (ألف ليلة وليلة). فقد جاء في وصف «تودد» أنها «ذات فنون وآداب، وفضل مستطاب»، وبلغ من معرفتها أنها ناظرت كبار علماء الفقه واللغة والطب والفلك والموسيقى والشطرنج فيزنتهم جميعاً حتى أقر هارون الرشيد في النهاية بأنها جارية لا تقدر بمال<sup>(٨١)</sup>. وإذا كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) قد تأثر بالنموذج السردى لـ (ألف ليلة)، فلا ندرى إلى أي مدى تأثرت (ألف ليلة) بالمضمون الثقافي لهذا الكتاب.

ولم يكن بد لأبي حيان وهو يضع خطة كتابه على نمط «الألف خرافة» من شغوص تضطلع بالأدوار الإبداعية التي يقتضيها السرد<sup>(٨٢)</sup>. وبصرف النظر عن وجود الوزير الكريم النجيب ابن سعدان والصديق الحميم أبي الوفاء المهندس في واقع أبي حيان التاريخي، فلكي يعتمد النص على المقومات الضرورية لتكوين هيكل الرواية اختص أباً الوفاء - عند توزيع أدوار «الفاعلين بالأمر» (des actants) - بدور المناصر للبطل، وابن سعدان بدور المرسل المتصرف في مقصود البطل، وأباحت نفسه بدور الفاعل الذي يسعى إلى نوال مكافأة الوزير على حسن مسامحته.

إننا بإزاء رواية بناها المؤلف على قواعده فن السرد الأساسية، ولونها بالوان التشويق أو التهويل الدرامية لشد انتباه

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذائبة،  
والقميص المرقع؟..

إلى متى التألم بالخيز والزيتون؟ قد والله بهج  
الخلق، وتغير الخلق؛ الله الله في أمري؛ أجبرني  
فإني مكسور، اسقني فيأتي صد، أغشى فيأتي  
ملهوف، شهري فيأتي غفل، حلني فيأتي  
عاطل.

قد أدلني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني  
الوقوف على باب باب، ونكرني العارف بي،  
وتباعد عني القريب مني» (٢٢٧/٣).

أليس هذا هو صوت المكدي الذي نعرفه في المقامات،  
ويسميه الهمداني باسم أبي الفتح الإسكندراني، والحريري  
باسم أبي زيد السروجي، ثلاثهم أدب متوقد الذكاء، فصيح  
اللسان، فقير منبذ مقهور، ملحف في الطلب، لاثر على جور  
الدهر وتكرر الناس. إننا لا نستطيع أن نفرق بين نصوص  
كثيرة من أعمال أبي حيان وبين درر المقامات. المواقف،  
نفسها والموضوعات والتعبيرات اللغوية في الشكوى من  
البؤس، ومن الجوع، ومن نكد الأيام، وضيق المروءة، وفساد  
المجتمع. لن هذه الكلمات: «بارت الضائع، وغارت البدائع،  
وكسد سوق العلم وخمد ذكر الكرم، وصار الناس عبيد  
الدرهم بعد الدرهم» (٨٣٦). إنها لأبي حيان لا للهمداني  
أو الحريري. والمقارنة ميسورة وغزيرة بين حقيقة أبي حيان  
وكتابات الوثيقة وبين مضمون المقامات وشكلها الإبداعي،  
ونرجو أن يستوفي تلك المقارنة باحث مطلع، إذ يضيئ مجالنا  
هنا عن الإلمام بجوانبها.

أهم ما في الأمر أن أبا حيان كان ينتمي إلى جماعة  
المكدين المعروفة ببني ساسان - بل كان «عمدة لبني ساسان»  
حسب شهادة ياقوت (٨٤٤) - وتلك كانت طائفة من  
الحرقاش الأدياء، تعيش على هامش المجتمع، وتفتخر رغم  
ترديها وإسفافها بنسب عظيم، فمؤسسها ساسان - وهو  
شخصية أسطورية - كان ولي عهد ملك الفرس ولكن أباه  
نحاه عن العرش وأقر عليه ولدا غير شرعي (٨٤٥). وفي هذا  
التخيل تكمن فكرة انشقاق الهامشيين - وهم الأكرمون -

وأعماله في جعلها تروى «أحواله». الأنا عنده مادة كتاباته  
في تسلسلها الزمني. وتلك نزعة «الرومانطيقية» الذاتية التي  
تأكدت في الأدب العالمي الحديث.

عاش أبو حيان قصة مليئة بالمغامرات - لا مغامرات المعرفة  
فحسب، واختراق العلوم والكتب ليبلغ ما يستريح إليه عقلا  
ونفسا - بل مغامرات التشرد في الواقع طلبا للوقت، بالسفر  
بين مدن العراق وفارس، وبالتقلب في طبقات المجتمع من  
أدناها إلى أعلاها. أديب يطارده الفقر، ويجالس الوزراء أحيانا،  
ويطلق لسانه في كل مناسبة، يستجدي ويشكر، ويمدح  
ويهجو، ويتأمل ويشكو ويتصوف. عن كتابه «الإمتاع  
والمؤانسة» وحده قيل: «بدأ أبو حيان كتابه صوفيا وتوسطه  
محدثا وختمه ملحفا». ونحن نقرأ خاتمته المسأوية، كما في  
القصص التي تنتهي بفقدان «القاصد لمقصوده». إن الموقف  
الأخير موقف مؤثر. فأبو حيان يستجير بصديقه أبي الوفاء من  
جفاء الوزير، يمد أن كتب للوزير رسالتين، نقبس خلالهما  
أعماق حسرته. هو ذا يذكر ابن سحلان بأنه كان غاية أمله:

«قد شاهدت ناسا في السفر والحضر، صفارا  
وكبارا وأوساطا، فما شاهدت من يمين بالجد  
ويتحلى بالجوهر، ويرتدي بالعبو، ويتأزر بالحلم،  
ويعطى بالجزاف، ويفرح بالأضياف، ويصل  
الإسماف بالإسماف، والإنحاف بالإنحاف،  
غيرك... والله ما يمر بي ناس من إنعامك فأقويه  
بالرجاء، ولا يمتريني وهم في الخيبة لديك  
فأثقلها بالأمل... وأخر ما أقول، أيتها الوزير: مر  
بالصدقات، فإنها مجلبة السلامة والكرامات»  
(٢٢٣/٣ - ٢٢٤).

والوزير لا يجيب. وينتقل المنظر - ولعلها براعة التقطيع  
الروائي - إلى الصديق، الغائب أيضا، فلا نسمع إلا أبا حيان  
يخاطبه في رسالة ملهوفة أصبحت من أشهر نصوصه:

«خلصني أيتها الرجل من التكفف، أنقذني من  
لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني  
بالإحسان، اعبتدني بالشكر، استعمل لسانني  
بنون المدح، اكفى مؤونة الغناء والعشاء.

ولعل أباحيان استوحى نهاية كتابه المأساوية من شعوره بالذس التي كانت تخاك حول الوزير ابن سعدان - محط أمه - فقد بات هذا الرجل غريسة القلق والتخوف والهم. نقرأ هذا في شكوى أبي حيان الأخيرة لأبي الوفاء:

«إن الأراجيف اتصلت، والأرض اقشعرت،  
والنفوس استوحشت، وتشبه كل نعلب بأسد،  
وقتل كل إنسان لعدوه حبسلا من مسد»  
(٢٢٧/٣).

ويصدق حدسه بمصرع ابن سعدان سنة ٣٧٥هـ، بعد أن دبر عبدالعزيز بن يوسف مؤامرة لعزله، بل اغتياله ليحل محله وزيرا لصمصام الدولة. ولا يعني من هذه المفاجعة هنا سوى أثرها الحاسم في مصير أبي حيان. فقد نكل ابن يوسف بأعوان ابن سعدان، وأراد الفتك شخصيا بأبي حيان، لأنه كتب عنه في الليلة الثامنة والثلاثين - قبيل النهاية لإرهاصها بها:

«كان أحسن خلق الله، وأثنى الناس، وأقصد الناس، لا ينظر ولا مخبر. وكانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس، ونشأ مع أشكاله. وكان في مكتب الرضى على أحوال فاحشة، و ورق زمانا. ثم إن الزمان نوه به، ونبه عليه، ومثل هذا يكون، والأيام ظهور وبطون. وكما يسقط الفاضل إذا عانده الجدد، كذلك يرتفع الساقط إذا ساعده الجدد» (١٥٠/٣).

ويضاعف من نقمة ابن يوسف أنه كان من أذنان ابن عباد الذي تفنن أبوحيان في فضح مثاليه. لذا اختفى أبوحيان، وهرب إلى شيراز، موئل الصوفية، وعاش بين جموعهم، ويقال إنه مات هناك، بعد أن كتب تأملاته وتجاربه الباطنية في صفحات ناصعة، أروعها (الإشارات الإلهية والأفاس الروحانية).

ونعرف، فيما سبق من كتابات أبي حيان وسيرته، ميله القديم المقيم إلى الخلوة والتفرغ لاجتلاء معدنه، وأولوية الشوق عنه إلى المعرفة الحية، وإنكاره النفاق والمظاهر الكاذبة التي روجت المكر، وضمت القيم، وزيفت تعامل الناس. في

على المجتمع الرسمي الذي يشككون في شرعيته. وشعل لقب بنى ساسان أفقر طبقات العصر العباسي، فكان منهم الصعاليك والمعتلون ومحترفو التسول والمعتزلون الزهاد من الصوفية. ونعرف من أوصاف أبي حيان أنه كان يتزيا بزي الصوفية الخشن، «لا هيئة له في لقاء الكبراء»، كما يقول عن نفسه ويعاتبها على لسان أبي الوفاء:

«وكانني بك وقد أصبحت حيران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفا، وتزدرد ريقك لهفا، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لذلك، والأخذ بالوثيقة في أمرك. أتظن بفرارتك وغمارتك، وذهابك في فسولتك (خسلك) التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغبراء والمحدثين الأندباء الأرياء، أنك تقدر على مثل هذه الحال؟» (٨٦).

والحق أن مسامرة الوزير لم تصرف أباحيان عن التعاطف مع الخدم والعبيد في فاته - وكان يعرف بعضهم من قبل - حتى لقد اتهمه الوزير (منذ الليلة الرابعة) بأنه حرض العبد «نصر غلام خوانسادة» على الفرار، فتيروا أبوحيان من التهمة، ولكن بما ثبت لنا علاقته العلمية بأولئك المستضعفين الموصوفين على لسان الوزير «البنود والشذوذ»:

«ما كان بيني وبينه ما يقتضي هذا الأنس وهذا الاسترسال، إنما كنا نلتقي على زنبرة (سفينة) باب الجسر بالعشاي وعند البيمارستان وعلى باب أبي الوفاء؛ وإنما ركت إليه لمرقته (رداء مرقع يلبسه الصوفية) وتاسومته (حذاء غليظ) عندما كنت رأيته عند صاحبه بالرى سنة تسع وستين وهو متوجه إلى قابوس وجرجان، في المذلة الدائمة والحال المربوطة» (٥١/١).

وكان أحب أساتذته إليه أبو سليمان المنطقي الذي عجز عن شراء معلمه، ومن أسدقائه ابن يعيش الرقي الذي كان «شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصقا بالدقعة (تراب الأرض)» وأبو بكر القومسي المتفلسف الذي كان من الفقر والفاقة بمنزلة شديدة (٣٢/١، ١٠٥) .. الخ.

هذا الأزدواج، وتبين نشوؤه عن الدنيا، وله نصوص عدة في الغربة، من أشهرها:

«فقدت كل مؤنس وصاحب، ومرافق مشفق.  
والله لربما صليت في الجوامع فلا أرى إلى  
جنبي من يصلي معي. فإن اتفق فيقال أو عصار  
أو نذاف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي  
أسدبني بهنائه، وأسكرني بنشته. فقد أُمِيت  
غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة،  
غريب الخلق، مستأثراً بالوحشة، قانعاً بالوحدة،  
معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملاً للأذى،  
يائساً من جميع من ترى، متوقفاً لما لا بد من  
حلوله. فشمس العصر على شفا، وماء الحياة إلى  
نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل التلبث إلى  
قلوص» (٨٧).

### أبو حيان: نموذج المقامات

كان التصوف حاجة متغلغلة في نفس أبي حيان. وما  
سيرته إلا سلسلة من الطموح والحرمان، والسطو والرفض،  
والشوق إلى سعادة يتغيها دائماً ولا يبلغها. منذ (الهوامل  
والشوامل)، مسأله لسكو به تحركها لوالب العطاء والرفض.  
ويطرح عليه فيما يطرح هذا اللفز الذي يخلبه ويستهو به:

«ولعله ما هجر الناس زيارة مقابر الملوك  
والخلفاء، ولهجوا بزيارة أصحاب البت والخلفان  
(الكساء البالي)، وأهل الضعف والمسكنة» (٨٨).

لقد حاول أبو حيان بالوراقة والذكاء والعلم أن يشق  
طريقه، ولكن دون جدوى، فذم الوزيرين، ورأى هلاكه  
الوشيك مع مصرع الثالث. تكاملت تجاربه. ولا تناقض في  
قول ياقوت عنه إنه «شيخ في الصوفية، وعمدة لبني ساسان».  
فأماننا مثال البطولة الذي خلطته مقامات الحريري، ولو أن  
تاريخ الأدب قد أعمل أصل الصورة... إن نهاية أبي حيان  
مصادق لنهاية المقامات؛ حيث تلتحم المقامة الساسانية  
(التاسعة والأربعون) بالمقامة البصرية (الخمسين).

أما المقامة الساسانية، فهي وصية أبي زيد السروجي لابنه  
وخليفته في زعامة بني ساسان، وفيها يقول له:

ليالي (الإمتاع والمؤانسة) نفسها تثللت فقرات كهذه  
(٦٤/٣):

«ولكني قاعد معكم وكأني غائب، بل أنا غائب  
من غير كاف التشبيه، والله ما أملك تصرفي ولا  
فكرى في أمرى، أرى واحداً في قتل حبل،  
وآخر في حفر بئر، وآخر في نصب فنج، وآخر في  
دس حيلة، وآخر في تقسيم حسن، وآخر في  
شحن حديد، وآخر في تمزيق عرض، وآخر في  
اختلاق كذب، وآخر في صدع ملتئم، وآخر في  
حل عقد، وآخر في نثت مسحر، ونارى مع  
صاحبي رماد، وريحه على عاصفة، ونسيمي  
بيني وبينه سموم، ونهصي منه هموم (وغموم)،  
وإني أحثكم بشئ تعلمون [به] صدقي في  
شكواي، وتفقون منه على تفسخي تحت بلواي،  
ولولا أني ألقى بالحدث لها قد تضرع صلوى  
به ناراً، واحتشى فؤادى منه أواراً، لما تخذلت به،  
ولو استطعت طيه لما نسبت بحرف منه، ولكن  
كتماني للحدث أتعب لحجاب القلب من  
العلة لسور القصر».

في هذه السطور المركزة استعراض لمشاهد سرديّة أشبه بما  
نقرأ في المقامات، إلا أنها ليست مرصودة من وجهة نظر  
المغامر والمغامرة، بل من وجهة نظر المفترّب الذي انفصل  
بفكره عن جلسائه: «ولكني قاعد معكم وكأني غائب».  
ويعلم نقاد القصة في الأدب الحديث كيف برز في صنعة  
الرواية بعد «من أطرف أبعادها السردية باصطناع منظور  
«الغربة». وقد تجلّى هذا المنظور مع مفهوم عزلة الإنسان، في  
أعمال ألبير كامى (A. Camus)، التي توجّتها جائزة نوبل سنة  
١٩٥٧، ولا سيما في رواية «الغريب» (L'Étranger) التي نشرها  
أثناء الحرب العالمية الثانية، وفيها يتحدث البطل حديث  
الغريب عما يجري له ويقع أمامه. وانفصام البطل عن واقعه  
يضى على ذلك الواقع مظهراً «موضوعياً» لا يحسن كشفه  
من التصق بذلك الواقع وعبر عنه تعبيراً مباشراً. ولم يقتل  
أبو حيان تلك الزاوية من زوايا الرؤية لفرص إبداعى، وإنما  
أبدعها طبيعة المتصوف الذي تستغرق حياته الباطنية فتنتج

وإذا كانت رعاية الشيخ محمد عبده بنشر المقامات - منذ قرن خلا - دليلاً على جدية التعامل مع هذه الذخيرة التراثية في نهضتنا الحديثة، فإننا نلاحظ اليوم ونوب الاهتمام بالمقامات إلى صدارة الأبحاث العلمية، بعد أن اتسعت مجالات التنظير في اللغة والتاريخ والبلاغة والجماليات وعلم النفس، وأخصبت الدراسات المقارنة «بمقابسات» مناهج العلوم الإنسانية وتخريجاتها. وأسفر درس المقامات في أواخر قرننا العشرين عن قراءات نقدية جديدة، كالتى أحتفنا بها من باريس والمغرب عبدالفتاح كليطو، ومن لبنان وليون بفرنسا كاتيا زكريا. وتلقى رسالة الدكتوراه التى قدمتها كاتيا زكريا إلى جامعة ليون سنة ١٩٩٠ ضوءاً كشافاً على تجربة أبى حيان بتمام امتدادها من اللغة وتمييزاتها ومساك اللواعى خلالها حتى فتوح التصوف، ولو أن هذه الباحثة لم تذكر اسم أبى حيان التوحيدى وإنما تعقبت أبا زيد السروجى (٨٩). والطريف أنها بفضل تخصصها فى علم التحليل النفساني استطاعت إخضاع مادة المقامات الحبرية لنظريات «لاكاه» (Lacan)، أى ما بعد فرويد - فجلت بتفسيراتها المتضافرة من مقامة إلى مقامة أدق ظواهر التطور الذى أدى إلى مصير البطل المحتوم؛ أى إلى بلوغه آفاق الروحانية. واستعانت على ذلك بأحدث الأدوات - الحاسوب أو الكمبيوتر - فى التعامل لغوياً مع مفردات المقامات ومعانيها، وربط خوافى الباطن بمشخصاتها التصويرية على مستوى الشكل الظاهرى. هكذا يطلع علينا اليوم وجه أبى حيان إنساناً وقناناً، من قلب المقامات وقالبها.

### أديب عالمي

إن رفاة شعوره بهجس اللغة للملاحقة ما يطرق حسه وعقله من خطرات، قد عقدت أوثق الروابط بين أصالة سلوكه وأصالة تعبيره. وبهما يزّ معاصريه، وداور تعسف المجتمع والسلطة. ولم يكن بد لطموح أبى حيان من الاصطدام بالزيف. وكان من تواطؤ مغتصبي السلطان عليه أن أقصرو ذكره. أرادوا نفيه من التاريخ ليكتبوا ما فضح من مثالبهم. كادوا له عند الخلف، وأصدروا عليه حكمهم بالإعدام الأدبى. لذا ندهش ياقوت - بعد انقضاء ثلاثة قرون - وهو يؤرخ لأبى حيان فيكتب:

«أنت بحمد الله ولى عهدى، وكيش الكتبية الساسانية (رئيسها) من بعدى، ومثلك ... قد نذب إلى الإذكار، وجعل صيقلاً للأفكار. إني جريت حقائق الأمور، وبلوت تصارييف الدهور، فرأيت المرء ينشبه (بماله)، لا بنسبه، والفحص عن مكسبه، لا عن حسبه ... أما فرص الولايات، وخلص الإمارات، فكأضغاث الأحلام، وناعليك غصة بمرارة القطام ... ولم أر ما هو بارد المنعم، لذيد المطمع، إلا الحرفة التى وضع ساسان أساسها، ونوع أجناسها ... وكان أهلها أعر قبيل، وأسعد جيل، لا يرهقهم مس حيف، ولا يقلقهم سل سيف، ولا يرهجون بمن يرق ورعد، ولا يحفلون بمن قام وقعد. أينما سقطوا لقطوا... فلا تسأم الطلب، ولا تمل اللب، فقد كان مكتوباً على عصا شيخنا ساسان من طلب جلب، ومن جال نال».

وأما المقامة البصرية فتروى توبة أبى زيد السروجى فى البصرة، ثم اعتزاله فى مسقط رأسه سروج لتعبد والتهجد وحياة التأمل والزهد. ويقول عنه الحريرى على لسان الحارث ابن همام:

«قد ليس الصوف، وأم الصفوف... نبذ صحبة أصحابه، وانتصب فى محرابه. وهو ذو عبادة مخلولة، وشعلة موصولة... ولم يزل فى قنوت وخشوع، وسجود وركوع، إلى أن أكمل إقامة الخمس، وصار اليوم أس، فحياتى وانكفأ بى إلى بيته، وأسهرنى فى قرصه وزيته. ثم نهض إلى مصلاه، وتخلّى بمتاجاة مولا».

وقد توخينا مزج استشهاداتنا بخصوص من أبى حيان وأخرى من الحريرى لتلمس وحدتهما فى القول وفى غرض القول. وهنا يلتقى إبداع القصة فى المقامات بأعماق الحقيقة الإنسانية فى حياة أبى حيان - وهو أول أديب عرف فى «عراقنا» (ألف ليلة) قدرة الأدب القصصى على الحديث عن طفرات الحداثة فى حياة الإنسان.

الإنسان فيما وراء اللغة وأوضاع المجتمع، متشوقاً إلى «بلوغ الأفق»، ويأخذ إلى التعبير بالفرن الروائي عن الحداثة المرادفة عنده لحركة الحياة، بل الذي أوجد «المقامات» بوجوده، وأبرقت عبقرته بالكثير من استجابات علماء اليوم لمصادر المعرفة، هذا المصالح لا تحله حدود تاريخ الأدب العربي ومبادئ تصنيف العلوم التقليدية ومفاهيمها المعيارية. لن نستطيع أن نحيط بجوانبه إلا في ضوء مناهج الأدب العالمي المقارن، والأنسنة بفروعها اللغوية والبلاغية، وفلسفة المعرفة، أى في ضوء العلوم الإنسانية بأجمعها. لابد من موازين النقد الشامل التي لا يحسن تركيبتها وقراءة بياناتها المستترقة من مجال إلى مجال إلا تعاون المختصين، كما يتعاون المختصون في مخابر الكيمياء والحيوانات ومراصد الفلك وسائر مراكز البحوث العلمية. إن التعامل مع أى حيوان تعامل مع الحداثة.

«لم أر أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دمجته ضمن خطاب، وهذا من العجب العجائب»<sup>(٩٠)</sup>.

ولكن أباحيان التوحيدى ينتصب بيننا عملاقاً، ونحن نحفل بعيدة الألفى. وكما يقول محمد العمري:

«إن التطور الذى يحققه الفكر الإنسانى فى إطار حوار بين ذاكرته كلها وبين الواقع الملموس بكل تشعباته لا يمكن بثرة بمجرد الصاق وصمة التجاوز، كما لا يمكن أن يقع فى الوهم أن يوسنا أن نعيش فى قبة مفرغة من الهواء، خارج الزمان والمكان، أو بهواء واحد فى زمن ومكان واحد»<sup>(٩١)</sup>.

هذا العملاق الذى استوعب حضارات جاوزت مكانه وزمانه، وآمن بتكامل الأمم والثقافات، وتساعل عن أسرار

## الهوامش:

- (١) حلال الفاسى: النقد الذاتى، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٨١ - ٩١.
- (٢) الهوامل والشواهد، لأبى حيان التوحيدى ومسكوبه، نشره أحمد أسن واليد أحمد صقر القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٠ / ١٩٥١، ص ٨٨.
- (٣) نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.
- (٤) تردّد أسماء هذا الالتطاف فى أعمال أبى حيان كسؤاله فى الهوامل والشواهد ص ١٢٩ - ١٣٠: «ما السبب فى تصانئ شخصين لا تشابه بينهما فى الصورة، ولا تشاكل عملهما فى الحلقة، ولا تجاور بينهما فى الدار، كواحد من فرغانة وآخر من ناهرت، وهذا طيرىل قوم، وهذا قصير دميم ... ثم هذا التصانئ ليس يختص ذكراً وذكرًا دون ذكر وأُنثى، ودون أنثى وأُنثى...».
- (٥) أبريحان التوحيدى: المقابسات، تحقيق: حسن السندوي، سوسة - تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩١، مقابلة ٨٥، ص ١٨٣.
- (٦) ياقوت الحموى: معجم الأدياء، القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ - ١٩٢٧، ص ٥١٥.
- (٧) المقابسات، مقابلة ٤٨، ص ١١٥.
- (٨) أبى حيان التوحيدى: الإصناع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أسن وأحمد الزين، بيروت، المكتبة العصرية، عن طبع القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٣ / ١٩٥٣، ٣ أجزاء، ١ / ٢١١، ٣.
- (٩) المقابسات، مقابلة ٦٥.
- (١٠) رسالة أبى حيان فى العلوم. نشرها وترجمها إلى الفرنسية Marc Berge، دمشق، Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVII P. B 1963-1964, p.8.
- (١١) المقابسات، مقابلة ٦، ٩١.
- (١٢) نفسه، ص ٧.
- (١٣) عز الدين إسماعيل: «قراءة فى معنى للمضى»، لوصول، ٣ / ٤، أبريل - يونيو ١٩٨٤.
- (١٤) الإصناع والمؤانسة، ١٣١ / ٢.
- (١٥) الهوامل والشواهد، ص ٢٦٦.
- (١٦) المقابسات، مقابلة ٨٢، ٨٣.



- (١٧) الخطيب البغدادي: **تقييد العلم**، تحقيق: يوسف العش، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٩، ص ٤.
- (١٨) رسالة في العلوم، ص ٣.
- (١٩) الهوامل والشوامل، ص ٢٧٢.
- (٢٠) نفسه، ص ٨٩.
- (٢١) نفسه، ص أ؛ «معنى الهوامل الإبل السائلة يهملها صاحبها وتركها ترعى. والشوامل الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها. وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأسلته المبحرة التي تنتظر الجوارب، واستعمل مسكوبه كلمة الشوامل في الإجابات التي أجاب بها فخطت هوامل أبي حيان».
- (٢٢) نفسه، ص ٢٦٨.
- (٢٣) نفسه، ص ٢٧٣.
- (٢٤) أبو لوقا: «من القاعدة إلى الاستثناء وبالعكس في تجربة رقاعة الطهطاوى الحضارية». بحث لقي في الندوة العلمية التي نظمتها كلية الآداب بسوسة (الجمهورية التونسية) حول القاعدة والتشديد في اللغة والأدب والحضارة. انظر الفصل الأخير من كتاب المؤلف عودة رقاعة الطهطاوى (تحت الطبع).
- (٢٥) الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ٢، ص ٤١٧.
- (٢٦) الإصناع والمواصفة، ٣/٢.
- (٢٧) نفسه ١/ ٦١.
- (٢٨) سجل الرحلة القارسي ناصري عسرو (في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي) عجمه من مشاهدات التجار في أسواق القاهرة يملفون السلع بالورق.
- (٢٩) C. - M. Briquet: "Le papier arabe au moyen âge et sa fabrication", in **Union de la papeterie**, Berne, nos. août, septembre 1888.- André Blun: **La route du papier**, Grenoble, Edition de l'industrie papetiere, 1946.
- (٣٠) الجاحظ - «أحلاق الكتاب»، من رسائل الجاحظ تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩ / ٢.
- وقد صاهر الجاحظ في شبهه - كالخاري - إنتاج الورق العربي في عرمان وأشار إلى مكانته الجديدة، ونفوقه على البلد في صناعة الكتب، إشارات كثيرة منها، في رسالة هاجد والهزل، (المراجع السابق ١/ ٢٥٢)،
- وما عليك أن تكون كتبي كلها من الورق الصيني، ومن الكاغذ الخراساني؟!
- قل لي: لم يمت النسخ في الجلود، ولم حششتي على الأدم، وأنت تعلم أن الجلود جافية الحجم، ثقيلة الوزن، إن أصابها الماء بطلت، وإن كان يوم لثق استرخت. ولو لم يكن فيها إلا أنها تفيض إلى أيديها تزيل الغيث، ونكره إلى مالكيها العيا، لكان في ذلك ما كفى وسع منها.
- قد علمت أن الورق لا يسطر في تلك الأيام سطرا، ولا يقطع فيها جلفا، وإن دبت - فضلا على أن تسطر، فضلا على أن تفرق - استرسلت فامتدت. ومعى جفت لم تعد إلى حالها إلا مع تقصص شديد، وتشتت قبيح. وهي أثنى ربعا وأكثر شأ، وأحبل للمش، بمنش الكوفي بالواسطي، والواسطي بالبصري، وتعتق لكى يذهب ربعا وينساب شعرها. وهي أكثر عقدا وعجرا، وأكثر خياطا وأسقاطا، والصغرة إليها أسرع، وسرعة انسحاق البسط فيها أهم. ولو أراد صاحب علم أن يحمل منها قدر ما يكفيه في سفره لما كفاه حمل بعير. ولو أراد مثل ذلك من القطنى لكفاه ما يحمل مع زاده (ص ٦٤٤): «إني لأعجب ممن ترك دفتر علمه متفرقا مبثرا، وكرايس درمه غير مجموعة لا مطبوعة، كيف يعرضها للتجريح، وكيف لا يمتنها من التفرق، ولم يكن دونه وقاية ولا جنة، تفرق ورقه، ولما تفرق ورقه اشتد جمعه، وعسر نظمه، واستبح تأليفه، وربما ضاع أكثره، والدندان أصعب وضم الجلود إليها أصعب، والحزم لها أصح. وينبغي للأشكال أن تنظم ولأشياء أن تؤولف، فإن التأليف يزيد الأجواء الحسنه حسنا.
- (٣١) تقييد العلم، ص ١٣٧ - ١٣٩.
- (٣٢) نفسه، ص ١١٨ عن الجولان ١/ ٨٤ - ٨٦.
- (٣٣) المقابسات، ص ٣٦.
- (٣٤) Lucien Febvre, Henri-Jean Martin: **L'apparition du livre**, Paris, Albin Michel, 1958, pp. 217-244, "De l'imprimeur humaniste au libraire philosophe".
- (٣٥) المقابسات، مقابلة ٦.
- (٣٦) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٣.
- (٣٧) نفسه، ص ٥.
- (٣٨) عبد الأمير الأعسم: **أبو حيان الفرجاني في كتاب المقابسات**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ١٣٩.
- (٣٩) الهوامل والشوامل، ص ٨٤ - ٨٥.
- (٤٠) يستخدم أبو حيان نفسه كلمة والمناقته بمعنى المطرقة والملاكمة في العلوم والأدب. الإصناع والمواصفة، ص ٩.
- (٤١) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٧.
- (٤٢) الهوامل والشوامل، ص ١٦.

(٤٣) رسالة الحياة لأبي حيان التوحيدي. ترجمتها إلى الفرنسية وعلقت عليها Claude Audebert في: Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVIII, 1963-1964, p. 180.

(٤٤) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٢.

(٤٥) الهوامل والشوامل، ص ٣٢.

(٤٦) رسالة الحياة لأبي حيان التوحيدي.

(٤٧) أنور لوقا: «ماذا تبقى من فرائير؟ الاحتفالات بعد ميلاده المئوي الثالث». أخبار الأدب، القاهرة، ٦ نوفمبر ١٩٩٤، ص ٢٦ - ٢٧.

(٤٨) رسائل الجاحظ، رسالة للملأش والمعاد ٩٦ / ٩٥.

(٤٩) الإمتاع والمؤانسة، ٩٧ / ١ - ١٠٢.

(٥٠) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٢.

(٥١) نفسه، ص ٣.

(٥٢) الإمتاع والمؤانسة، ٣٣ / ١.

(٥٣) أحمد محمد الحزني أبو حيان التوحيدي. القاهرة، نهضة مصر، ١٩٥٧، ١٠٧ / ٢.

(٥٤) الإمتاع والمؤانسة، ٤ / ٢.

(٥٥) أحمد أمين: مقدمة الهوامل والشوامل، آفا (٧) ص ط.

(٥٦) نفسه ص و- ز. انظر: دراسات محمد أركون عن مسكويه وخصوصاً رسالته:

M. Arkoun: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/ X esicée: Miskawayh philosophe et historien. Paris, Vrin, 1970.

(٥٧) الإمتاع والمؤانسة، ٦٦ / ١.

(٥٨) ياقوت الحموي: معجم الأديباء. القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ - ١٩٢٧، ٢٢٥ / ١٤.

(٥٩) نفسه، ٢٨ / ١٥.

(٦٠) نفسه.

(٦١) الإمتاع والمؤانسة، ٥٤ / ١ - ٥٦.

(٦٢) معجم الأديباء، ٣٢ / ١٥.

(٦٣) الهوامل والشوامل، ص ٥.

(٦٤) انظر: أبحاث الندوة الدولية «المتقنون والتغير الاجتماعي في العالم العربي» التي عقدها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس (٣ - ٦ ديسمبر

١٩٧٩). مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨١.

(٦٥) بهاء طاهر: أبناء رفاعة، الثقافة والحريّة. كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣.

(٦٦) الإمتاع والمؤانسة، ١٠٦ / ١.

(٦٧) رسائل الجاحظ، ثم أخلاق الكتاب، ١٩٠ / ٢ - ١٩١.

(٦٨) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ١١.

(٦٩) الإمتاع والمؤانسة، ٣ - ٤.

(٧٠) نفسه، ٢٠ / ١.

(٧١) الهوامل والشوامل، ص ٦٠ - ٦١.

(٧٢) الإمتاع والمؤانسة، ٥١ / ١.

(٧٣) نفسه، ٨٢ / ٢.

(٧٤) نفسه، ٤ / ١ خامس (٨).

(٧٥) نفسه، ٦ / ١.

M. Arkoun: "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", Essais sur la pensée islamique, Paris, (٧٦)

Masionneuve et la rose, 1973, pp. 185- 232. - M. Talbi: "les bida", Studia islamica, XII, 1960, pp. 43- 77. André Ro-

man: "Entre la langue et Dieu...", note 22. (A paraître):

(٧٧) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ١٠ - ١١.

(٧٨) رسائل الجاحظ، ١٤٤ / ١.

- (٧٩) انظر: A. Roman. حاشي (٧٦) وحاشي (٣٠)، ومن أمثلة الإسناد المتصل: خطر: الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٤١ - ٤٢، ٥٦.
- (٨٠) الإمتاع والمؤانسة، ٨/ ٣.
- (٨١) بنية إبراهيم: الحكاية الجارية تودد، قراءة حضارية، فصول، ١/ ٨ - ٢، مايو ١٩٨٩، ص ٢٠٨ - ٢١٥.
- (٨٢) أنور لوتفا: التساؤل على شفا الميزان، فصول، ٣/ ٧ - ٤ أبريل - سبتمبر ١٩٨٧، ص ١١ - ٢٠. راجع ص ١٨.
- (٨٣) معجم الأدباء، ١٥/ ١٦.
- (٨٤) نفسه، ١٥/ ٥.
- (٨٥) Clifford Bosworth **The Medieval Islamic Underworld. The Banu Sasan in Arabic Society and Literature.** Leiden, Brill, 1976.
- (٨٦) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٧.
- (٨٧) سالة الصداقة والصلح، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٩٠٥، ص ٦.
- (٨٨) الهوامل والشوامل، ص ١١٤. وجواب مسكويه ص ١١٥: هذا أين من أن يسط فيه قول، يتكلف له جواب.
- (٨٩) Katia Zakharia: **Les Maqamat d'al-Hariri, itinéraire d'un héros imposteur et mystique: Abu Zayd Al-Sarugi.** Université lumière-Lyon 2, Sciences du langage, 1990 4 vols multigr.
- (٩٠) معجم الأدباء، ١٥/ ٦.
- (٩١) محمد العمري: تحليل الخطاب الشعري: البنية الصوتية في الشعر. الدار البيضاء. الدار العالمية للكتاب، ١٩٩٠، ص ٦.



# أبو حيان التوحيدي

## وإشكال الصوت والكتابة

محمد علي الكردي\*

ذلك أن أبا حيان يخبرنا في إحدى ليالي كتابه (الإمتاع والمؤانسة) بأن الوزير أبا عبدالله المعارض قد طلب منه أن يذهب إلى أبي سليمان المنطقي، وأن يطرح عليه بعض الأسئلة التي كان قد دونها له في رقعة، وهي تدور حول النفس والعقل والروح والطبيعة، وأوصاه بما يلي:

«إن الله عز وجل حي والملك حي والإنسان حي والفرس حي! وهل يقال: الطبيعة حية، والنفس حية والعقل حي؟ فإن هذا وما أشبهه شاغل لقلبي، وجائتم في صدري، ومعرض بين نفسي وفكري؛ وما أحب أن أبوح به لكل أحد، وقد ينته في هذه الرقعة، فإن أحببت أن تعرضها على أبي سليمان فافعل، ولكن لا تدع خطي عنده، بل انسخه له، وحصل ما يجيبك به، وصدق لك بحقيقته، ولخصه وزنه بلفظك السهل وإفصاحك البين، وإن وجب أن تباحث غيره فافعل؛ فهذا هنا؛ وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوععة من أجله كافياً، فليس ذلك

إننا لا نود أن نقدم، في هذا المجال الذي نفتحه على مصراعيه ولا نفلقه، بأي شكل من الأشكال، بحثاً بالمعنى الكامل للكلمة؛ إذ نحن هنا بصدد ملاحظة هامشية؛ والهامش، كما علمنا رائد التفكيكية جاك دريدا، يجر الهامش، وهذا ليس بموقف غريب على تراثنا العربي المولع بالمتون والحواشي التي تنشأ عليها وحولها، ثم تتكاثر وتتوالد إلى ما لا نهاية. وهكذا يتشكل الفكر تأليفاً متآلفاً شبيهاً بنفسه إلى ما شاء الله، ويتولد الكتابة مجمعة شتاتها، ضامة تناثراتها في مصنفات لا نهاية لها. ولكن الهامش الذي نريد تقديمه هو، في الواقع، نوع من الفتق، وإن بدا كأنه فضلة ملحقه بفكر أبي حيان التوحيدي، هذا الهامش الأصيل؛ نوع من الفتق الذي أشار إلى فرجته الأديب - الفيلسوف وإن لم ينفذ إلى أغواره لأنه لم يمرر جلَّ اهتمامه، وإنما أشار إليه محض إشارة - وهل هذه صدفة سعيدة أم لا؟ لست أدري! - في معرض حديثه عن النفس والروح والطبيعة؛ أي أوليات الميتافيزيقا.

\* قسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

وكلاهما ضروري لإدراك فاسد المعنى من صالحه وأقرب إلى المعرفة العقلية، وذلك لأن المنطق الذي يدعو إليه متى «لمعرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر» لا يستقيم أمره من غير إدراك دقيق، كما يذهب أبو حيان، لقواعد النحو التي تضبط اللغة<sup>(٢٧)</sup>.

والذي يعنينا هنا، ليس خطأ الأديب - الفيلسوف في ربطه المضوى بين المنطق والنحو، وإنما الوظيفة التي ينوطها الرجل باللغة القويمة في مقارنة المعاني وتوصيل الأغراض الحاصلة في ذهنه؛ فاللغة وإن كانت «أداة طبيعية» تكون جيدة وتقرب من الكمال والتوفيق كلما استطاعت أن تطابق المعنى الذي يربطه أبو حيان بالعقل ويستبره «لابتسا على الزمان». ولعل اللغة المنطوقة هي الأفضل إذا كانت القضايا المثارة هي المعاني اللطيفة الخاصة بالروح والنفس والعقل، وذلك بالرغم من الطابع المركب للغة بعامه، إذ إن:

«مركب اللفظ - كما يقول أبو حيان - لا يحوز مسبوقة العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة؛ وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك البسوط ويحيط به، وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد، أعنى أن ذلك يخلط الحق بالباطل، ويشبه الباطل بالحق»<sup>(٢٨)</sup>.

إن اللغة، كما نرى، أداة ذات بصلين: يمد يتجه إلى الداخل، أي إلى المعنى القائل في النفس أو المسقول في بساطته؛ ويعد يربط هذا المعنى - من خلال عملية التوصيل اللغوي - بالخارج؛ ولكن اللفظ، لقصور طبيعى ملازم له، من حيث هو أداة مركبة خاضعة للتغير والتبدل، لا يستطيع أن يصون المعنى في جوارثه الخالصة، بشكل تام وكامل، من الفساد الذي يأتيه من الخارج. غير أن هذه اللغة قد تكون حبة ونابضة، في حالة المذاكرة والمناظرة، وذلك بقدر ما تخضع لحوية وجيشان المتكلم والقابلية المستمع للمتابعة والاشتراك في جدلية حوار صاعد يبدأ بالجزئيات وينتهى بالكلية، أساس العلم الحقيقي؛ هذا بينما تفترض الكتابة قراءة واحدية الجانب، كما تعرض القارئ أو الناظر لمزلق لا

مثل البحث عنه باللسان، وأخذ الجواب عنه بالبيان، والكتاب موات، ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتة، فلن مسانئال من هذه أغض وأطرأ، وأهنا وأمرأ...<sup>(٢٩)</sup>.

ألستا هنا بصدد هذه العلاقة الملتبسة بين الكلمة الحية والكلمة المكتوبة؟ هذه العلاقة التي طرحها من قبل أفلاطون في حوار «فيدروس» الذي يقودنا من حديث الحب والجمال إلى حديث الحقيقة والخطاب؛ أي بصدد المذاكرة والمناظرة الحية في مواجهة الكتابة التي لا تصمد أمام البيان وفراية اللسان. أليس من حقنا أن نتساءل: لماذا يعد الحديث، أي الكلام الشفاهي «أغض وأطرأ، وأهنا وأمرأ»، كما يقول أبو حيان التوحيدى؟

ربما يظن المدقق في هذا الكلام أن الوزير يخشى للوهلة الأولى أن يترك أبو حيان لدى أبي سليمان المنطقي أثرا ماديا، وهي الرقعة التي خط فيها الأسئلة التي تشغله وتؤرق باله، قد يتخذ دليلا ضده في عصر يسهل فيه اتهام أصحاب الفكر والتأمل بالكفر والزندقة، خاصة أنه رجل مشغول بالقضايا والمسائل الميتافيزيقية العليا، وهو الأمر الذي يخشى أن يسوح به لكل الناس. إلا أن بقية الكلام توحى أيضا بأن القضايا بالغة التجريد، مثل الروح والعقل والنفس وطبيعة الحى، التي لا يطرأ عليها إلا ذهن أريب متوقد، قد تكون مدونة في كثير من الكتب، ولكن هذه الكتب أشبه بالقبور التي تضم بين دفتيها أموات، وبالأثار الجامدة والرسوم الهامدة التي تنقصها طراوة الحياة، ويتمتع للمطلع عليها بلوغ هذه النعمة الذهنية الرفيعة أو هذه السعادة الغامرة التي لا يستطيع تحقيقها إلا الخطاب المباشر والحوار المتدفق الجياش بالحياة.

ولعل هذا الإطار العرضي للخطاب الحى يذكرنا بما قاله أبو حيان في إحدى ليليائه الأخرى<sup>(٣٠)</sup> دفاعاً عن بلاغة الإنشاء وسلامة اللغة أمام المعارضين من دعاة تفضيل «كتابة الحساب» الذي يعدونه «أنفع وأفضل وأعلى بالملك». كما يذكرنا بتطابق مع أبى سعيد السيرافى الذي دخل في مناظرة حارة مع أبى بشر متى دفاعاً عن صحيح الكلام والإعراب،

ولكن، إذا كان الصوت أو النطق يكتسب هنا ميزة واضحة طالما هو أساس الإفصاح والإبانة، فإن الجاحظ، بوصفه رجلاً عملياً، لا يخطئ في الوقت نفسه، من قدر «الإشارة» والعقد والخط والنصبة أو الحال الدالة، ويعتبرها جميعاً دلالات تشير إلى المعاني ويميز بينها على أساس أن كل واحدة منها: «صورة باثنة من صورة صاحبها، وحلية مخالفة لحلية أختها»<sup>(١)</sup>.

نعود الآن إلى الهامش الذى ضعه لنا أبو حيان التوحيدي حينما أشار إلى أهمية «المذاكرة والمناظرة»، فى طرح قضية المعانى «التمثالية» كالنفس والروح والمقل، وإلى تفضيل الحوار الحى على التسجيل والتدوين أو اللجوء إلى الكتب التى تمتد، كما يقول النص، ضرباً من «الموات»، ونقول: أليست هذه الإشارة، وإن بدت عابرة، دليلاً واضحاً على تأثير أبى حيان بالمنحى أو المنهج الأفلاطونى؟ إلا أنه لما كان تأثير الرجل بالفكر اليونانى أمراً مفروغاً منه ومسلماً به، فإننا نزيد أن نقول بأن الفكر العربى - وإن تميز عن غيره بصوره التاريخية الخاصة به - يخضع لقواعد أو شروط إستمولوجية عامة ليست وفقاً عليه. ومن هنا هذه التقابلات التى نلاحظها أو نكتشفها بينه وبين غيره من ضروب الفكر العالمى، ولكن هنا الفكر اليونانى أو استمداداته المتأخرة فى الفكر الغربى الحديث.

على كل حال، إن اهتمام الفكر العربى القديم بالصوت الحى ليس أمراً غريباً عليه، فهو يقوم على خلفية معترف بها، وهى الثقافة الشفاهية التى تشكل ليس أرضيته فحسب، وإنما المقوم أو المثال الذى يحتنيه ويسمى إلى التطابق معه. وتكاد معظم الثقافات القديمة - ما عدا الصينية وفروعها فى آسيا - تضفى مكانة خاصة على دور الكلمة الحية، وعلى وظيفتها فى الخلق والإبداع. ومن ثم، سوف تظل اللغة الحية، لغة البادية الخلصة، ليس فحسب معياراً لكل لغة سليمة، خالية من اللحن والتحريف، ولكن معياراً للأصالة والصنق العربيين، طالما أن ظاهرة الكتابة لم تنشأ إلا مع بداية قيام الدولة الإسلامية المنظمة وتأسيس الدواوين.

واسمحوا لى هنا ؟ ليس بالاستطراد والتطرق إلى ما عرفه الشعوب القديمة كالهندية والسامية بعامة من دور بالغ التميز

حصر لها عند استغراق بعض المعانى أو احتجاب بعض الدلالات، وهو ما يدفعه إلى مخاطر التفسير والتأويل والانحراف عن الأصل والسنة الحميدة.

واللغة المكتوبة، بالرغم من عدم قدرتها على الإحاطة بكل معانى النفس، ضرورة لإتقان الحساب وتصريف أمور الدولة، وحسن إدارتها؛ ومن الخطأ الزعم بأن عملية تدوين الحساب تقدم بمفردها وتكفى أصحابها. ذلك أن «الإنشاء والتحرير والبلاغة» ليست «بأثمة من صناعة الحساب والتحصن والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة»<sup>(٢)</sup>. ولعل هذا الالتباس الذى يمتري وظيفته الكتابة يرجع إلى هذه الظاهرة نفسها التى كانت تعرض المعانى النفسية أو العقلية للفساد؛ وهى عين الخاصية التى، لو نظرنا إليها من جانبها الإيجابى، تضفى على المعانى صورتها المتجلية.

وبحضرننا قول الجاحظ فى هذا الصدد: «القلم أبقي أثرًا، واللسان أكثر هناءً»<sup>(٣)</sup>. غير أن الجاحظ لا يلقى، مع ذلك، دور اللسان، فالمعنى لا تقوم، فى نظره، بمفردها وإنما تخيا بذكرها:

«المعنى القائمة فى صدور الناس، المتصورة فى أذهانهم والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكركم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة... وإنما يحى تلك المعانى ذكرهم لها»<sup>(٤)</sup>.

من الواضح أن المعنى سابق على اللفظ عند الجاحظ وعند التوحيدي، بل عند عبدالقاهر الجرجاني، صاحب نظرية النظم، بل فى الفكر المالى كله قبل تأسيس علم اللسانيات الحديث على يدى سوسير، إلا أن اللفظ - كما يقول لنا الجاحظ أيضاً - لا يقوم إلا بالصوت، وذلك لأن:

«الصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذى يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا مشوراً إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف»<sup>(٥)</sup>.

جدليتها الحية مع الذهن إلى تصورات ثابتة قائمة في النفس ومستغنية بوجودها وحضورها المشرق عن أى تعبير سواء بالكلام المنطوق أو الإشارات المكتوبة. أليس هذا ما يقوله الباقلاني:

«يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلموا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم... وقد يدل على الكلام بالنفس بالخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان»<sup>(١١٢)</sup>.

لا جرم أن تعود هذه التفرقة، التي فطن إليها دريدا في دراسته عن هوسرل<sup>(١١٣)</sup>، إلى هذا الخط الرومى الذى يفصل بين الداخل والخارج، بين داخل مطلق أو مثالى هو بمثابة حدس مباشر بالقلبيات، وسأرجح لأبد من تنقيته عن طريق التعليق أو «الرد الظاهري» (réduction phénoménologique حتى تتطابق موضوعيته الإمبيريقية مع الموضوعية الأولانية للتمثال. ويعتقد دريدا أن هذه القليلة الفكرية، التي بنطلق منها مؤسس الظاهراتية المشالية، هي التي تدفعه إلى إخضاع «منطق» اللغة إلى ضرب من المنطقية العامة للفكر - لتتذكر أن أبا حيان لا يفصل بين منطق التفكير ومنطق النحو - وهو ما لا يتم له إلا بفضل وجود ميراث عتيق وملح عمل دلياً على إخضاع العلامة اللغوية لاحتامية الحقيقة وأسبقية الفكر والمعنى. ومن ثم، يعمل دريدا على تفكيك علاقة التبعية التي تخضع العلامة اللغوية في جانبها الإشاري الصرف (الخط في عرف الجاحظ) إلى جوانبية المثال ومصدرية المعنى؛ وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يحرر العلامة من إصار التصف المبتافيزيقي الذى حجم عليها أن تكون في موقع الظاهر من الباطن وفي وضع العلامة - التابع من روحانية القصيدة وشفاقيتها الأولية.

وهكذا، يصل بنا هذا الهامش، الذى فتق لنا أبو حيان التوحيدي، إلى مدهاء، ولكنه مدى يظل مفتوحاً، فالفكر الخلاق والإبداع الحقيقي هما اللذان يدعوان الإنسان دائماً إلى التأمل والتفكير، وإلى إعادة طرح الأوليات.

للكتابة الحية، التي كانت تكاد تبلغ درجة القداسة، وللثقافة الشفاهية، فهذا شع معروف وبملاً بطون الكتب<sup>(١١٤)</sup>، ولتما بإبراز العلاقة التي تربط في عبارة أبى حيان بين الحوار الحى أو الكلام وبين ما أسماه «بالمناظرة والمذاكرة والمؤاتاة». ذلك أن المناظرة مشتقة من النظر والرؤية أو البصر، وهذا الأخير، كما نعلم، قريب من الكتابة مرتبط بها في شتى أشكالها وصورها، سواء أكانت خطاً أم رسماً أم أنراً. ولعل هذا ما يثيره في نفوسنا قول لبيد بن أبى ربيعة:

فمدافع الرئان عرّى رسمها

نطقاً كما ضمن الوحي سلامها

والمذاكرة تنبها إلى دور الذاكرة في الثقافة الشفاهية وإلى دور الحفظ وارتباط القلب به من خلال عملية الاستظهار، بل إلى الذكر الحى، ذكر الله الذى يبيت في القلب الأمل والرجاء ويزعج عنه الغم والكرب، والذاكرة مرتبطة أيضاً بالوحي والإلهام وبريات الشعر في الأدب اليوناني القديم، والمؤاتاة أليست نوعاً من الحضور، حضور المعلم أمام البصر وحضوره في البصيرة؟ هناك ارتباط وثيق، إذن، بين الصوت والرؤية وبين السمع والبصر؛ ومن ثم بين الحضور والغياب.

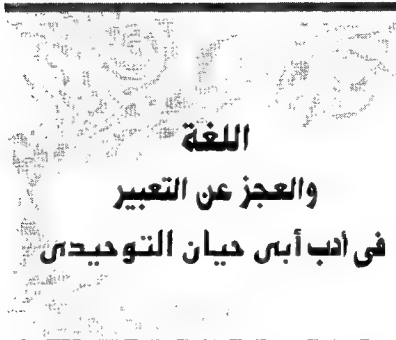
إن الصوت، في تجرّده من أشكال الكتابة المرئية وبلوغه أعلى درجات التجريد بعد اصطناع اللغة الأبجدية، يحمل على تحرير الفكر - كما يقول بلانشو - من «ضرورات الرؤية»، ويقصد بذلك الرؤية الحسية المباشرة التي خضعت في التراث الغربى، وتضيف في التراث العربى، لمقولة النور ونقيضه الإظلام، أى احتجاب النور. والرؤية - كما يقول أيضاً - نوع من «الحركة»، وذلك بقدر ما تفترض مسافة وحدوداً وأفقاً؛ وهى عادةً - حينما تغيب الأشياء وتمحى المسافات - تجعلنا نرى عن بعد، أى نرى الغائب على طريقته في مثوله المباشر وفي حضوره اليقيني الباهر<sup>(١١٥)</sup>.

لا غرو، من ثم، أن ينقلب البصر بصيرة، وتتلاشى المسافة بين الرؤية الظاهرة والرؤية الباطنة، ولا غرو أن تصبح صورة الأشياء تصوراً، كما يحدد ذلك المصطلح اليوناني (ideas)، ولا غرو أن تتبدل الأدوار فيصبح المؤسس مؤسساً، وتتحول المعاني من علاقات تنتجها الأشياء في حركتها المباشرة وفي

## الهوامش:

- (١) أبو حيان الترجمدي: كتاب الإتباع والمواظبة، الجزء الثالث من ص ١٠٧-١٠٨، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
- (٢) السابق، الليلة السابعة، الجزء الأول، من ص ٩٦-٩٧.
- (٣) نفسه، الليلة الثامنة، الجزء الأول، من ص ١٠٧-١٢٨.
- (٤) نفسه، الليلة الثامنة، ص ١٢٦.
- (٥) نفسه، الليلة السابعة، ص ٩٧.
- (٦) أبو حسان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، ص ٧٩.
- (٧) السابق، ص ٧٥.
- (٨) نفسه، ص ٧٩.
- (٩) نفسه، ص ٧٦.
- (١٠) انظر: والتر - ح. أوج، الشفافية والكتابة - ترجمة: حسن البنا عز الدين - عالم المعرفة - الكويت، عدد (١٨٢)، ١٩٩٤.
- (١١) انظر: Maurice Blanchot, *Entretien infini*, Gallunard, 19 pp. 38-40.
- (١٢) من كتاب الإتصال من ص ١٠٦ - ١٠٧ ذكره طارق النعمان في كتابه: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم. القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٨٤.
- (١٣) Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.





وداد القاضي\*

البلاء» على حد تمبير ياقوت<sup>(٢)</sup>. فكيف يجد مثل هذا الكاتب نفسه في موقف العاجز عن التعبير؟ وقد كان يبدو لي فيما مضى أن هذا القول يعود إلى «الحال الصوفي» الذي كان يكتنف أبا حيان وهو يكتب «إشارات». على أنني ما لبثت أن عدت إلى مؤلفاته الأخرى، فوجدت أن فكرة عجز اللغة عن التعبير تتكرر في مؤلفاته جميعها، وأنها – وإن كانت كثيرة الورد في «الإشارات» بخاصة من بينها – فكرة تتجاوز بكثير «الحال الصوفي» الذي أشرت إليه.

وقد أثارتنى هذه الفكرة وتكررها في أدب التوحيدي إلى تتبع موقف التوحيدي من اللغة من حيث هي أداة للتعبير، فذهب بي ذلك التبع في اتجاهات متعددة متشعبة، ابتداء بعلاقة اللغة بالنحو، والشعر بالشعر، ومقارنة النحو بالمنطق، والبلاغة وحلودها، والإنشاء وفوائده، وانتهاء بنظرية المعرفة لدى الفلاسفة البنداديين من أصحاب التوحيدي؛ وبعض هذه الموضوعات تعرض له الدارسون، فيما بعضها الآخر مازال ينتظر البحث والتمحيص. وقد بدا لي بعد التفحص أن لم الخيوط من مختلف هذه الموضوعات أمر

كثيرا ما توقفت في الماضي عند قول أبي حيان التوحيدي في كتابه «الإشارات الإلهية»<sup>(١)</sup>:

«بالله أيها الصديق المخالف والصاحب المكثف: أما ترى انتشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلثمى في عبارتي، وتعثري في إشارتي، حتى كأنني أجنبي من حالي، أو غريب في مالي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصرين. ولا عجب من عي العبد في وصف سيده، فمن كان وجده كرجدي، وكنايته كتابتي، وإيماءه إيمائي، يحصر وإن كان بليغا، ويتبدل وإن كان متحفظا، ويغيب وإن كان حاضرا، ويمجز وإن كان قادرا، ويحار وإن كان ناظرا، ويكلّ وإن كان سائرا».

وكان أكثر ما يستوقفني في هذا القول أنه صادر عن أروع كتاب اللغة العربية على الإطلاق، وأعظمهم معرفة بها، وأملكهم لزمامها، «محقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام

\* رئيس قسم الدراسات العربية، جامعة شيكاغو.

فالسفحة إذن هي «الصورة اللفظية» للمعنى بواسطة الصوت<sup>(٦٦)</sup>.

والمهمة الرئيسية للغة هي الإفهام، وهذا أمر يصرح به التوحيدى نفسه وينقله عن غيره من معاصريه. والإفهام هذا يكون على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى هي - بكلمات أبى سعيد السيرافى - أن يفهم المرء عن نفسه ما يقول<sup>(٦٧)</sup>، أى هي مرتبة الإدراك أو القدرة على أن يعقل المرء المعنى فيعبر عنه باللغة. والمرتبة الثانية هي - بكلمات السيرافى أيضا - أن يعرف المرء أن يفهم عنه غيره<sup>(٦٨)</sup>، أى أن المراد بها تحقيق الإفهام بكلمات أبى سليمان المنطقى<sup>(٦٩)</sup>، وهي مرتبة يمكن أن نسميها مرتبة الإيصال. والمرتبة الثالثة هي على حد تعبير أبى سليمان «أن يكون المراد بها تحسين الإفهام»<sup>(٧٠)</sup>، أى أنها المرتبة التى يطلق عليها أبو حيان وغيره اسم البلاغة<sup>(٧١)</sup>، وهي تتميز عن المرتبتين الأولىين بأنها - كما يقول أبو سعيد السيرافى - «تفرش المعنى وتبسط المراد، فيستطيل اللفظ فيها بالروافد الموضحة والأشياء المقررة والاستعارات الممتعة والمعاني المبينة». فيما المرتبتان الأولىان تحقيقان للشيء «على ما هو به»<sup>(٧٢)</sup>. وأما كانت المراتب، فإن اللغة مستقلة استقلالاً تاماً عن السامع، إذ السامع نفسه قد يسوء فهمه أو يقصر «لقصور طباعه أو بعده عن أسباب الفضيلة»<sup>(٧٣)</sup>، وهذا حكم ليس مقصوداً على العربية كما يقول أبو حيان، «بل هو شائع فى النفوس، مستخدم من القول، معروف بالغات»<sup>(٧٤)</sup>.

والإفهام على أنواعه إما أن يكون رديفاً أو جيداً. أما الرديف فإنه يقتصر فى أدب أبى حيان بالسفلة، «لأن ذلك غايةهم وشبهه يرتبهم فى نقصهم»، فيما يقتصر الجيد بسائر الناس، «لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع»<sup>(٧٥)</sup>. ويبدو من نص لأبى حيان فى كتاب (البصائر والذخائر) أنه كان يعتبر معرفة اللغة ضرورة أساسية للإفهام قالاً إنها الوسيلة التى يكون بها المرء:

«إنساناً على الحقيقة... [لا] على التوسع...  
بالخلقة والتخطيط وحسب»<sup>(٧٦)</sup>، وكذلك الشأن بالنسبة لمعرفة النحو، فإن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه

ضرورى، ولكنه فى الوقت نفسه يشكل خطراً منهجياً واضحاً؛ إذ إنه قد يزلزل الباحث بسهولة فى متاهات جانبية تفقد البحث تركيزه وتحميده عن غرضه الأصلي، ولهذا كان لا بد من التمييز الدقيق بين الأصلي والفرعى، بحيث يسند الفرع الأصل، ويبقى للأصل وضوحه. وعلى هذا الأساس سوف نحاول فيما يلى أن أرصد تصور التوحيدى للغة، وأحصر الموضوعات الكبرى التى يظهر منها إقراره بعجز اللغة، مبينة فى غضون ذلك الأسباب التى دعت به إلى اعتبار اللغة عاجزة عن مهمتها الأصلية، وهى التعبير.

على أنه لا بد أن أتبه قبل الشروع فى معالجة هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة: الأول: أننى لا أعنى باللغة اللغة العربية على التحديد، فهذا موضوع قد تعرضت له من قبل عندما درست كتاب (البصائر والذخائر)<sup>(٧٧)</sup>، وبينت هناك أن تلك اللغة كانت «من الموضوعات المصيقة بقلبه القريبة من نفسه» وأنها «الجمال الأوسع الذى تظهر فيه ثقافة التوحيدى الذاتية»<sup>(٧٨)</sup>. والأمور الشائى أن التوحيدى كان ذا ثقافة «مزدوجة»: إسلامية عربية وفلسفية يونانية، وأن أثر ذلك يظهر فى تصوره لختلف الموضوعات الفكرية التى عالجها. والأمور الثالث أن مواقف التوحيدى تستقرأ ليس وحسب عما ينسبه إلى نفسه وإنما عما ينقله عن أسائذته الكبار وزملائه المتفلسفين، وهذا أمر تمليه طبيعة كتبه وتعليقاته ومواقفه من هؤلاء العلماء، فضلاً عن أنه أمر لا بد منه إذا شاء النارس أن يستخرج صورا متناسقة متكاملة لفكر التوحيدى فى المجالات المختلفة.

يخبرنا التوحيدى على لسان الفيلسوف أبى الحسن العامرى أن اللغة - أو «الكلام»، كما قال - مؤلف من صوت وحروف ومعان، وبين كيفية حدوثها على النحو التالى:

«يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية،  
وحصره فى قسبة الرئة، ودفعه... بالحركة  
الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة  
اللهاوت، وهذه مركبة دالة - باتفاق واشتقاق -  
على معانى فكر النفس المنطقية...»<sup>(٧٩)</sup>

ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سوراً ولا يدع شيئاً من داخله أن يخرج، ولا شيئاً من خارجه أن يدخل» (٢٢).

الثاني أن المعاني إنسانية عامة ناتجة عن التجربة البشرية في كل مكان وزمان، فيها الألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محددة ذات لغات معينة. ولذلك، فكلما تجاوز المعاني اللغات جميعها تظل الألفاظ حبيسة لأفهامها الخاصة ولا يمكنها أن تتعداها؛ أو - كما يقول السيرافي:

«إن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية... لأن اللفظ قد عرضها بالنشأ والوراثة، والمعاني قد نقرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاد والاجتهاد» (٢٣).

الثالث أن المعاني وإن كثرت وتعددت، تظل قاعدتها الأساسية هي التوحيد، وذلك على عكس الألفاظ التي قاعدتها التعدد، بدلالة أن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحداً، فيما إذا غير الإنسان المعنى الواحد وجد نفسه قد خرج إلى معنى آخر. وهذا ما أراده أبو سليمان المنطقي حين قال إن «اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر، وليس المعنى نظير المعنى في أغلب الأمر» (٢٤)؛ وأوضح ذلك في مكان آخر بقوله:

«وقد يزول اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول. فإما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المقول ورجع إلى غير ما عهدنا في الأول» (٢٥).

وبما يتعلق بهذا الفرق أن المعاني أشد وضوحاً وتبلوراً في النفس من الألفاظ المبررة عن هذه المعاني، لأن العقل - وهو مستملي المعاني - وثيق الصلة بالنفس، فيما الحس - وبخاصة منه السمع، وهو مستملي الألفاظ - ضعيف الصلة بها. ولهذا قال السيرافي إن اللفظ كان:

«بالدق على الزمان لأن الزمان يقف أثر الطبيعة بأثر آخر في الطبيعة... وكان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل، والعقل إلهي، ومصادرة اللفظ طينية، وكل طينى متهافت» (٢٦).

باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما يتقلب المعنى باختلاف الحروف» (٢٧).

وهذه قاعدة تنطبق على جميع أشكال الكلام من الشعر والشعر والكتابة والخطابة.

وتقوم اللفظة من حيث هي أداة للإفهام على عمودين هما اللفظ والمعنى - يعني بهما في هذا السياق العبارة والفكرة. وأدب التوحيد يحفل بقدر غير قليل من الحديث عنهما، ليس وحسب لاهتمامه هو نفسه بهذا الموضوع، ولكن لأن أساتذته وأصحابه من النحويين والمفسرين من ناحية، ومن المتفلسفين من ناحية أخرى، أدلوا ببلوهم فيه أيضاً؛ ولقد كان من الموضوعات الرئيسة في المناظرة الشهيرة التي سجلها أبو حيان في (الإمتاع والمؤانسة) بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس حول المفاضلة بين النحو والمنطق، كما كان له دخل في بعض مناقشات متفلسفي بغداد عندما جرى الكلام على المفاضلة بين الشر والشعر.

وقد أشار هؤلاء العلماء إلى عدد غير قليل من الفروق بين اللفظ والمعنى، وكلها يرجع بطريقة أو بأخرى - فيما أرى - إلى اعتبار المعاني من حيز العقل والألفاظ من حيز الطبيعة أو الحس، وهذا أمر أجمعوا عليه جميعاً ووافقهم عليه أبو حيان (٢٨). وقد أدى هذا الفرق الكبير ببعضهم إلى استخراج فروق تبدو شكلية مبهممة بين اللفظ والمعنى، كقولهم إن الأول طينى فيما التالي إلهي، وإن الأول بالذات فيما الثاني ثابت (٢٩)، أو إلى الاستدلال بهذا الفرق على أن المعنى أشرف من اللفظ (٣٠)، ومن ثم فإن المنطق (ومجاله المعنى) أشرف من النحو (ومجاله اللفظ) (٣١). غير أن مثل هذا الاستنتاجات يجب ألا يحجب عن أعيننا بعض الفروق الحقيقية التي استخرجوها، وأهمها ثلاثة؛ الأول أن المعاني لانهاية لها فيما الألفاظ محدودة، ولهذا فإن الألفاظ مهما تكررت فإنها أعجز من أن تحيط بكل المعاني. وقد عبر السيرافي أبو سعيد عن هذه الفكرة خير تعبير حين قال:

«إن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك

وشرح أبو بكر القومسي هذه الفكرة بشكل أوضح إذ قال (٢٧) :

«إن الألفاظ يستعملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد في نفسه والتبدد في نفسه، والمعاني تستفيد بها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس قتيّة وملكة، وتبطل عند الحس بطولاً وتحمي اسماء. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل، فكان الألفاظ على هذا التدرج والتنسيق من أمة الحس، والمعاني المعقولة من أمة العقل».

ورغم الإحاح أي حيّان ومعاصره على الفرق بين اللفظ والمعنى - أو العبارة والفكرة -، فإنهم أشاروا إلى ظاهرة مشتركة بينهما يمكن تسميتها بظاهرة النسبية، ويعني ذلك أن الألفاظ ذات مراتب متفاوتة في الفضل، كما أن المعاني فيما بينها فيه. أما المعاني فإنها تكون أفضل كلما كانت العقل أقرب، وأما الألفاظ فإنها تكون أفضل كلما كانت بالحس أصح. ولهذا قال أبو سليمان المنطقي إن «المعاني تختلف في البساطة على قدر العقل» (٢٨)، وقال القومسي شارحاً القضية بشكل أوسع (٢٩)،

«وبالجملة فإن الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشها أروع وأجهر. والمعاني جواهر النفس، فكلما اختلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صوريتها أنصح وأبهر. وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويرق أخرى وتوسط تارة بحسب ملابسته التي له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم».

ولقد تعرض أبو حيان وزملاؤه من العلماء لشرح عملية الإفهام، ويبدو من كلامهم أنهم كانوا يعتبرون المعاني سابقة على الألفاظ في الظهور، وهذا أمر يستتجه الدارس من نقل لأبي حيان عن «شيخ من التوحيد» جاء فيه: «المعاني هي الهاجسة في النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني» (٣٠)، كما يستتجه من قول أبي سليمان المنطقي:

«المعاني المعقولة بسيطة في بجموحه النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو ساقية الحديث» (٣١).

لذلك تتخذ المعاني أولوية واضحة على الألفاظ عند هؤلاء المفكرين، على «أن المعنى مطلوب النفس»، وعلى أن «العقل يطلب المعنى فلذلك لا خطر للفظ عنه»؛ ولهذا فإن اللفظ في الحقيقة لا يتجاوز أن يكون «كاللباس والمعرض والإناء والظرف» (٣٢)، ويصح واجب الإنسان إذ ذاك أن يمرر عن المعاني التي تخطر له بما يسير له من الألفاظ، سواء أحسنت تلك الألفاظ أو لم تحسن، خشية أن يفوته المعنى فيغفده فقداناً تاماً. وهذا ما أشار إليه أبو سليمان المنطقي إذ قال:

«إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكثر بعض التقصير في اللفظ؛ قال: وليس هذا مني تساهل في تصحيح اللفظ واختلاف الروق وتغير البيان، ولكن أقول: متى جمح اللفظ ولم يؤات، واعتاص ولم يسمع، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وغايات المقصودات. فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الاصطلاح أولى من أن تعلم حقيقة الغرض الذي يرجع إلى الإيضاح» (٣٣).

وقد علق أبو حيان على هذا بقوله:

«ولولا هذا الذي قاله هذا الشيخ لما أجزت نشر هذه الحدود على ما عرفتك من إغلاقتها واطراد القول عليها» (٣٤).

هذه هي الملامح الكبرى لموقف التوحيدى وزملائه من اللغة. فلنتقل الآن إلى المجالات التي صرح فيها هو بإحساسه بعجز اللغة عن التعبير، فتتبع أقواله في كل منها، ونحاول أن نتلمس الأسباب الكامنة هناك لهذه المعجز، وذلك قبل أن نخرج بنتائج عامة عن اللغة والمعجز عن التعبير في أدب التوحيدى.

إدراكه فوتاً تاماً، وعلى رأسها الذات الإلهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتبدير وحكمة، فهذه تقع في حومة الهويية التي ليس لمن كان من أهل العبودية دخولها قط. وما دام العقل عاجزاً عن إدراك الله، فإنه عاجز عن تخويل الله إلى «معنى» يتطلب «لفظاً» يتم بهما مما نقل الله إلى فكرة يعبر عنها باللفظ في عملية الإفهام التي تحدثنا عنها فيما سبق من هذا البحث، أو بعبارة التوحيدى:

«الإلاية لا تسمح بالوهم، ولا تقتل بالفهم، ولا تشرح بالمقل، ولا تنال بالترجمة؛ وهل يجوز ذلك والعبودية لا نسبة لها إليها، ولا سبيل لها عليها؟» (٤٢).

وإنه لعلى ضوء هذا الفهم لموقف التوحيدى ليجب علينا أن نفهم قوله (٤٣):

«فإن خبرت عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالاً منك، وإن خبرت عن المعنى بالمعقول كان وبالاً عليك، وإن خبرت عن الاسم والمعنى كان محالاً عندك. وإن قلت: المعنى أصل، فالاسم فرع عليه؛ وإن قلت: الاسم أصل، فالمعنى غير مشار إليه؛ وإن قلت: المعنى والاسم أصلان، فأيهما يعول عليه؟ وإن قلت: الاسم والمعنى فرعان، فأين الأصل الذى تقف عليه؟»

وإن هذا الفهم لما يفسر أيضاً قوله (٤٤):

«يا هذا، إن الذى صمدك إليه، وولئك فيه... حاضره غائب وغائبه حاضراً، وحاصله مفقود ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض والتعريض به تصريح، والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة. وهذه قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له، لأنه بائن من الأشياء بما هو به هو...»

وبرغم وضوح التوحيدى فى نفى قدرة الإنسان - وقدرته هو - على وصف الله، فقد كانت مناجاة الله بصفاته من اللامع الكبرى فى أدبه، وهى العمود الفقرى

١ - إن الجبال الأكبر الذى يصرح فيه التوحيدى بالمعجز عن التعبير هو مجال وصف الله، وحيث إن التوحيدى كثيراً ما يتعرض لهذا الموضوع فى كتابه «الإشارات الإلهية»، فإن هذا الكتاب يحفل بالشكوى من القصور. فهو يقول مثلاً: «هل كان لك بيان عن إلهيته؟ لا والله!» (٣٥)؛ ويقول: «مولاي، أنت أنت لا شيء غيرك؛ الإشارة إليك باللسان نقص وعجز، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز» (٣٦). وهو يقول إثر مناداه لله بعدد من أسماؤه الحسنى:

«إلهنا: إنا نقول ما نقول عن عى وحصر، ونتناول ما نتناول عن قماءة وقصر... فاجبر كل نقيصة منا... وعلمنا اسمك الأعظم حتى ندعوك به مجسدين، ونتقرب إليك به مقدسين» (٣٧).

ويقول أيضاً:

«هيهات أن يكون مخبراً بلسان، أو مضمرًا بجان، أو محوياً بعبارة، أو معنياً بإشارة، أو محسوساً بحس... أو محرفاً بنعت، أو معرّفاً بوقت، أو معرّفاً بلفت» (٣٨).

وهو يؤكد عبثية محاولة وصفه بقوله:

«اللهم غفراً... من رام الخبير عنه تاه، ومن حدث نفسه بالظفر شاه. وكيف يكون ذلك واللفظ لا يقسم به وزنًا، والمراد لا يتقاسد له حزنًا؟» (٣٩)؛ «طلبت فلم توجد، ووجدت فلم تعرف، وعرفت فلم توصف، ووصفت فلم تلتق، وشهدت فلم تترك» (٤٠).

لم كان موضوع وصف الله بهذا القدر من الاستحصاء على التوحيدى؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل نسبياً لأن التوحيدى تعرض له بشكل غير مباشر فى مؤلفاته، وهو جواب يتعلق بموقفه من قدرة العقل البشرى على الإدراك، وهذه مسألة قد بحثها فيما سبق (٤١). فالعقل البشرى - على مكانته السامية - فى نظر أبى حيان، هو خلق الله، يلحقه النفس ويجوز عليه، وهناك من الأمور ما يفوت

والحكمة والقدرة والجبروت والملكوت تأبى ذلك: فصارت هذه الأسماء والصفات سلاماً لنا إليه لا حقائق يجوز أن يظن به شيء منها على سبيل السياج المملود، والمنهاج المحدود<sup>(٥٤)</sup>.

٢ - المجال الثاني الذي أكثر فيه التوحيدى من ذكر صجوه عن التعبير هو حال التوق إلى الوصول العرفاني أو الصوفي. ها هنا تجد للتوحيدى أقوالاً مثل:

«هى والله حال علت عن الصفات والرسوم، كما نزلت الصفات والرسوم عنها. هى والله حال سبح فى ليجتها كل نحرير فلم يصل إلى ساحل، وسار فى هوائها وهم كل متمكن فلم يقع على طائل... هى والله حصال برزت بالجبروت وخفيت بالملكوت، فلا الكلام يقع فى وصفها أو تنميتها ولا السكوت. هى والله حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، وفى وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها ووقف ابتداءً الحنين إليها وتشوقه»<sup>(٥٥)</sup>.

وهى «منطق قد خص الله به أعيان عباد وأعلام خلقه فى بلاده، فلهذه الخصوصية منازل الملائكة، وكرامة أولى العزم من الرسل»<sup>(٥٦)</sup>. والتوحيدى يعبر عن توقه إلى نيل هذه المرتبة بقوله<sup>(٥٧)</sup>:

«أيام حلمى يربنى كل فالت ملحوقاً، وهوى لى كل باطل محقوقاً، ويناغينى بحال أكشفها يلفظ عن الفهم، وأغفاه يعلو عن الوهم؛ كلصا سلطت عليها العبارة، وأرسلت إليها الإشارة، جلّت عن هذه وزلت عن هذه - حال كانت المنى تخطبها على وجه الدهر، فلما بدت بحقيقتها استولت عليها يد الدهر».

ويعود التوحيدى فيخطب مخاطبه المهود بالإشارات واصفاً تلك الحال، فيقول<sup>(٥٨)</sup>:

«يا هذا، إن فتح عليك باب الربوبية باستيعاب العبودية، ووقيت إلى الحرية بعد ذلة الرق فى الخدمة، شاهدت عجائب وعجائب، ورأيت

لكتابه (الإشارات الإلهية)، كما أن آثارها تظهر فى مؤلفاته جميعها دون استثناء، بل إنها قد تكون ذات صلة وثيقة بتلقيبه بـ «التوحيدى» ابتداءً<sup>(٥٩)</sup>. وقد حدثنا التوحيدى نفسه عن طبيعة وصفه الله، فبين أنه يركز على اعتماد عدد من أشكال التعبير غير المباشر. فمن ذلك الرمز؛ قال: «كيف أصفه وأنا معذب بالرمز معك؟»<sup>(٦٠)</sup>. ومنه ما يسميه «الإيماء الذى فى الإيهام»، وبه «تترك الإشارة المدفونة فى العبارة»، وهو سر حرم إعلائه فى الثاني لما وجب كتمانته فى الأول<sup>(٦١)</sup>. ثم هناك التخييل الذى يقود إلى ما يسميه أبو حيان «التمثيل البحت»، كما تجده فى قوله:

«حشو القلوب منك التخييل المحض، ونهاية الأنسية منك التمثيل البحت، والعق من وراء ذلك على التحصيل الصرف»<sup>(٦٢)</sup>.

وفى هذا المقام يستحسن أن نذكر أشكالاً تمثيرية أخرى ذكرها أصحاب التوحيدى، كالأستعارة والإيهام، وقد ذكرهما أبو سليمان المنطقي<sup>(٦٣)</sup>، والقباس، وقد ذكره الصيمرى فقال إن «الذين أباحوه هذه الأشياء أعاروه لإيها، لأنهم نقلوها غيرها أو نعتوه بها، وذلك على غاية طاقتهم ومبلغ علمهم ونهاية جهدهم»؛ وعلى أية حال، فوصف الله يظل تجوزاً فى الكلام وتفسحاً فى العبارة<sup>(٦٤)</sup>؛ قال أبو سليمان: «وهذا اضطراب اشترك جميع أهل اللغات فيه عند إخبارهم عن إلههم»<sup>(٦٥)</sup>.

أما الباحث على وصف الله فهو العبادة، بالإضافة إلى التلذذ بذكره فى نظر التوحيدى<sup>(٦٦)</sup>. وقد ذكر الصيمرى غرضاً آخر لذكر الله وهو حث السامعين على عبادته: «لكنها رسوم محرّكة للنفوس تحريكاً، وكلمات مقرّبة من الحق تقريباً، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك تليفاً»<sup>(٦٧)</sup>. أما أبو سليمان المنطقي فاعتبر ذكر الله ووصفه أمراً ضرورياً يهدف إلى منع الفرد والمجتمع من الانهيار:

«ولا لكائن العصمة تنبتر، والطمع ينقطع، والأمل يضمف، والرجاء يخيب، والأركان تتخلخل، والذرائع ترتفع، والوسائل تمتنع، والقواعد تسبح، والرغبات تسقط، والجود والكرم

ويرغم ذلك كله، فإن وصف حال العرفان يظل تقريباً في نظر التوحيدي لما لعنه من الانساع، ولهذا يقول:

«يا هذا، غيب هذا الحديث خاف، والرمز عنه متجاف، وإنما ننشد حول هذه المعاني، هنالك تنال ما لا أذن سمعت، ولا عين رأت، ولا خطر على قلب بشر» (٦٢).

وعلى أية حال، فإن الواصل لا يمكنه أن يعبر إلا بعد أن يأذن الله له، وإن لم يبلغ الإذن العجز العميق في اللغة (٦٣)،

«إن المعارف وإن ترقى في سلالمة المعرفة بحقائق الحال على تبين المكاشفة، وغلجان المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما فيه تدرج، ويخرج إلا ما عنه تخرج. لغة والله مشكلة، وعلّة والله معضلة، ودويان والله مخدوم، وسر والله مكتوم».

ويرغم صموية التعبير عن هذه الحال، فإن التوحيدي يراه أمراً يستحق المحاولة المرة تلو المرة، لما له من أثر في نفس السامع يقربه من الوصول إلى الله ويشوقه إليه؛ يقول (٦٤):

«يا هذا، إذا سمعت مثل هذه الصفات بمثل هذه السمات على شكل هذه اللغات، فاستشعر العظمة، فإنك بهذا الاستشعار تستحق التكرمة. وهذه المعارف بهذه النصوص هي سلالمة قلوب المارفين في الترقى إلى ساحة الربوبية الفاصّة بأحكام الإلهية، فهنيئ عافاك الله بنفسك سلماً منها، واحرص على الترقى عليها. فإذا حصلت هناك... فقد تجتجت من الدنيا وأفاتها، وتخلصت من هذه الدار وعاهاتها، وفزت بنعيم لا نفاذ له، وغلط لا آخر له، وعز لا ذل بعده».

٣ - وإنجال الثالث الذي تحدث فيه التوحيدي عن عجزه عن التعبير هو مجال الإحساس بالغمرة وما ينتج عنها (٦٥)، وهو مجال يختلف عن المجالين السابقين اختلافاً كبيراً لأنه يمثل وضعا معيشياً مؤثراً للتوحيدي جعله يعبر عنه بجمعية ظهرة في مؤلفاته، خاصة منها تلك التي كتبها في

غرباب وغرباب... أذناها أنك ترتعي في حديث الأمن، وتشم نواضر الأزهار. وتشهد العقول سائرة في هوداج الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة، وتسمع معاناة الأحباب على شجو يسحر الألياب، ويقطع دون الحق كل حجاب، ويفتح كل باب. هذا ذرو من الحديث عن هذا المقام الذي وصل إليه بعض الكرام، ثم وراء ذلك أيضاً ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

عند هذا الحد يأخذ التوحيدي في تبيان الأسباب التي تعجز المرء عن التعبير في وصف هذه الحال، فيرسلها بتجاوز هذه الحال ما ألقت الألفاظ أن تعبر عنه؛ لأنها حال مغيبة عن البشر الماديين خارجة عن مجرتهم، وهذا يرجعنا إلى ما ذكرناه سابقاً عن محدودية الألفاظ مقابل انساع المعاني. فالخلل هنا ليس متأتياً في المعاني (أو من مصدرها: العقل)، كما في المجال السابق - مجال وصف الله - ولكن من الألفاظ (أو من مصدرها: الحس / الطبيعة)؛ ومن دون الألفاظ لا يمكن لعملية الإفهام أو الإيصال أن تتم؛ يقول التوحيدي:

«لأن العين إنما تألف المحدودات، والأذن إنما تحدد المرسومات، والقلب إنما يخطر على ما جرت به العادات، فأما ما يعلو عن هذا كله علواً لا بمسافات ومجازفات، فلا خير عنه» (٥٩).

كيف يتحدث، إذن، التوحيدي عن هذا الموضوع؟ بالرمز (٦٠)، ثم بما يسميه «الإيماء اللطيف»، وهو الإيماء الذي يتجاوز الخيال في قدرته على التصوير؛ إذ يتمكن منه من غير أن يتحدد بقوالب الحس وأشكاله؛ قال:

«أعنى الإيماء الذي يلطف عن الوهم، ويأنف من الحس، ويستغيث من الشكل والضد. فيذلك الإيماء يمثل بر المعارف نورا، ويتقد بحر نارا ويكون الوجد به وجد الساتحين في أعماق الملوكوت، ويكون الذوق له ذوق الوالهيين بيوادي الحق» (٦١).

يده، وأصبحت واحدة من صفات حاله الشهادية: «إرادة مشوبة، وطمأنينة قلقية، ومعرفة مدخولة، ولغة عجماء... ولقظ جريش أو قول كلمتا استنار ازداد ظلما» (٦٩). وقد وصف في أحد الأماكن محاولاته مع الناس، ووجد نفسه يقف عاجزا عن إكمال الحديث لأن «في فمه ماء» كما قال (٧٠)، ثم عاد فهذا نفسه، وشرح محاولاته في عباراته قائلا:

«على أني سقت العبارة هكذا وهكذا شرقا وغربا وجنوبا وشمالا وأرضا وسماء، فلم أدع للكناية قوة إلا عصرتها عند العثور عليها، ولا للتصريح علامة إلا ونصبتها حين وصولي إليها...» (٧١).

ولكن ماذا كانت النتيجة؟ قال: «إننا لله وإنا إليه راجعون!... فلو سكت في الجملة كان أصح من هذه الاستفالة المكررة، ومن هذا الصوبل الطويل...» (٧٢). ولكن ذلك كان إلى حين وحسب، فإنه ما لبث أن عادت الهواجس لتقلق وتدفقه إلى العويل، ومهما إلى الشعور المحطم بأن اللغة مهما التمت فإنها لن تستطيع أن تبر عن أمر متعدد المظاهر لانهايتها يبدو أنه سيظل يتلبسه تبس الظل طوال العمر وحي الموت:

«وأهكذا هكذا أبدا إلى أن ينكسر القلم عند الكتابة، وإلى أن يميا اللسان عند الخطابة، وإلى أن يهيم القلب في وادي المهابة، وإلى أن تفقد الروح في فلاة الغيبة!؟» (٧٣).

ولهذا تجده يهتف مستغيثا: «يا هذا أرحم غربتي في هذه اللغة المجعما بين هذه الدهماء الغثراء» (٧٤)، ويؤكد أن كل هذا «لسان بحر البلقاء فيه نقطة، وذكائهم فيه مئة» (٧٥).

ولقد كان إخفاق التوحيدى مع الناس وانتهائاه إلى الغربة الكاملة بينهم دافعا له إلى التعلق بحبل من حبال النجاة هو التشوق إلى شيخ صوفى حقيقى أو متوهم. ولكن هنا أيضا وجد التوحيدى اللغة أعجز من أن تبر عما يريد. وقد خاطب مرة ذاك الشيخ الصوفى المزعوم بتطويل شديد، وبعد ذلك قال له:

«جف - أنار الله صـدرك - القلم، وفنى القرطاس، وحصر اللسان، وما فى النفس من

سنى الشيوخنة. فبعد أن تحدث التوحيدى فى إشارة المعروفة عن وصف الغريب الذى يصفه الناس، وقارنه بوصف الغريب الذى يمتنه هو - وهو هو نفسه - قال إن وصف ذاك الغريب:

«يحفى دونه القلم، وفنى من روايه القرطاس، ويشل عن تحبيرة اللفظ، لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فيشر» (٦٦).

فكان التوحيدى هنا يقول إن فكرة الغريب - معناه - تستمضى على التحديد الدقيق، ومن ثم يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا أمر يته بشكل أوضح عندما قال فى مكان آخر إن اتساع الخرق فى أزمتة الوجودية هو الذى جعلها أضخم من أن تحد بالألفاظ، وأرفع من أن تقيد بها، قال:

«لمصرى لقد وصفت شأننا بعز عن الوصف، ويضرب على الواصف تعليما عن درس اللسان بحدود اللفظ» (٦٧).

فهى حال قد استولت عليه استيلاء تاما حتى بات من الطبيعى أن يقول: «كيف أتكمم والفؤاد سقيم أم كيف أترمم والخابر عقيم؟» (٦٨).

وقد كان أحد أهم الأسباب التى دفعت التوحيدى إلى الإحساس بالغربة ليس وحسب إخفافه فى إقامة العلاقات الاجتماعية التى تمكنه من التكيف مع المجتمع، ولكن اقتناعه بأنه - ربما فى مرحلة متأخرة من العمر - قد أخفق فيما نصب نفسه له من العمل الدائب، وهو دعوة الناس إلى هجر التعلق بالدنيا والتوجه نحو الله طالبين مرضاته مرجئين نيل رضوانه. ومرة أخرى وجد التوحيدى نفسه عالقا فى دوامة المعجز اللغوى وهو يدر حائرا بين العديد من المشاعر المتصارعة المتصارعة المقلقة: بين شكوى الناس إلى الله، والانحاء عليهم باللامعة، والتلطف لهم لمعلم يرتدعوا عن غيهم، والغضب من نفسه لإقدامه على أمر مستحيل ابتداء، والتضرع إلى الله كى يكتشفه فى حماء مكافئة له على جهوده المخلصة، ونواياه التى لا تشوبها شائقة، وفرق من ألا يستجيب الله لدعائه، وغير ذلك من المشاعر المقضة للمخاطر. فلا غرابة بعد ذلك أن تجده يرى اللغة وقد حالت عجماء فى



٤ - بقى هناك مجال رابع أشار فيه التوحيدى إلى عجز اللغة عن التعبير، وذلك هو الوضع البشرى العام فى تمزقه بين قطبى الدنيا والآخرة، والجسد والروح، وما يسطخ الله وما يرضيه. وكتاب (الإشارات الإلهية) حافظ بما يدل على شدة إلحاح هذا الموضوع على نفس التوحيدى، وشدة اضطرابه بين الاستسلام لهذا الوضع والثورة عليه، وعرام تلك الثورة يتصاعد بين الحين والحين حتى ليكاد يفقده طمأنينة التسليم ويجرفه إلى مهاوى الشك المخيف. وقد ذكر مرة قول عيسى بن مريم «إنكم لن تتركوا ملكوت السموات إلا بعد أن تتركوا نساءكم أهلى وأولادكم بئامى»، فعلى عليه قائلًا: «وهذا رمز وراءه، رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة»، ثم وجد نفسه وقد كاد ينزلق، ففرق، وتمنى لو صمت ولو قليلا، فأضاف:

«ولكن التقي ملجم، ولا بد من بعض السكوت كما أنه لا بد من بعض القول؛ ومن قال كل ما عنده فقد باء بغضب من الله، ومن سكت عن كل ما عنده فقد تعرض لطرد الله» (٨٠).

ومرة أخرى وصف الازدواجية فى الاستقطاب الإنسانى، وشكا من صمومته «لأن المورة فى القول بادية، والرفباء من دونه منادية»، كما قال (٨١)، وتمنى السكوت، ولكن بين صمومته داخل ذاته قائلا: «لماذا أخذت بعد هذا كله فى السكوت، جاءت الفكرة مثقلة بالسوسا، والحاطرة مترددة مع الأنفاس» (٨٢)، فصاح بعدها بقليل:

«هيهات، ضاق اللفظ واتسع المعنى، وناه الوهم وحر العقل، وغاب الشاهد فى الغائب وحضر الغائب فى الشاهد... فكيف يمكن البيان عن قصة هذا إشكالها؟ وأين الدواء والعللة هذا إعضالها؟ الجأس الجأس، القنوط القنوط! الويل الويل!» (٨٣).

إن الوضع البشرى محير لا تفسير له فى نظر التوحيدى وأشد ما يحير فيه أن الله أراد للبشر، فيالها من لإرادة وبالإلحاح من سجين لثلك الإرادة: «اللهم إنا فى سكرة من وإرداتك، وفى حيرة من مجارى أقدارك، وليتكن إذ لم تخصنا

طيب محادثتك يتدفق كالعين الفؤارة، والسحاب المواره» (٧٦).

ومرة أخرى تشوق إليه ولما ودودا وصديقا مخلصا، ولكنه أردف ذلك بالقول:

«هذا جهد من بلى بفراقك... فلا تعجب من ضروب ما وصفته فى هذه الحروف، فإن وراء ما سمعته ما لا يتقاد للوهم، ولا يبين بالفهم، ولا يكون له تصريح بالقلم، ولا تلوح باللسان ولا ينبئ عنه تحريض الإشارة، ولا تصحيح البيان» (٧٧).

أما السبب فى ذلك العجز اللغوى، فيحدده أبو حيان بطليان مشاعر الوجد وغليانها حتى الدرجة القصوى، «لأن العشق إذا هيج الوجد، والوجد إذا لابه الشوق، والشوق إذا قارنه التتيم، والتتيم إذا اتصل به الهمان... تيد صاحبه فى اجتماعه، وانكسر باله عند قوله واستماعه» (٧٨). فكان التوحيدى هنا يرجع العجز فى اللغة إلى أن طليان المشاعر على النفس يفكك وحدة العقل منها ويصيب المعانى - أى الأفكار - بالشتت، فتصبح المعانى كالألفاظ المستمدة من الحس، والتي أصلها التجزؤ ومن ثم التصور المحدود. ولعل هذا ما عناه التوحيدى إذ قال: (٧٩)

«لاحت بوارق التمنى فسمت نحوها نواظر الافتقار، ونهيات صور المعنى فتقطعت عليها أكباد الأحرار، وأذعنت النفس الأبواء... تروم حيلة المشار إليه مستوفة بقضايا الحس، والحس حاكم مرتش وخابط عشواء فى ليل مدلهم... فى تسلسل قول لا يميز معناه من خلل حجبه، وانقلب الفصحى المقول عيباً فى كشف المراد على الغاية، فالإشارة كأنها نكاد، والعبارة على الأيام تزاد، ونار الوجد على اضطرابها تبسب العقل بتحصيله، وترد جمل القول بتفصيله. فهل يحسن أن يكون مقطع القول عيا وعجزا، ومنتهى الطلب غيبة واخفاقا؟».

بانكشاف العين، لم تشعرنا التمني لما لم نجر به مشيئتك، ولم يسبق في معلومك»<sup>(٨٤)</sup>. وحيث إن الوضع البشري يمس أبا حيان باعتباره واحدا من البشر، فإنه يشعر بضغط هذا السجن، ويصور وعيه بهذه الحالة بصورة الاختناق الذي لا بد أن ينفس عنه بالكلام حتى لا يكون الداء المحيت، وإن جاء الكلام في صورة الهذيان أو الجنون:

«يا هذا، إنما تننفس بهذه الكلمات كما ينتفس الخنوق، ونهذى بها كما نهذى بها المألوق، وإلا فما نحن ممن وصفناهم ببعيد، وكيف نبعد عنهم وهم الجيران في المحلة والمجتصمون في المسجد والماملون في السوق؟»<sup>(٨٥)</sup>.

هذا هو وضع الإنسان، ولا حل له بغير التسليم، وبالتسليم من مطلب عزيز لازم معا:

«قول لا شرح له، وسمع لا فتح معه، ولكن لا بد من التنفيس إذا تضايق المخاض»<sup>(٨٦)</sup>.

إن هذه الأزواجية، التي هي أساس الإشكال البشري، هي التي تصيب الإنسان بالحصر، وتمعز اللغة البشرية بين الفينة والفينة عن أصل ما كانت له، وهو التعبير، وتقزم قدرة الأنفاظ في مقابل الأفكار، «فإن المعاني إذا تدفقت بالعز، رأيت الحروف تتباعد بالذلل، لأن تلك من الميسوط الأول، وهذا من المقبوض الثاني»<sup>(٨٧)</sup>. وهذا واقع يحل السكوت إلى الإنسان الواعي بالإشكال البشري. ويرغم ذلك كله، فإن الإنسان يتكلم لأسباب متعددة أشرنا إلى بعضها في ثانيا ما فات، وجمعها التوحیدی مما في قرن عندما قال<sup>(٨٨)</sup>:

## الهوامش

- (١) أبو حيان التوحیدی، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، بيروت، ١٩٧٣ (٢٨٤).
- (٢) ياقوت الحموي: معجم الأديباء، تحقيق مرجعيات (الطبعة ١٩٢٥ - ١٩٢٥)، ٥: ٣٨٠.
- (٣) أبو حيان التوحیدی، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي (دار صادر، بيروت، ١٩٨٨)، ٩: ٢٥٢ - ٢٥٦.
- (٤) المصدر نفسه، ٩: ٢٥٢.
- (٥) أبو حيان التوحیدی، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسن، (بغداد، ١٩٧٠): ٣٥٨.
- (٦) أبو حيان التوحیدی: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، (الطبعة، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ٣: ١٤٤.
- (٧) المصدر السابق ١: ١٢٥.

«سیدی: قد أرخيت عثاني معك، وطرحت ثقلی عندك، وناقلتك بلغة أنت أعرف بها من غيرك، وأوقف عليها من سواك. وإنما كان ذلك منی لأشياء كثيرة، شريفة خطيرة، منها:

تسكين هذه القوة التي بدت لك هوابها، بما يذكلك على تواليها؛ والثاني: طلب الفائدة منك، بما جمع الله فيك؛ والثالث: إذعان النفس بالاعتراف لتصاريف الوقت؛ والرابع: مغالطة الأضداد فيما لم يفتح عليهم منه باب؛ والخامس: استبراء الغيب بما هو صمد له من هذه الشهادة؛ والسادس: التعاون على نيل المرام من جناب الملك بحال لا يفسرها ألف ولا باء، ولا يخبر عنها جيم ولا حاء».

ولكن، قبل ذلك كله وبعده، يبقى اللغز الكبير الذي لا أظننا بعد قادرين على حله - ودراسات التوحیدی على ما هي عليه - وهو كيف نفسر بيان التوحیدی المعجز رغم كل المواقف له وللسائر بني الإنسان، بحيث تبدو كتابته الممثل الفريد لقوله في غير الكلام:

«إن الكلمة تطلب مقرها الموافق لها، فإذا صادقت سكنت، وإذا لم تصادف جالت في آفاق النفوس دابة إلى أن تجد مكانها اللائق بها»<sup>(٨٩)</sup>.

وكلمات التوحیدی كلها تقع في الموقع الملائم لها، تاركة لينا نحن - وليس التوحیدی - في حال من الحيرة لزاء سمو الشر الفنى العربى إلى أعلى فراه، عاجزين عن التعبير بالفاظ الإنسان الضعيف السجين.

- (٨) نفسه، ١: ١٢٥.
- (٩) نفسه، ٣: ١٤٤.
- (١٠) نفسه، ٣: ١٤٤.
- (١١) انظر: البصائر، ٢: ٦٦ والمقالبات، ١٢٢.
- (١٢) الإعجاز، ١: ١٢٥.
- (١٣) البصائر، ٢: ٦٦.
- (١٤) المصدر نفسه، ٢: ٦٦.
- (١٥) المقالبات، ١٢٢ (على لسان أبي سليمان).
- (١٦) البصائر، ٤: ٢٣٧؛ وانظر أيضا الإعجاز، ١: ١١٧.
- (١٧) الإعجاز، ١: ١٠٢؛ وانظر أيضا البصائر، ١: ١٨٠.
- (١٨) انظر المقالبات، ٩١ - ٩٢ و ١٢٤ و ٢٣٩، والإعجاز، ١: ١١٤ - ١١٥ و ١٣٨: ٢ - ١٣٩.
- (١٩) الإعجاز، ١: ١١٤.
- (٢٠) المصدر نفسه، ١: ١١٤.
- (٢١) انظر المقالبات، ١٢٢ - ١٢٤.
- (٢٢) الإعجاز، ١: ١٢٦.
- (٢٣) المصدر السابق، ١: ١١٤.
- (٢٤) المصدر نفسه، ٣: ١٣٤.
- (٢٥) المقالبات، ١٢٤.
- (٢٦) الإعجاز، ١: ١١٥.
- (٢٧) المقالبات، ٩٢.
- (٢٨) الإعجاز، ٣: ١٣٤.
- (٢٩) المقالبات، ٩٢.
- (٣٠) البصائر، ١: ١٧٤.
- (٣١) الإعجاز، ٢: ١٣٨.
- (٣٢) المقالبات، ٢٣٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٣٧٥.
- (٣٤) نفسه، ٣٧٥.
- (٣٥) الإشارات، ٩٣.
- (٣٦) المصدر السابق، ١٥٩.
- (٣٧) نفسه، ٥٧ - ٥٨.
- (٣٨) نفسه، ٧٠.
- (٣٩) نفسه، ٧٥.
- (٤٠) نفسه، ٧٨.
- (٤١) انظر: «الركائز الفكرية في نظرية أبي حيان التوحيدي إلى المجمع» لوداد القاضي مجلة الأبحاث (الجامعة الأمريكية في بيروت، السنة ٢٣ (١٩٧٠)، ١٥ - ٣٢.
- (٤٢) الإشارات، ٢٨٩.
- (٤٣) المصدر السابق، ٧٠.
- (٤٤) نفسه، ٦٦٤.
- (٤٥) انظر في الإعجاز ٣: ١٣٥. قوله: «وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ صَاعَةِ لَا تَحْقُقُ التَّوْحِيدَ وَلَا تَدُلُّ عَلَى الْوَاحِدِ وَلَا تَدْعُو إِلَى عِبَادَتِهِ وَالْإِعْتِرَافِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَالْقِيَامِ بِحَقُوقِهِ وَالْمَصِيرِ إِلَى كَلْفِهِ وَالصِّرَافِ عَلَى قَضَائِهِ وَالتَّسْلِيمِ لَأَمْرِهِ...». وانظر في تفسير المؤرخين لِسبهِ «التوحيدي» في كتاب: وداد القاضي مجمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدي، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٨، ٢: والخاصة رقم ٤.
- (٤٦) الإشارات، ٧٦.
- (٤٧) المصدر السابق، ٦١.
- (٤٨) نفسه، ٧٠.
- (٤٩) انظر للمقالبات، ٨٣.
- (٥٠) المصدر السابق، ١٤٧ - ١٤٨.

- (٥١) نفسه، ٨٣.  
 (٥٢) الإفارات، ٣٨١.  
 (٥٣) الملقبات، ١٦٢.  
 (٥٤) الإماع، ٣: ١٣٤.  
 (٥٥) الإفارات، ٨٨.  
 (٥٦) المصدر السابق، ٩٨.  
 (٥٧) نفسه، ٣٢٦.  
 (٥٨) نفسه، ١٥٣.  
 (٥٩) الإفارات، ١٥٣ - ١٥٤.  
 (٦٠) المصدر السابق، ٣١٩.  
 (٦١) نفسه، ١٥٤.  
 (٦٢) نفسه، ٣١٩.  
 (٦٣) نفسه، ٢٧٧.  
 (٦٤) نفسه، ١٠٣.

(٦٥) انظر في هذا الموضوع عامة بحث وداد القاضي بمنوان «الغريب في إثبات التوحيد» في مجلة. *Mélanges de L'Université St. Joseph* 50/2 (1984), pp. 127 - 139.

- (٦٦) الإفارات، ٨٣.  
 (٦٧) المصدر السابق، ١٧١.  
 (٦٨) نفسه، ٢٩٢.  
 (٦٩) نفسه، ١٣٢.  
 (٧٠) نفسه، ١٠٥.  
 (٧١) نفسه، ١٠٥.  
 (٧٢) نفسه، ١٠٥.  
 (٧٣) نفسه، ٩١ - ٩٢.  
 (٧٤) نفسه، ٩٣.  
 (٧٥) نفسه، ٣٩٠.  
 (٧٦) نفسه، ١٢٨.  
 (٧٧) نفسه، ٤٥٢.  
 (٧٨) نفسه، ٤٥٣.  
 (٧٩) نفسه، ١٥٦.  
 (٨٠) نفسه، ١٧٥.  
 (٨١) نفسه، ١٥١.  
 (٨٢) نفسه، ١٥١.  
 (٨٣) نفسه، ١٥٢.  
 (٨٤) نفسه، ١٠.  
 (٨٥) نفسه، ١٤٣.  
 (٨٦) نفسه، ٣٦٢.  
 (٨٧) نفسه، ٩٧ - ٩٨.  
 (٨٨) نفسه، ٣٢٦ - ٣٢٧.  
 (٨٩) نفسه، ١٠١.

# البعد الإشاري والبعد الرمزي

## مدخل لقراءة خطاب أبي حيان

محمد بري

في ذهن المتلقي الكفء ما قد يكون منبت الصلة بما تتصور أنه إشارات إلى الواقع. ولا شك أنه إذا كان اللغويون يقطعون الصلة بين اللغة والأشياء والوقائع، فإن هذه القطيعة تكون أوضح في مجال الأدب، لأن الأديب يستخدم اللغة، في معظم الحالات، استخداماً إيحائياً، بنأى فيه عن الدلالة المباشرة. لا يحاكي النص الأدبي، إذن، الواقع، بل ينشئ دلالة تلتصق في الكيفية الخاصة التي تتجسد بها الأشياء والموضوعات. وإذا كان لنا أن نبحث عن أشياء من خارج النص تعين على فهمه أو تأويله، فليس أمامنا إلا النصوص الأخرى المناظرة له. إن فهم دلالة الناقبة في معلقة طرفة بن العبد لا يلتصق في البحث عن العلاقة بين كلام الشاعر والوجود الفيزيقي لهذا الحيوان، بل يلتصق في أمرين: الأول هو مجموعة التصورات والمشاعر التي يمكن أن يثيرها كلام الشاعر في ذهن المتلقي، والثاني، ولعله الأهم لأنه الأساس، هو علاقة هذه التصورات بالتصور العام للناقبة في النصوص الأخرى؛ لأن الوجود الخاص للناقبة في معلقة طرفة ناتج عن استخدام خاص لما يمكن أن نسميه شفرة الناقبة في الخطاب

تؤكد النظرية اللغوية المعاصرة نفى البعد الإشاري للغة، وتعزل بدلاً من ذلك على عقد الصلة بين اللغة والتصورات الذهنية. فاللفظ اللغوي لا يشير إلى الأشياء، بل يشير في ذهن المتلقي أفكاراً أو تصورات. إن كلمة «ناقبة»، مثلاً، حين تلفظ أو تقرأ تثير في ذهن المتلقي المعين تصورات تختلف عما تثيره في أذهان سواه، كما تختلف هذه التصورات باختلاف نظام العلامات الذي تدخل فيه الكلمة. إن ورود كلمة «ناقبة» في قصيدة عربية قديمة يشير من الأفكار والمشاعر والصور ما لا علاقة له بما تثيره الكلمة نفسها لو وردت في كتاب عن علم الحيوان؛ لأن نظام علامات الشعر العربي القديم ليس له أدنى صلة بنظام العلامات في علم الحيوان.

ولقد انتقل هذا النوع من التفكير إلى مجال النقد الأدبي، فشاع القول بنفي العلاقة بين النص الأدبي، وما نظنه إشارات إلى موضوعات وأشياء خارج النص. فالتصريح الأدبي لا يحاكي الواقع ولا يمثله أو يشير إليه، بل إنه يشير

\* قسم اللغة العربية، آداب القاهرة، فرع بني سويف.

والواقع، أهتم أبا حيان في أكثر من موضع في كتاباته المختلفة، ومال إلى الاعتقاد في أن المستوى الأدبي أو الرمزي للنص هو ما يبنى أن يهتم المبدع. من هذا مثلاً، ما نقله عن أبي سليمان وأبي زكريا الصيمري قائلًا:

«سألت أبا سليمان عن البلاغة ما هي؟ وقلت: أحببت أن أعرف قولاً على نهج هذه الطائفة، لأن لهم الخطابة في عرض كتب الفيلسوف... وجوابهم أحق ما أعتقد.

فقال: هي الصدق في المعاني، مع اختلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وحرى الملازمة والمشاكلة، برض الاستكره، ومجانبة التمسف.

فقال له أبو زكريا الصيمري: قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجاً من بلاغته.

فقال: ذلك الكذب، وقد أبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلية الحق. فالصدق حاكم، وإنما يرجع معناه إلى الكذب الذي هو مخالف لصورة العقل، الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرب للبعد، المحضر للقريب»<sup>(٢)</sup>.

تجس هذه المحاور النقدية المكشوفة إلى ترسيخ مفهوم الصدق الفني<sup>(٣)</sup>، أي أن يكون النص أو الخطاب الأدبي مطابقاً لشروط الفن، حتى وإن كان مجافياً للواقع، فالبعد الرمزي أو «أدبية» النص أهم من مطابقته للواقع، بل لعل هذه «الأدبية» هي ما تدفع المبدع إلى الكذب «البليغ»، الذي هو أهم من الصدق غير «البليغ».

وقد التفت أبو حيان التوحيدى في هذه المسألة إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكماً»، واهتم بالسياق الذي ورد فيه هذا الحديث. فعمل ذلك حين كان يحاول أن يبرز، نقدياً، هجاء اللوزيين، محاولاً على أن الصدق في الفن أولى بالرعاية من المطابقة بين الخطاب الأدبي وحقائق الأمور. فيقول:

الشعري العربي؛ أي مجموعة القواعد العامة المولدة لأي كلام شعري عربي عن الناقه.

فإذا نظرنا فيما خلقه لنا أبو حيان التوحيدى من نصوص، وما قيل عن هذه النصوص، قديماً وحديثاً، لاحظنا أن ثمة فجوة بين خطاب التوحيدى، وما يمكن أن نسميه النصوص المفسرة أو المولدة لهذا الخطاب. تنشأ هذه الفجوة، إلى حد كبير، من الاعتداد المسرف بالمقارنة بين خطاب التوحيدى، وما يتوهم أنه إشارات إلى وقائع وأحداث. أي أن الاعتداد بالبعد الإشاري كان هو الغالب على قراء التوحيدى بينما أهمل البعد الرمزي الإيحائي، كما أهمل النظر في علاقة نصوص التوحيدى بالنصوص المناظرة له، سواء تلك التي سبقتها أو التي تلتها. بمباراة أخرى، اقتطع خطاب التوحيدى من سياق النص ونظر بدلاً من ذلك فيما ظنه بعضهم إشارات تاريخية واقعية. وقد كان من جراء هذا الموقف أن تكرر الحديث عن كذب التوحيدى أو صدقه، وعن اساقه أو تناقضه، كما اتهم بالزندقة تارة، ورمى بالتسول والاستجداء تارة أخرى.

اتهم أبو حيان بالتناقض، مثلاً لأنه أنشأ نصاً في العلن على الوزيين، ثم عاد فأقر بمكائنتهما وفضلتهما، بل أثنى عليهما<sup>(٤)</sup>. وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة تناقض إذا تنهنا إلى الفرق بين المستوى الرمزي والمستوى الإشاري في كلام أبي حيان. إن نص (مشالب الوزيين) نص أدبي من النوع الهجائي أحال فيه أبو حيان الوزيين إلى «موضوعين» أو رمزين، قاطعاً بالتالي الصلة بينهما وبين وجودهما التاريخي الواقعي. أما ما ذكره، في تضاعيف هذا الكتاب، عن مكانة الوزيين الرفيعة، فهو من باب الإشارة والتقرير. ولا يستبعد أنه اضطر إلى هذه العبارات التقريرية من باب تنبيه المتلقي إلى أن هجاء اللوزيين نص أدبي، لا ينبغي النظر فيه من أجل البحث في مدى مطابقته للواقع أو مخالفته له. أي أن النص الأدبي لا ينظر فيه من أجل البحث عما فيه من صدق أو كذب، بل من أجل ما فيه من فن، ومن أجل الكشف عن قواعده ونظامه الداخلي من حيث هو نوع أو جنس أدبي.

والحق أن مسألة الوفاء بمطالب الفن وقواعده، التي تتجاوز مطلب الصدق، أي المطابقة بين الخطاب الأدبي

بما يقول به علماء النفس من أن طاقة العدوان الغريزية يتم إعلائها عن طريق أنشطة متباعدة، منها الفن والأدب، بدلا من أن يتم التفتيس عنها بشكل مباشر تدميري في الحروب وضروب العدوان الأخرى. يقول أبو حيان في ذلك:

«على أن من وصف كريما أطرب، ومن أطرب طرب، والطرب خفة وأريحية، تستفزان الطباع، وتشبهان الحصيف بالسخيف؛ فأما من حدث عن لئيم فإن أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وخشب اللسان، وتشنيع القلم...»<sup>(٥)</sup>.

لا يرى أبو حيان بأسا في أن يشتبه «الحصيف بالسرخيف»، مادام التعبير الفني ناجحا. ويدافع أبو حيان عن مذهبه مشيرا إلى أن الإبداع يحين المبدع على التخفيف من مشاعر الغيظ، وهو ما يتصل بما ذكرته من أن للأدب عنده وظيفة تطهيرية فيقول:

«فمن ذا يزي على هذا المذهب إذا خرج القول فيه معضودا بالحجة... وكان فيه برد الغليل، وشفاء الصدر، وتخفيف الكاهل من نقل الغيظ»<sup>(٦)</sup>.

ويصرح أبو حيان بمذهبه قائلا:

«وإن كان بعض الصديق مشوبا، وبعض الحق مزوجا فلا بأس ولا حرج، فإن ذلك القدر لا يقلب الصديق كذبا، ولا يحيل الحق باطلا، وأين المعض من كل شر، والخالص من كل خير؟»<sup>(٧)</sup>.

ويأخذ أبو حيان على الحالمين المشايين أنهم يطلبون الحال، ويقعون من ثم فريسة لما نسميه، بلغتنا المعاصرة، الإحساس المرضي بالذنب، لأنهم يطلبون المستحيل فيقول عنهم:

«ورائم الحال خابط، وطالب الممتنع خائب، ومحاول ما لا يكون مكذود معني، ومحدود معدى، ومرجه إلى التدم، وغايته الأسف الذي

وهمل أنا إلا كمن قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث: يا رسول الله: رضيت قتل أحسن ما عرفت، وغضبت قتل أقيح ما عرفت. فلم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنا أروى لك القصة لتكون الغائلة أظهر، والحجة أنور.

قال عمرو بن الأهمتم للزبرقان، حين قال له النبي عليه السلام: ما علمك فيه؟ قال: أعلم أنه قد نجحت له مروة، وأنه مطاع في قومه، وأنه مانع لما وراء ظهره. فقال الزبرقان: أما والله لقد ترك ما هو أفضل من هذا. فقال عمرو: أما إذ قال ما قال فهو ما علمت أحق الأب، لئيم الحال، زمر المروة، حديث الغنى؛ ولقد صدقت في الأولى، وما كذبت في الأخرى. وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال عمرو: يا رسول الله، لقد غضبت فقلت أقبح ما عرفت، ورضيت فقلت أحسن ما عرفت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وإن من البيان لسحرة<sup>(٨)</sup>.

لقد مدح عمرو بن الأهمتم الزبرقان ثم هجاه، أي نقض نفسه، فهو إما أن يكون كاذبا في مدحه أو كاذبا في هجائه، ومع ذلك فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم «خطابه» عمرو بن الأهمتم فقال «إن من البيان لسحرة» لأن المنار في الفن والأدب على الوفاء لمقتضيات البيان، لا على الصدق أو الكذب، أي أن الفن لا يعامل معاملة مطلق الكلام، بل يراعى فيه «نظام» الفن.

وقد قدم أبو حيان التوحيدى لهجائه للوزيرين بخطاب مقدي يتضمن ما يشبه نظرية في وظيفة الإبداع ومصادره النفسية، فقال بأراء تستق مع اعتداده بالفن ونظامه، حتى لو تناقض مع مقتضيات الصدق الإنشائي. إن المصدر النفسي للإبداع الأدبي يكمن في قوة الشعور بالسخط والرضا، التي قد تقود المبدع إلى مجازاة بعض الحقائق. ولا يرى أبو حيان في ذلك بأسا لأنه يذهب مذهب تطهيري، يرى فيه شيئا شبيها

إن عناية أبي حيان برسم صورة ساخرة لابن عباد هي ما يهجه، ولا يهجه صحة ما ينسب إلى ابن عباد من أقوال وأفعال. وهو، على سبيل المثال، يسجل لنا مشهداً ساخراً لابن عباد عند عودته من همدان، وكيف استقبله الناس، وكيف أعد هو لكل واحد من مستقبليه كلاماً مسجوعاً يلقاه به. ويقدم أبو حيان لهذا المشهد قائلاً: «فأول ما أذكر من ذلك ما أدل به على سعة كلامه، وفصاحة لسانه وقوة جأشه، وشدة منته». غير أن أبا حيان يكر على هذا المديح ساخراً من ابن عباد فيقول مكملاً كلامه السابق: «وإن كان في فحواه ما يدل على رقاوته وانتكاس مرته، وضعف حوله، وركاكة عقله، وانحلال عقده»<sup>(١٠)</sup>. ثم يمضي بعد ذلك في وصف ما كان من أمر ابن عباد ومستقبله مسجلاً عبارات ابن عباد الرنانة، التي تجسد بحق ما وصفه به من «فصاحة لسانه... وركاكة عقله». فابن عباد يعني بالجمع أكثر مما يعني بأى معنى، إذ يضع أبو حيان على لسانه قوله:

«أيها القاضي كيف الحال والنفس، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدروس، وكيف القصر والجبر، وكيف الدس والدعس، وكيف القوس والمرس»<sup>(١١)</sup>.

ثم يعقب أبو حيان على هذا مواصلاً حديثه:

«وكاد لا يخرج من هذا الهذيان لتسهيجه واحتدامه».

لقد أخلص أبو حيان في وصفه لهذا المشهد بفن الهجاء والسخرية، لا من ابن عباد فحسب، بل من مستقبله وكيف كانوا يظهرن خشوعاً وتذلاً لصاحب السلطة، رغم تفاهة عقله وتخلقه المضحك. ولم يخلص أبو حيان لحقائق الأمور، فأغلب الظن أن ما وضعه على لسان ابن عباد وعلى ألسنة مستقبله، هو من تأليفه، لأننا نستبعد أن تكون ذاكرة أبي حيان قد وعت على البديهة هذا الحديث الطويل، الذي تخله استشهاد بالشعر وحوى كثيراً من التفاصيل التي لا يتصور حفظها إلا عن طريق تسجيلها كتابة، وهو ما لم يقله أبو حيان<sup>(١٢)</sup>. غير أن أبا حيان لا يكثر إلا بخطابه الأدبي الهجائي الساخر، ولا يحفل بمدى مطابقة هذا الخطاب للواقع.

يشجر النفس، ويمرس الفؤاد، ويوجع القلب، ويضعف الأسى، وربما أفضى إلى المطب»<sup>(٨)</sup>.

لم يابه أبو حيان في هجائه للوزيرين بالبعد الإشاري، وإنما عني بتجسيد رؤيته الفنية الساخرة معتكاً بالشروط الفنية للهجاء والسخرية والمفارقة، ولم ير في ذلك كله بأساً. كما أنه لم ير بأساً في أن يقول عن الوزيرين:

«ولولا أن هذين الرجلين، أعنى ابن عباد وابن العميد كان [كذا] كبيرى زمانهما، وإيهما انتهت أمور... وعليهما طلعت شمس الفضل، وبهما ازدانت الدنيا، وكانا بحيث ينشر الحسن منهما نشرًا...، لكنت لا أتكلم في حديثهما هذا التسمك، ولا أنهي عليهما بهذا الحد، ولكن النقص بمن يدعى الكمال أشتع... ولو أردت مع هذا أن تجد لهما ثالثاً من جميع من كتب للحول والدلالم إلى وقتك هذا المؤرخ في هذا الكتاب لم تجده»<sup>(٩)</sup>.

إن هذا الاعتراف من جانب أبي حيان بفضل الوزيرين، بعد أن سلّهما قبل ذلك كل فضيلة، ونسب إليهما كل رذيلة، يدل على ما ذكرناه في البداية من أن أبا حيان يفرق بين الخطاب الإشاري التقريرى والخطاب الرمزي الإيحائي. وكما ذكر فيما سبق، فإن أبا حيان ربما اضطر، في تضاعيف نقده وهجائه للوزيرين، إلى الإشارة إلى مزايَا الوزيرين، كأنه ينبه القارئ إلى عدم الخلط بين خطابه عن الوزيرين وما يمكن أن يسميه الواقع التاريخي لهما. أي أن أبا حيان ينبه قارئه إلى أنه لا يكتب تاريخاً للوزيرين يعني فيه بالحقائق، وإنما ينشئ خطاباً أدبياً يراعى فيه أصول فن الهجاء، حتى وإن أدى به ذلك إلى مفاجأة الواقع الثابتة.. وذلك هو الكذب البليغ الذي قال عنه أبو سليمان إنه كذب «قد ألبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلبة الحق». ولذلك، فإن هذا النوع من مفاجأة الحقائق لا يعد كذباً، بل هو صدق، لأنه يراعى حقائق الفن. الحقيقة الفنية قد تبين الحقائق الواقعية، لكنها تظل حقيقة صادقة بمعيار الفن الذي تنتمي إليه.



كانت، غالباً، وراء بعض الوزيرين الظاهر له، رغم ما بدا منه من محاولات للتقرب منهما. بل لعل المبالغة أبلغ حيان في الثناء عليهما، في بداية أمره معهما، هي التي زعرت في نفسيهما الشك في نواياه، لأن المبالغة في الثناء تنطوي أحياناً على سخرية مستترة، وكذلك المبالغة في إظهار الطاعة والخضوع. كانت السخرية اللاذعة أهم صفات أبي حيان، وما تبعها من ميل إلى النقد والانتقاد<sup>(١٦)</sup>، فهو كما قيل عنه «قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه، والثلب دكانه»<sup>(١٧)</sup>. كان تخوف الوزيرين من هذا الميل عند أبي حيان سبباً في جفائهما له، مما أدى في النهاية إلى أن تتحقق مخاوفهما وينشأ أبو حيان فيهما هجاءه.

ويحكى أبو حيان عن ميله إلى الهجاء والسخرية يقول:

«كنت بحضرة أبي سعيد السيرافي فوجدت بخطه على ظهر كتاب الملح... ذم أعرابي رجلاً فقال: ليس له أول يحمل عليه، ولا آخر يرجع إليه، ولا عقل يزكو به عاقل لديه، وأنشد... فقال لي: يا أبا حيان، ما الذي كنت تكتب؟ قلت: الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأعذبا وتأملا وقال: تأتي إلا الاشتغال بالقسح والذم وللب الناس. فقلت: أدام الله الإمتاع، شغل كل ناس بما هو مبتلى به مدفوع إليه»<sup>(١٨)</sup>.

كان أبو حيان، صاحب العقلية الناقدة الانتقادية، مدفوعاً إلى فن الهجاء والسخرية، وهذا غالباً ما حرص عليه الوزيرين من قبل أن يظهر منه، بشكل مباشر، ما يدل على أنه سيخسر منهما، اللهم إلا إذا كانا قد استتبعا من مدحه لهما معنى السخرية كما ذكرنا. لا شك أن ابن عباد قد قرأ سخرية أبي حيان في بعض تصرفاته التي تدل في ظاهرها على الاحترام والتبجيل. من ذلك مثلاً ما يحكيه أبو حيان عن أول لقاءه بابن عباد من أن ابن عباد سأله: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف»<sup>(١٩)</sup>، ففى إجابة أبي حيان سخرية، غير مباشرة، بسؤال ابن عباد، أحقته عليه. وشبهه بذلك أيضاً ما يحكيه أبو حيان من أن ابن عباد سأله: «من كنتك بأبي حيان؟ فأجابه أبو حيان: «أجل الناس في

إن ولاء المبدع لفنه وإخلاصه له يفوق أية اعتبارات أخرى، هذا ما يؤكد أبو حيان حين يشرح لنا كيف أن فن الهجاء أولى بالرعاية مما عدله فيقول:

«قيل لبعض من انتجع مأمولاً وأدرك حاجته منه: كيف انقلب عن فلان؟

فقال: منحنى لذة هجائه، وأكرهني على حسن الثناء عليه، والقلوب مجسولة على حب الإحسان، والألسنة تابعة للقلوب»<sup>(٢٠)</sup>.

إن للهجاء عند هذا الرجل لذة فنية دفعت به إلى هجران من أحسن إليه، لأن هذا الإحسان حرمه من إبداع خطابه الهجائي.

وكعادته يقدم أبو حيان تفسيراً «سيكولوجياً» لما هو ملحوظ عنده وعند غيره من المبدعين من ميل إلى الهجاء فيقول:

«وبعد وقبل فالكلام في نشر العيب وكشف القناع، وتدنيس العرض، وهجو الإنسان، ووصفه بالخبايا أكثر استمراراً، والمتكلم فيه أظهر نشاطاً، وأمرن عادة، وأوقد هاجساً، وأحضر عاطساً، وهذا لأن الشر طبع والخير تكلف، والطينة أغلب. وقد قال بعض فتيان خراسان: «الإحسان من الإنسان زلة، والرحمة من القادر أعجوبة، والظلم من الملل مألوف»<sup>(٢١)</sup>.

وينقل أبو حيان عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتهم فأطيلوا، فإن الناس لا يملون الشر»<sup>(٢٢)</sup>.

إن مؤدى كلام أبي حيان ومؤدى نقوله عن غيره يرمي إلى تأكيد أن الهجاء فن يقصد لذاته لما يحققه من متعة فنية؛ وأن المبدع مدفوع إلى هذا الفن، بغض النظر عن الملابسات الواقعية التي ربما عاقله عنه.

وأغلب الظن أن ميل أبي حيان إلى فن الهجاء وبراعته فيه كانا السبب في عداوة الوزيرين له؛ إذ أدركا بحسبهما الفنى أن الرجل ربما أضمر السخرية منهما في مدحه لهما وتغلفه لهما. أى أن براعة أبي حيان في فن السخرية

أن يضع على لسان كل واحد ما يشاكل أسلوبه وتفكيره. لكن أية قراءة سريعة لهذه الرسالة لا يلاحظ فيها أدنى جهد من جانب أبى حيان لاصطناع أساليب الخلفاء الثلاثة. لا يحتاج القارئ، إذن، إلى كثير من الذكاء أو الخبرة كي يكتشف أن رسالة السقيفة هي من صنع أبى حيان<sup>(٢١)</sup>، فهي تمثيل لأفكاره، صاغها في شكل سردى درامى.

لقد بدأ أبو حيان رسالته بما يشبه مقدمة، تهدف إلى تشويق القارئ إلى ما هو آخذ في سرده بعد ذلك فيقول:

«قال أبو حيان... سمرنا ليلة عند القاضى أبى حامد... فتصرف الحديث به كل متصرف... فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب كل منا متاً...»

فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما، وجواب على له ومباهته إياه عقب تلك المناظرة؟ فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله! قال: هي من بنات الحقائق... ومذ حفظتها ما رويتها إلا للهملى... وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين... فقال له العبادانى أبها القاضى، لو أنتمت المنة بروايتها سمعناها مثله<sup>(٢٢)</sup>.

لقد شوق أبو حيان قارئه إلى الاطلاع على تلك الرسالة، فهي أولاً تتعلق بأمر خطير أهم المسلمين، وهو أمر الخلافة، وأمر الاختلاف بين الشيعة وخصومهم، ثم إن الرسالة شئ نادر لا يعرفها أحد ممن كانوا فى حضرة القاضى أبى حامد، فهي أشبه بسر يتعلق بأمر خطير، مما يحفز القارئ ويهيئه لاستقبال ما سوف يسرده أبو حيان بعد ذلك، كما أنها رسالة لا يعرف القاضى أبو حامد «على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين»<sup>(٢٣)</sup>، وغير ذلك مما وصفه بها القاضى فى تعظيم شأنها من حيث مضمونها وشكلها. وبعد أن أنهى أبو حيان هذه المقدمة بدأ فى سرد الرسالة.

غير أن إيمان أبى حيان فى محاكاة الروايات الصحيحة هو الذى قاد، غالباً، بعض القراء إلى الظن بأنه كان يصد

زمانه، وأكرمهم فى وقته، فسأله ابن عباد مظهرًا: «ومن هو ويملك؟» فأجابه أبو حيان: «أنت» فقال ابن عباد: «وسمى كان ذلك؟» فأجابه أبو حيان: «حين قلت يا أبأ حيان من كنتك أبأ حيان». ويعلق أبو حيان قائلاً: «فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كراهية ظهرت عليه»<sup>(٢٤)</sup>. ظاهر كلام أبى حيان الاحترام والتبجيل غير أن باطنه ينطوى على ما يشبه تسفيهاً لأسئلة الوزير، لقد أدرك الوزير، دون شك، أن وصف أبى حيان له بأنه «أجل الناس فى زمانه وأكرمهم فى وقته» ليس إلا مبالغة تضرع السخرية، أكثر مما تدل على المدح. كما أن أبأ حيان يتلاعب بالوزير فى هذه المحاوره كما تلاعب به قبل ذلك، حين سأله عن «أبى حيان» ينصرف أو لا ينصرف.

لقد أدرك ابن عباد وابن العميد أن المستوى الإشارى لكلام أبى حيان يختلف عن، بل ربما يناقض، المستوى الرمزي الإيحائى، فكان منهما ما كان. وعلينا ألا ننسى أن سخرية أبى حيان من الوزيرين هي سخرية من سلطة سياسية أدبية، وهذا مما يجعل كلامه أشد وقعاً وأكثر إيغالا فى التسفيه والازدراء.

■

أما «رسالة السقيفة» التى انهم أبو حيان من أجلها بالكذب وتزوير التاريخ، فهي أدل على ما ذكرته من أن الخلط بين المستوى الإشارى والمستوى الرمزي يوقع قارئ التوحيدى فى أحكام جائرة، تبعد بمثل هذا القارئ عما ينبئ أن تكون عليه قراءة النصوص الأدبية.

إن شكل هذه الرسالة وما وضعه فيها التوحيدى على ألسنة أبى بكر وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، رضى الله عنهم، واضح الدلالة على أن الرجل قد أحال هذه الشخصيات إلى نماذج أو رموز فى حكاية ألفها تأليفاً، إن الصيغ اللغوية التى تتحدث بها هذه الشخصيات فى الرسالة هي صيغ العصر العباسى. ولو أراد أبو حيان أن يزرز وثيقة تاريخية - كما زعم بعضهم - لاصطنع أسلوباً يناسب عصر الخلفاء الراشدين. ولقد كان أبو حيان بما لديه من محصول لغوى، وبما لديه من خبرة لغوية أدبية قادراً، بلا شك، على

تهمة الزندقة يرمى بها أبو حيان. لم يعرف هؤلاء القدماء المعنى الذي تنطوي عليه «مصححة» أبي حيان التوحيدي، فلم يجدوا أيسر وأطوع من تهمة الزندقة لأنها بدورها تهمة غير محددة. ولكل عصر من العصور ألفاظ مثل الزندقة يرمى بها كل من يقول شيئاً لا يجري على النسق المألوف. لا شك أن خطاب أبي حيان أقلق بعض قرائه لما استشعروه فيه من انحراف عن الخطاب الجاري، فاتهموه بالزندقة تارة والكذب والتزوير تارة أخرى.

■

كان التسول والاستجداء من جملة ما اتهم به أبو حيان، وهو اتهام لم يدفعه أبو حيان التوحيدي عن نفسه، بل العكس من ذلك، أمن في تثبيته نصياً بأكثر من طريقة. غير أن السؤال هو: هل التسول في النصوص الأدبية هو التسول في الواقع؟ الحق، أن نصوصاً أخرى في التراث تكسب التسول وجوداً خاصاً، قد لا يكون له أدنى صلة بفكرتنا عن المتسولين والتسول. إن هذه النصوص تخيل المتسول إلى علامة أدبية، وتنفي عنه كل ما يعلق بأذهاننا عن التسول. إن شخصية المتسول، كما حكى عنها الجاحظ، تجعله قريباً من شخصية اللائمة الذي يأبى الاتحاد مع وسطه الاجتماعي. يحكي الجاحظ على لسان أحد شيوخ المكديين أنه قال إن المكدي:

«على برهد الدنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذي القرنين... لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء... لا يفتسم لأهل، ولا مال، ولا دار، ولا عقار» (٢٦٦).

واضح في كلام هذا الشيخ أن التسول لا ينتمي إلى وطن بعينه، ولا يرتبط بالروابط الأسرية المعروفة، فلا دار له، ولا أهل، كما أنه يعيش وجوداً خاصاً، لا يهتم فيه بمال أو ولد. يصنع المكدي وجوده بنفسه ولا يخضع للضرورات العامة التي يستسلم لها الآخرون، ويعيشون بمقتضاها.

أغلب الظن أن شخصية المكدي هي صياغة جديدة لشخصية الصعلوك المتمرد الذي يرفض الانصياع للوجود الجماعي السائد.

محاولة لكتابة التاريخ، أو بالأحرى محاولة تزوير وثيقة تاريخية. وتكمن هاهنا مفارقة تلفت الانتباه: فقد أمن أبو حيان في محاكاة شكل الروايات الصحيحة، لكنها محاكاة تنطوي على سخرية، ولا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد. إن أول مظهر من مظاهر المحاكاة الساخرة حرص التوحيدي على إيراد سلسلة الرواة الذين حكى عنهم القصة. تبدأ هذه السلسلة بأبي التياح مولى أبي عبيدة بن الجراح وتنتهي إلى القاضي أبي حامد أحد شيوخ التوحيدي، وكان من أئمة الفقه. هناك، إذن، مفارقة واضحة بين مضمون الرسالة ولغتها، اللذين يكشفان اختلافاً كشفاً، ومظهرها الذي اتبع فيه أبو حيان تقاليد رواية الأخبار الصحيحة. إن هذا التناقض بين شكل الرسالة ومضمونها هو أحد أساليب السخرية غير المباشرة عند التوحيدي، وعند غيره من الكتاب حين يصطنعون مظهرًا جاداً في حديث هزلي أو ساخر.

وقد اضطر أبو حيان إلى أن ينص مباشرة، في سياق آخر، على أن هذه الرسالة كانت من صنعه، وبأنه لا ينصب لها من الصحة التاريخية (٢٦٧). ويبدو أنه كان مضطراً دائماً إلى إزالة سوء الفهم الناجم عن أخذ كلامه مأخذاً إشارياً، وإغفال البعد الرمزي في كلامه. ولعل هذا هو السبب الحقيقي فيما يروى من أنه أحرق كتبه قبل موته.

ولا يستبعد، على كل حال، أن المستوى الرمزي لكلام التوحيدي قد استشعره بعض القدماء، وإن كانوا أساءوا تأويله، فقد قيل إن «زندقة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندي، والتوحيدي، وأبو العلاء، وشرهم على الإسلام التوحيدي، لأنهما صرحا، وهو مجمع ولم يصرح» (٢٦٨). ينبئ هذا النص عن إحساس مبهم بأن خطاب التوحيدي ينطوي على ما هو أخفى من البعد الإشاري الخالص. كان هناك شعور بأن التوحيدي يضممر أكثر مما يصرح، لكن المؤسف أن هذا المستوى الخفي المضمر لكلام أبي حيان فهم على غير وجهه فاتهم بالزندقة، بدلاً من محاولة البحث في كلامه عما يكشف عن مراميهِ البعيدة غير الظاهرة. وإنه لمن العسير على قارئ خطاب التوحيدي أن يشر على ما يمكن أن يرمز إلى الزندقة، وإنما هو ذلك الإحساس غير المحدد بأن كلام الرجل ينطوي على أكثر مما يدل عليه ظاهره، فلم يجد بعضهم إلا

يقول بديع الزمان الهمذاني على لسان أبي الفتح:

هذا الزمان شوم  
كما تراه غشوم  
الحمق فيه ملبح  
والعقل عيب ولوم  
والمال طيف ولسكن

حول اللعاب يحوم<sup>(٢٧)</sup>

ومادم الزمان الغشوم قد جعل المال يحوم حول اللعاب، فمن طابع الأمور أن يحتال المكسب للحصول على هذا المال عن لا يستحقونه عن طريق الحيلة أو الخداع.

إن ربط نعوص التوحيدى فى الاستجداء بنص الجاحظ، وقد سبقه، ونص الهمذاني، وكان تالياً له، يمكن أن يكون أجدى فى فهم خطابه من ربطها بما يشير إليه التحويل فى الواقع.

إن خطاب الكدية فى الأدب العربى يستحق أن يدرس دراسة مستقلة تكشف عن جمالياته، أو قوائمه المولدة لوجوه الكلام فيه، وعندئذ يمكن أن نقرأ هذا الخطاب ونؤوله تأويلاً مختلفاً عما ألفناه فى كتب تاريخ الأدب. إن الكدية فى الأدب العربى تمثل جنساً أدبياً خاصاً داخل جنس الشر العربى الكلاسيكى.

إن خطاب الكدية عند أبى حيان التوحيدى، مثلاً، يتصل بنزعه إلى السخرية اتصالاً وثيقاً، وإن كان خفياً رمزياً، لا إشارياً مباشراً، فهو فى مبالغاته فى مدح من يتوجه إليه بالسؤال وتبجيله يستخف ويسخر أكثر مما يلحف فى السؤال. اقرأ مثلاً قوله متوجهاً لابن العميد بالسؤال:

«أين أنا من مشرق الخير، ومغرب الجميل؟ أين أنا عن بدر البدر، وسعد السعد...؟ أين أنا عن سماء لا تفتقر عن الهطالان؟ وعن بحر لا يقذف إلا بالؤلؤ والمرجان... لم لا أستمطر سحابه؟ لم لا أستسقى مياهه...؟ ولا أحج كعبته، وأسلم ركنه؟ لم لا أسمى إلى مقامه مؤتماً بإمامه؟ لم لا أسبح ببناته متقلداً...؟ لم لا أتشهى فى

تقرىظ فتى، لو كان من الملائكة لكان من المقربين، ولو كان من الأنبياء، لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعمته اللائذ بالله، أو المنتصف فى الله، أو المتعاضد بالله، أو المنتصب لله، أو الغاضب لله، أو الغالب لله، أو المرضي لله، أو الكافى بالله، أو الطالب بحق الله، أو المحيى لدين الله»<sup>(٢٨)</sup>.

لقد بالغ أبو حيان فى مدح مسعوله، حتى آلهه ووضعه فى زمرة الملائكة والأنبياء والمرسلين وقدمه. غير أن هذا كله لا ينبغي أن يفهم فهماً حرفياً، لأنه يتطوى على استهتار واستغفال لمن يتوجه إليه بالسؤال. كما يلاحظ أن التكرار فى قوله: اللائذ بالله، أو المتعاضد بالله، أو المنتصب لله، أو الغاضب لله... إلخ، هو بسبيل إضحاك القارئ أكثر مما هو بسبيل مدح من يسأله. ولذلك، فإن حسن السندوبى كان محققاً حين علق على رسالة أبى حيان هذه قائلاً: «ما أشبه هذه الرسالة إلا بالرقى والتعالم، وهى بالغب والاستغفال أشبه منها بالجد فى حسن السؤال»<sup>(٢٩)</sup>. إن الباعث الجمالى إلى إنشاء هذه الرسالة، والباعث الذى ينبغى الاهتمام به، هو الاستهزاء واستغفال ابن العميد، ولا أظن أن الباعث الجمالى إليها كان «حسن السؤال». ربما كان أبو حيان يسمي، من الناحية الواقعية، إلى الحصول على المال والجاه من ابن العميد، لكن إخلاصه لجماليات الكدية أدى به، من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى، إلى الانسياق وراء السخرية من ابن العميد بوصفه تمثيلاً للسلطة السياسية والأدبية. ولا شك أن ابن العميد فهم شفرة هذه الرسالة، كما فهم ابن عباد شفرة خطاب أبى حيان بوجه عام، فحرموا أباً حيان من نوالها، بل عاقبوا، كل بطريقته.

إن البعد الإشارى فى خطاب أبى حيان التوحيدى للوزيرين يوجب عليهما مكافأته وإثابته، لا عقابه وأزراءه وصدقه. لكنهما، بحكم ثقافتهما الأدبية، استوعبا البعد الرمضى فى كلامه، وكان تصرفهما إزاءه مبنياً على هذا الاستيعاب، ولا فإن ردود أفعالهما تصبح غير مفهومة ولا مبررة.

الـلغة... أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية»<sup>(٣٤)</sup>.

وفي كتاب (المقائسات) يروي أبو حيان عن أبي زكريا الصيمري سؤاله لأبي سليمان: «إذا كان الباري تعالى لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أي نحو يكون فعله؟...»<sup>(٣٥)</sup>، فيرد أبو سليمان رداً يربط فيه بين الوجود واللغة، لأن ما لا يوجد له اسم يكون في حكم المعلوم، أي أن الواقع، أو العالم، لا يتحقق خارج اللغة. فيقول: ..

«قد قال كبار الأوائل إنه تعالى يفعل بنوع أشرف من الاختيار. وذلك النوع لا اسم له عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدنا أعيانها، وشبهنا بها. والناس إذا عدمو شيئاً عدمو اسمه»<sup>(٣٦)</sup>.

وفي المقابلة الثانية والعشرين يربط أبو سليمان بين النحو والمنطق، فيقول إن «النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقل»<sup>(٣٧)</sup>.

وقد سأل أبو حيان أبا سليمان: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟»، فيجيب أبو سليمان: «هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات، على مهارة وحذق... وهذا ما يطمع فيه إلا ذو عاهة. غير أنه يضيف بعد ذلك «ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها... فعلى ما ظهر لنا، ونميل إليها، لم نجد لغة كاللغة العربية، وذلك أنها أوسع مناهج... ولها هذا النحو الذي حصته منها حصّة المنطق من العقل»<sup>(٣٨)</sup>. أي أن أبا سليمان لا يبنى يربط بين اللغة والنحو من جهة والمنطق من جهة أخرى، حتى إنه ذهب إلى أن العربية كانت مهابة لاحتواء علم المنطق اليوناني فيقول:

«ولولا أن النقص من سوس هذا العالم ونوسه، لكان علم المنطق تهيبه الطبيعة بالعربية، أو كانت الطبيعة تسوق العربية إلى طباع اليونانية، فكانت المماني طباقاً للألفاظ، والألفاظ طباقاً للمعاني، وحينئذ كان الكمال يتخطى إليه عن كשב، والجمال أيضاً يصادف بلا رغب ولا رهبة»<sup>(٣٩)</sup>.

ويبقى، في النهاية، أن أشير إلى أن الموقف النظري الذي انطلقت منه في بداية البحث، أعنى فكرة التقطيع بين اللغة والواقع، والاعتداد بدلا من ذلك بالملاقة بين اللغة والتصورات الذهنية، هذا الموقف يتسق مع موقف أبي حيان التوحيدي نفسه من علاقة اللغة بالفكر أو التصورات الذهنية. يظهر ذلك في موقفه من المناظرة الشهيرة بين السيرافي النحوي ومتي بن يونس المنطقي، فمن الواضح في سرد أبي حيان لهذه المحاوره انحيازه للسيرافي الذي تبنى موقفاً مثالياً، بالمعنى الفلسفي؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً في أن ما نسميه الواقع لا يوجد مستقلاً عن تصوراتنا الذهنية، وهي تصورات تشكلها اللغة. لقد نفى السيرافي إمكان وجود تفكير مستقل عن اللغة، وأكد بالتالي أن المنطق اليوناني لا يلزم غير اليونانيين لأنه صنيعة اللغة اليونانية. كان السيرافي يسعى إلى هدم مركزية المنطق اليوناني نافياً فكرة وجود مقاييس عقلية مجردة عن اللغة<sup>(٤٠)</sup>.

يسأل السيرافي متي بن يونس عن معنى المنطق، فيرد متي بأن المنطق «آلة من آلات الكلام يصرف بها صحيح الكلام من سقيمه»<sup>(٤١)</sup>، غير أن السيرافي يربط بين اللغة ومعرفة صحيح الكلام من فاسده فيقول إن:

«صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل»<sup>(٤٢)</sup>.

وفيما يلي ذلك يربط السيرافي بين المنطق اليوناني واللغة اليونانية فيقول:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً؟...»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن ذلك أيضاً قوله موجهاً كلامه إلى متي:

«إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المبركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة

ويعلق أبو حيان على تعريف الجنون على هذا النحو قائلاً: «وقد صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يطمع في إحصائه»<sup>(٤١)</sup>. وقد كان دأب أبي حيان الدعوة إلى نبذ التعصب، فقد نفى أن يفضل العرب غيرهم من الأمم، ونقل عن إخوان الصفا قولهم: «متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»<sup>(٤٢)</sup>. إن هذه المقولة الأخيرة تناظر ما قال به أبو سليمان، حين رأى كمال العالم في انتظام النحو العربي والمنطق اليوناني.

لم يكن ميل أبي حيان إلى الربط بين اللغة والفكر بحيث لا يتحقق لأحدهما وجود مستقل عن الآخر، تعصباً للغة على لغة، بل كان تعبيراً عن توجهه إلى تأكيد البعد اللغوي في أية معرفة إنسانية في أية لغة من اللغات؛ أي أن العالم أو الواقع، لا يتأتى لهما وجود مستقل عن التصورات الذهنية التي لا تنفك، بدورها، عن اللغة.

كان أبو سليمان، ومعه أبو حيان، يحملان ببلوغ الكمال والجمال حين يتم اندماج النحو، رمز الثقافة العربية، بالمنطق، رمز الثقافة اليونانية. أي أن الانحياز للعربية لم يكن تعصباً لها ضد اليونانية، فلم يكره أبو حيان شيئاً كراهيته للتعصب، حتى إنه كان يرى أن التعصب هو الجنون، فقال نقلاً عن أبي محمد النبائي في تعريف الجنون، بعد أن عرف الحماقة والرقاعة والرعونة:

«وأما الجنون فما تجدد عليه هؤلاء الذين يتنازعون بينهم قولهم: أبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر... ويقولون: بغضاد أطيب من البصرة، وبادية البصرة أخف من بادية الكوفة، والرازي خير من البارقي، والسواني أحلى من الكرخي، وسامرة فوق إرم ذات العمادة، وفلان فضلي، وفلان مرعوشي»<sup>(٤٣)</sup>.

## المواش:

- (١) يقول إبراهيم الكيلاني مثلاً: «لا شك في أن كلام التوحیدی عن ابن العمید كلام مونو ميمض... غير أن هذا الحق لم يمنعه من الإقرار بفضل ابن العمید، ولو أدى به الأمر إلى التفرغ في التناقض». انظر:
- (٢) إبراهيم الكيلاني، ورسائل أبي حيان التوحیدی، دار طلائع للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، دون تاريخ، ص ٤٦.
- (٣) أبو حيان التوحیدی، المفاہيسات، تحقيق: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠، ص ٣٢٧.
- (٤) استخدم زكريا إبراهيم تعبير «الصدق الفني» في تطبيقه على الحوار نفسه.
- (٥) انظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحیدی، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (٦) أبو حيان التوحیدی، أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنحي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧١ - ٤٧٢.
- (٧) السابق، ص ٣٧.
- (٨) نفسه، ص ٦٩.
- (٩) نفسه، ص ٧٥.
- (١٠) نفسه، ص ٧٦.
- (١١) نفسه، ص ٥٣١.
- (١٢) نفسه، ص ٩٤.
- (١٣) نفسه، ص ٩٧.
- (١٤) الجرس: الأكل. الفن: إدخال شيء تحت شيء - الدعس: شدة الرضا.
- (١٥) الفرس: مواصلة البناء - المرص: الدلك.
- (١٦) يلاحظ، مثلاً، أن أبا حيان حين روى المناظرة المشهورة بين متى بن يوسف وأبي سعيد السيرافي، ذكر أنه قيد المناظرة كتابة.
- (١٧) أخلاق الوزيرين، ص ٥٢٩.
- (١٨) السابق، ص ٥٣٠.

- (١٥) نفسه، ص ٢٦٦.
- (١٦) يقول زكريا إبراهيم: «والظاهر أن الحد الفاصل بين الروح النقدية *l'esprit critique* وروح الاضداد *l'esprit de critique* هو من المرونة بحيث إن الانفصال من الواحدة منهما إلى الأخرى كثيراً ما يتحقق في سهولة نسبية». انظر: زكريا إبراهيم، *أبو حيان التوحيدي*، ص ٧٢.
- (١٧) باقترب، معجم الألفباء، مطبوعات دار المشرق، القاهرة، دون تاريخ، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) السابق ج ١٥، ص ٨.
- (١٩) نفسه ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨.
- (٢٠) نفسه ج ١٥، ص ٢٨.
- (٢١) لذلك لا نرى أن وضع أبي حيان يحتاج إلى برهان، وبالتالي فقد ألتفت ابن أبي الحديد جهداً لا طائل من وراه في محاولة إثبات أن الرسالة من وضع أبي حيان.
- انظر: عبد الرزاق محيي الدين، *أبو حيان التوحيدي*، مكتبة الحاشي، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٠١.
- (٢٢) إبراهيم الكيلاني (محقق)، *رسائل أبي حيان*، ص ٢١٣.
- (٢٣) (٢٣) السابق، ص ٢١٤.
- (٢٤) ولم يمسأ الناس بصحة الرسالة أو وضعها، وإنما احتفلوا بما يمكن أن نسميه «أدبية» النص، ولذلك فقد حمزت أعربين على «التصرف في شكلها الخارجى زيادة ونقصاً»، كما يقول محقق الرسالة. انظر: رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني (محقق)، ص ٢١٠.
- (٢٥) انظر: عبد الرزاق محيي الدين، *أبو حيان التوحيدي*، ص ٥٨.
- (٢٦) نقلاً عن: شوقي ضيف، *المقامات، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤*، ص ١٩.
- (٢٧) السابق، ص ٢٣.
- (٢٨) باقترب، معجم الألفباء، ص ٣٨ - ٤٠.
- (٢٩) نقلاً عن: عبد الرزاق محيي الدين، *أبو حيان التوحيدي*، ص ٤١.
- (٣٠) عقد لطفي عبد البديع فصلاً بعنوان «النحو والمنطق» في كتابه *التركيب اللغوي للأدب*، تعرض فيه للصراع بين النحو العربي والمنطق، لافتاً النظر إلى الإنكار الأساسية التي انطوت عليها مناظرة السيراني ومضى بن يونس. وكاد مما قاله في هذا الفصل: «ولعل أبا سعيد السيراني لم يكن يفس وهو يأخذ بتلايين متى بن يونس... ويتضح عليه الخفاق من أجل النحو العربي أن المنطق سينزوي النحو وينزله على أحكامه... وفي هذا الصراع... بين النحو العربي والمنطق كتبت الفلبية للمنطق»:
- لطفي عبد البديع، *التركيب اللغوي للأدب*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١ - ١٢.
- (٣١) أبو حيان التوحيدي، *الإمعان والموازنة*، أحمد أمين وأحمد الزين (محققان)، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٥٢، ج ١، ص ١٠٩.
- (٣٢) السابق، ص ١٠٩.
- (٣٣) نفسه، ص ١١٠.
- (٣٤) نفسه، ص ١١١.
- (٣٥) أبو حيان التوحيدي، *المقاييسات*، ص ٩٧.
- (٣٦) السابق، ص ٩٧.
- (٣٧) نفسه، ص ١٢١.
- (٣٨) أبو حيان التوحيدي، *المقاييسات*، ص ٣٢٨.
- (٣٩) السابق، ص ٣٢٩.
- (٤٠) أبو حيان التوحيدي، *أصحاح الزمزميين*، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.
- الرازي: ضرب من عيب الطائف. السنائي: نسبة إلى سرنابا: قرية كانت بخداد، يسب إليها العنب الأسود. فصل ومرعوش: ساعيان كثفا بقتلان البرد السريع، وكان أسدعها سنيا والآعر شهباً، فانقسمت عامة بخداد في انصبب لهما إلى «فضلى ومرعوش».
- (٤١) السابق، ص ٢٤٠.
- (٤٢) أبو حيان التوحيدي، *الإمعان والموازنة*، ج ٢، ص ٥.

# منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي

## محیی الدین اللادقانی\*

أو يطلب ثالثاً، فقال له بصيغة جازمة، ليس فيها أي أثر للمجاملات المعروفة عنه:

«يا ابن أعمى، هي الدنيا، فلماذا أن ترضع معنا،  
ولما أن ترتدع عنها»<sup>(١)</sup>

ولن تتغير المعاني والملحقات كثيراً، لو استبدلت كلمة الدنيا في عبارة معاوية بلفظة السلطة، فقد صارت السلطة لاحقاً هي البقرة الحلوب لثلاث مؤسسات متشابكة ومتداخلة الأدوار، هي: المؤسسة السياسية، والمؤسسة الفقهية، والمؤسسة الثقافية بكتابها وشرائعها ومرمديها.

ومنذ ذلك التاريخ الموهل في القدم، كان المثقف يشارك نظرياً في مشروع السلطة، ولم يكن يملك رفاهية اختيار موقف آخر، فالحرية والاختيار الواعي، اللذان لا تكتمل دونهما أية ثقافة إنسانية محترمة، كانا علويين مباشرين للحكومات الاستبدادية التي لم تترك أية هامش للخلاف والاختلاف، وأفهم المثقفين منذ البداية أنها لا تريد غير طبقة من الموظفين المخلصين، وهكذا كانت تزدد مكانة

لم تتغير علاقة المثقف والسلطة كثيراً منذ عصر أبي حيان التوحيدي، ولا تبدلت شروطها التي استقرت نسبياً، وأصبحت معروفة منذ القرن الثاني الهجري.

ولنا، مع بعض التجاوزات، أن نعيد تلك الشروط إلى القرن الأول فقد تطورت تلك العلاقة مع بدايات تشكل الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، وتوضح محتواها الذي سيلازمها في عهدها المتأخرة، ويجعلها تبدو لغزاً بعد أن كانت أقل تعقيداً في الفترة الأولى؛ حين لم تكن المصالح قد تضاربت، ولا الثروات قد تشعبت وتكاثرت، ولم يكن التدخل في الأدوار قد تأسس، ولا تطور بطريقة لولبية لم تخطر على بال المثقفين، ولا السلطة نفسها.

وقد كانت الأمور في طور النشوء، لا تعدى إثبات الولاء وقبض ثمنه على مبدأ الرضاة المشتركة الذي سنه معاوية بن أبي سفيان، الذي استاء من أبي بكر بن عثمان بن الحارث، الذي كان يكثر من القدوم إلى مجلسه دون أن يلي له عملاً،

\* شاعر وصحفي، سوريا.



الكتاب بمقدار قدرته على ترجمة مشروع الحاكم، وتقديمه للناس في حلة قضائية من الخطابة والكتابة.

وقد كان المثقف الذى لا تستخدمه الدواوين بمثابة طائش يلهو، وعقل لا يؤبه له، ولا يعمل على تقديمه أحد، لأن استخدام الوالى أو السلطان لأحد الكتاب كان ينظر إليه على أنه الدليل على ارتفاع الذكر والنباهة والتقدم فى الحرفة أيضاً، وهكذا صار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلاً، بالرغم من الاعتراف بأن الاستقلالية محمودة، كما نص على ذلك التوحىدى نفسه:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزة فكهة، ولكنها فقيرة إلى البلغة، وصيانة النفس حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها، وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة فى الآخرة شديدة، وضلم عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحو والحامض يلع»<sup>(٢١)</sup>.

وفى الوقت الذى حلت فيه المؤسسة الفقهية عقدها، واعتبرت التردد اليومي على أبواب السلاطين منقصة، وطورت شكلاً ذكياً من أشكال التعامل المشر غير المباشر مع السلاطين، لم يستطع الكتاب الوصول إلى تلك النتائج بالرغم من تبجحهم القديم والمحدث بأن الملك لا يكتمل إلا بهم، والسياسة لا غنى لها عنهم، فأمر السلطان، كما كان يقول شيوخ المهنة، مخرفة إذا استوت بالكتابة صارت سياسة.

وقرباً من هذا المعنى، كانت وصية عبد الحميد للكتاب التى بشرتهم أيضاً بأن: الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم:

«يا أهل هذه الصناعة، بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، وتديرهم سياستهم يصلح الله سلطانهم، ويجمع فيهم، وتعمر بلادهم، ولا يستغنى عنكم منهم أحد، ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماهم التى بها يسمعون»<sup>(٢٢)</sup>.

والحقيقة أن الملوك كان لهم رأى آخر يختلف عن رأى عبد الحميد، فهم لم ينظروا دائماً إلى الكتاب بتلك الأهمية، وكانوا يعاملونهم كالخدم، ويسومونهم سوء المذاب، مهما علت مراتبهم، فالوزير المهلبى نفسه الذى استقوى على أبى حيان، وطرده من مجلسه، أهنت كرامته، وتعرض للضرب بالمقارعة على يد معز الدولة الذى كان يشتمه، ويفحش له القول، وقد ضربه خمسين ومئة مقرعة بشهادة صديق أبى حيان، صاحب كتاب (تجارب الأمم)<sup>(٢٣)</sup>.

ولعل تلك الإهانات الشرسية التى كانت تنتقل من السلطان إلى الوزير إلى كبير الكتاب وإلى آخر موظف فى ديوان الخراج، هى التى دفعت أبى حيان إلى الاستشهاد بقول الخلف الصالح: «ما تعامل أحد على من دونه إلا بقدر ما تصاغر لمن فوقه»<sup>(٢٤)</sup>.

وقد جاء ذلك الاستشهاد فى أول لقاء له بالوزير أبى سعدان. لكنه، ونظراً لاستخدامه ذلك القول فى ذلك المكان، احتال فى أن يعطى للتصاغر معنى مشذباً يربطه بالتواضع، ويجعل منه دواء للنفس، مع أنه فى قرارة نفسه كان يعلم علم اليقين أن الكرامة والحرية لا يجتمعان غالباً فى ظل الحاجة، وأن السلطة فى زمانه كالسلطة فى معظم الأزمنة، لا ترى فى المثقف غير تابع مفيد، عليه تنفيذ الأوامر، وعليه ألا يطمح لأكثر من دور الناصح والمشارك بالرأى حين تصفو النفوس ويخف التوتر فى تلك العلاقة القائمة على الاحتقار والمغلفة بألوان شديدة التعقيد من الكراهية الدفينة.

ولم يكن الأمر كذلك فى القرن الرابع الهجرى وحده، فالجاحظ الذى يبطه أبو حيان كثيراً، حط من شأن كتابة الدواوين، وكان يعتقد أنها من أصناف أعمال الخدم الصغار، وأن الامتحان فيها يزيد كلما زادت مرتبة صاحبها، وهو ينص على ذلك صراحة فى رسالة «دم أخلاق الكتاب» حيث يقول:

«أعزهم علماً أسهمهم، وأقربهم من الخليفة أعزهم»<sup>(٢٥)</sup>.

ولا يخلو الأمر من فكة كانت تحاول جاهدة أن تصون ماء وجهها بمدد الترامي على الأعتاب، والترفع عن الزاحمة أمام الأبواب، ولهذه الفكة المترفعة بالذات، وهي قليلة في كل المصنوع، توسط أبو حيان عند الوزير وطلب بتقريب هذه الطائفة ورجالها الذين:

«وأما أن سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفنوا عنها»<sup>(٧)</sup>.

وفي هذه الرسالة الطويلة الموجهة إلى الوزير أبي عبد الله العارض بن سعدان، بلغت أبو حيان، بكلمة نادرة من أمثاله، نظر الوزير إلى علم أساسي لانتجح السياسة من دونه، وهو علم اصطناع الرجال، وضرب مثلاً بأبي محمد المهلب الذي أحاط نفسه بكوكبة من أذكي وأتبه مشغفي ذاك [الزمان] كأي إسحق الصائ، وأبي سعيد السيرافي، وابن درسته، والسري الرفاء، وغيرهم من وجوه الأدباء والشعراء، وكان ذلك الوزير يطرب لاصطناع الرجال طرب عشاق الفن للفناء الجيد<sup>(٨)</sup>.

ولا يبنى هذا الموقف من أبي حيان أن جميع الأدباء كانوا بهذه الأريحية، يؤثرون على أنفسهم، ويتساعدون ويتعاضدون، فقد كانت الأغلبية تمشي على الدسائس، وتتضارب في الدواوين، وخارجها، وتسئ أفلامها للمكائد أقل مما تربها للكتابة، لذا هانت هذه الطبقة على غيرها، ولم يعد السلطان أو الوزير يأبه لها، أو يقيم لأصحابها وأرائهم كبير وزن، فحبسهم منه أن يعطى، وشرط عليهم أن يطيعوا.

أما أسئلة النزاهة، والمصدق، وكرامة المهنة وأصحابها، فلم تكن من القضايا المطروحة بحدّة والحاح في مناخ لا تنفق فيه غير بضائع المنافقين والانتهازيين الذين يعرفون سلفاً أن أفلامهم مسخرة للتبرير، وليست موزونة للتفسير.

وقد سخر أبو حيان من تلك الحالة في نص بالغ الدلالة على قبول المنفقين في ذلك الزمان منطق السلطة دون مناقشة أو احتجاج، فقال:

«لو ظفر يوم الجملة طلحة والوزير وعائشة بملأ ابن أبي طالب، دار الخلاف بينهما، وكان لا

يعول أحدهما في الاستظهار على صاحبه إلا بأن يتزوج عائشة، ثم يكافح صاحبه بها وشيعتها الذين فتوا بهر جملها، وتداولوا به، وكنا نحن نكور عمائنا، ونرفع طليسانا، ونسرح لحانا، ونكسل، ونحتفل، ثم نجلس في المساجد والجوامع، ونحتج لذلك التزويج، ونشأ كل قول، ونخرج كل خبر، ونبلغ كل غاية بكل حيلة»<sup>(٩)</sup>.

ولا يخفى أبو حيان قناعته بأن استبداد السلطة والمباغلة فيه، يمنع أحياناً من خنوع الناس، خصوصاً طبقة الكتاب، فقد كان يكفي ابن العميد أن يرفع الطرف، لترتد المفاصل، وتصغر الوجوه، وقد تعود صاحب ابن عباد أن يكون مطاعاً، مسموع الكلمة دون مناقشة، لأن كل من كان حوله لم يجرؤ على أن يرد له أمراً، أو يناقشه في مسألة:

«والذي غلط في نفسه، وحمله على الإعجاب بفضله، والاستبداد برأيه، أنه لم يجه قط بتخطئه، ولا قبول بتسوته، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت، أو لحت، أو غلطت أو أخطت، لأنه نشأ على أن يقال: أصاب سيدنا، وصديق مولانا، ولله فرة، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه»<sup>(١٠)</sup>.

ولا تقف أخلاقيات الكتاب عند حد الانتهازية والنفاق، إنما تتحول في حالات كثيرة إلى مشاركة في التجسس والاستخبار لهذا الطرف أو ذاك، فقد كان أبو عبد الله البصري، الملقب بالكاغدي، أحد شيوخ المعتزلة، وأبلغ كتابهم بحمل، على ذمة أبي حيان، لقب المرشد، لأنه كان جاسوساً على صاحب بغداد<sup>(١١)</sup>.

وقد طلب من أبي حيان نفسه أن يكون عيناً على ابن موسى، وإلى الجبل، فرفض لسببين لا تدري أيهما كان الأساس في اتخاذ قرار الرفض، فهو يقول في جملتين متلازمتين: «إن التجسس لا يليق به»، ثم يعبر عن خشيته من أن يلقى به الرجل الذي يتجسس عليه «من أعلى الجبل إن رآه من أمره شيء»<sup>(١٢)</sup>.

لعمود أكثر قوة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الرابع. وهي حقبة شباب أبي حيان التوحيدي الذي أغفل الحديث عن نفسه قبل أن يظهر بوصفه مثقفاً مكتمل الشخصية والتكوين في بلاط ابن العميد الأب، ولاحقاً في مجلس ابن العميد الابن، وخلفه صاحب ابن عباد.

وقد تعاون المؤرخون والإخباريون، عن غير قصد، مع أبي حيان في إخفاء هذا الجانب المجهول من شخصيته. فبقاوت يؤكد في معجمه أن أحداً لم يدمجه في خطاب، ولا ذكره في كتاب (١٧)، وماذا لك لسوء هيئته، وفحش سيرته، كما نطن، إنما تلافياً للغضب، وتحاشياً للنقمة، فقد كانت أخبار الثوار والتمردين تضر بكتابها، ونالها، وحاملها، وما معظم من تصدى للتأريخ على درجة عالية من الحياد والموضوعية؛ ليفسد صنيع نفسه، ويهبط المصادرة لكتبه بذكر الفقة التي باعت بغضب حكام العصر، وسلاطين الزمان.

وليس من المعقول أن يتحول الإنسان من متمرد إلى مسئول، وسائل ملح، في غمضة عين. فقد مرت تجربة أبي حيان في مخاض طويل وصعب قبل أن تصل به إلى المرحلة التي باع فيها الزمة والمروءة، ومارس النفاق والكتب، وسجل ذلك على نفسه في نص نادر من أدب الاعترافات، وذلك في الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل، على ابن محمد، وهي آخر ما وصلنا من ذلك المثقف الموسوعي الكبير الذي اختفت أخباره تماماً بعدها، فأصبحت تلك الرسالة، بصراحتها وموقعها، بمثابة وثيقة الاعتراف الأخيرة التي يذلي بها مفكر مجرب، لم يعد له في الدنيا ومتاعها مآرب.

ففي تلك الرسالة التي تضارع اعترافات روسو في صدقها ودقتها، يقول أبو حيان للقاضي عن بشر ذلك الزمان بحكامهم ووعايمهم:

«لقد اضطرت بيئتهم بعد الشهرة والمعرفة، في أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرءاء بالسمعة

وهناك تهمة أخرى بالتجسس ألصقتها القفطي بأبي حيان حين اعتبره مكلفاً بنقل ما يدور في مجلس الوزير ابن سعدان لأبي سليمان المنطقي الجسستاني، وتلك التهمة ترجع الأدلة التي تنسب أبا حيان التوحيدي إلى إحدى الجمعيات السرية التي كانت تعج بها بغداد في ذلك العصر، وتجعله، رغم اتصاله من ذلك تقي، عضواً مشاركاً في كتابة رسائل إخوان الصفا (١٣)، التي حاول أصحابها تغيير المجتمع بالعلم والثقافة والفكر والفلسفة، بعد أن فشلت معظم حركات التمرد الثوري، والتغيير بالصف، منذ ثورة الزنج بالبصرة إلى ثورات القرامطة في الشام واليمن والعراق. ولعل نسبة تأليف كتاب (الحج العقلي إذا ضايق الفضاء عن الحج الشرعي) لأبي حيان تزيد من احتمالات ذلك التورط في عمل سياسي سري. فمضمون ذلك الكتاب وفكرته الأساسية كانا سببا في إعدام الحسين بن منصور الحلاج الذي سبقه إلى ستر الميول الثورية القرامطية بمسوح التصوف مع أن الدلائل والنصوص كافة تشير إلى أنه سجن بتهمة القرامطة، وأشهر في بغداد على أنه أحد دعايمهم (١٤)، ثم واصل إدارة وتحريك بعض تلك الجمعيات السرية من داخل سجنه في قصر الخلافة، وبرعاية أم الخليفة المقتدر، التي مارس نفوذه الروحي عليها بشكل أقوى وأكثر تأثيراً من طريقة «راسبوتين» في بلاط القيصرية.

ومن المثقف عليه أن الحلاج، الذي لا يعترف أبو حيان بأستاذيته علناً، كان المحرك الأساس لانقلاب ابن المعتز قبل سجنه (١٥). وقبلها كان مستشاراً سرياً للقائد العسكري البارز، الحسين بن حمدان. وقد دفع حياته لاحقاً ثمناً لصراع مدمر بين بعض تلك الحركات السرية، وخصوصاً بين الحركة التي كان يقودها ابن أبي العزاق والشلمغاني (١٦)، مستشار الوزير حامد بن العباس، الذي حاكم الحلاج أشهراً عدة، ولم يكف عنه حتى صدر قرار تجريمه وصلبه من جراء القول بالحج العقلي.

ولذا صحت نسبة أبي حيان التوحيدي إلى إحدى تلك الجمعيات، فإن كتابه عن الحج العقلي، وطريقته في التصوف، يضمانه مباشرة - وهذا مجرد افتراض - في الفرع الحلاجي وحركته التي غابت عن الأنظار بعد صلبه وإعدامه؛

والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، وي طرح في قلب صاحبه الأكمه<sup>(١٨)</sup>.

لقد رأينا بقايا صور التمرد في حياة أبي حيان في مرحلة ظلالها الغاربة، وليس في مطلع فجرها، وتلك شمسها وحرها، ولو وصلت أخبار المرحلة المسكوت عنها في حياة هذا الرجل الاستثنائي لمرقنا الكثير من مشاغباته، ومشاكساته، وهواجسه المشروعة، وتطلعاته إلى أفق أرحب، وحياة أنصب، وحرية أنضر، وكرامة أوفر.

وبما إن تلك الحقبة غير معروفة، وإنه لا جدوى من البكاء على الحليب المراق، لا يبقى إلا أن نرصد صورة التمرد في مرحلة أفقرها، فقد ظل في حياة أبي حيان مشاكسات مشهورة إلى أن جاوز الأربعين.

وربما كانت علاقة هذا الأديب والفيلسوف بالوزير صاحب ابن عباد حالة نموذجية لرصد رحلة المثقف، وتراجعه بين التمرد الكريم، والاستسلام المهين، فقد كانت في عقل أبي حيان جميع هواجس المثقفين الذين يطمعون إلى تغيير العالم نحو الأفضل، ويعتقدون بإمكان تحقيق ذلك في أيام معدودات. وكانت في سيرة صاحب وطريقة إدارته للحكم معظم المذوور التي تشكل المنطق السلطوي الاستبدادي الذي لا يأبه للبشر وعذاباتهم وأحلامهم وطموحاتهم، ولا يؤمن إلا برأى واحد، وموقف موحد، ويرى في الانتقاد الموجه لشخصه سهماً مسدداً إلى هية الدولة.

لقد كان أبو حيان، مثل جميع الكتاب الفخوريين بصناعتهم، نداءً للصاحب ابن عباد، وقبله ابن العميد، لكن ابن عباد لم يكن يرى فيه أكثر من «وراق في الحضرة» يصلح لتدبير فقرة، أو نقل رسالة، أو نسخ كتاب، وقد استكثر صاحب على أبي حيان ذات مرة أن يقوم لتحيته فهو، على حد تعبير الوزير، في مرتبة الخادم، ومن كان مثله لا يجوز أن تمنح له مهمة شرف القيام لمعية القوم والكبار<sup>(١٩)</sup>.

وقد حظى التوحيدي بهذا النوع من المعاملة القاسية، لأنه لم يخف نديته العلمية والأدبية، وجاهر بتفوقه على الوزير بالحفظ والمعرفة في جلسة سجلت وقائمها في أكثر من كتاب<sup>(٢٠)</sup>. فكانت تلك أم الكبار، والخطيئة التي لم تنتقر فصاحب السلطة، مهما ادعى الثقافة والتواضع والعلم، لا يحب أن يرى نفسه إلا أولاً في كل شيء، وبما ربل من تسول له نفسه زعزعة تلك الصورة في مرآته وأمام حاشيته.

وكانت ثالثة الأثافي أن التوحيدي لم يتورع عن انتقاد رسائل صاحب، وأسلوبه، إلى درجة أنه اقترح أن يلخص كتاباته، ليزيل ما فيها من الحواشي غير النافعة، والسبع المتكلف<sup>(٢١)</sup>. ووصل الخبر إلى الوزير، فكانت تهمة الزندقة جاهزة، لإرهاب الكتاب، وكف لسانه، وإجباره على الهرب من الرى مؤثراً السلامة، وقناعاً من الغنيمة بالإياب، فالصاحب لم يمتنع عن الإغراق عليه ككتاب فقط، إنما حرّمه من أجر النسخ، على حد زعمه<sup>(٢٢)</sup>.

ويستحسن أن نتذكر هنا أن التوحيدي طرد من بغداد على أيام المهلبى بتهمة الزندقة أيضاً<sup>(٢٣)</sup>.

ويبدو أن الذين لم يحتملوا سلوكه الفظ، وأسلوبه المتشدد، وطريقته التي لم تكن خائفة في بنائها، كانوا يستهلون إطلاق تلك التهمة التي ركبته إلى آخر العمر، إلى درجة أن بعض المؤلفين يعتبرونه من أخطر ملاحدة الإسلام، على حد تعبير أحدهم، «مجمع ولم يصرح»<sup>(٢٤)</sup>، على العكس من ابن الراوندي الذي كان واضحاً في الدفاع عن سوء عقيدته وقناعته<sup>(٢٥)</sup>.

وكان من الطبيعي لصاحب روح متمردة أن يتنقم لنفسه ولأبناء مهنته بكتاب أهدر فيه هيبة الوزراء جميعاً، وخصوصاً ابن عباد الذي جعله يحاكمي المومسات، وقرنه مع أصحاب السماجات<sup>(٢٦)</sup>. وما كان بإمكان ذلك الكتاب أن يشيع ويتشرب لولا قيام مؤلفه باستغلال التناقضات الموجودة بين الوزراء، وتقديم كتابه لواحد منهم. والظاهر أن هذا الكتاب هو كتاب العمر، فقد كان حين عرض مشروع مسودته على الوزير ابن سعدان في حدود «المزمتين» أربماً وعشرين ورقة، أو «كاغد فرعونى»<sup>(٢٧)</sup> بلغة الوراق في ذلك

مفهومة بالنسبة إليه وحده، فقد كان يناطجهما أدبيا، ويعتبر نفسه أفضل منهما. لكن السلطة والثروة كانتا محورتهما؛ لذا حقره وطرده، وقبّلها، طرده المهلبى، وكان من الممكن أن يطرد من مجلس ابن سعدان، لو طال به المقام، وظل على روحه التمردية الأولى، فالسلطة الاستبدادية لا تجالس إلا منافقيها، ولا تنفق بسخاء إلا على الأتباع والموالين. وهذا ما أدركه صاحب كتاب المثالب متأخرا، بعد أن دفع غالبا ثمن التناقض التاريخي بين منطق السلطة وهواجس المثقفين .

إن أبا حيان لم ينتقم من وزيرين فقط، كما أسلفنا، ولا كانت سهامه موجهة إلى ثلاثة وزراء فحسب، إنما انتقم للمثقف من السلطة في المطلق، وتجاوز في نقده الوزراء إلى السلاطين والملوك وعائلاتهم. ومن أشنع صوره الكاركتيرية في النقد تصويره انتشالات الملكة وهي جالسة على الكيف، توجه الأوامر للوكلاء ومدبري الأعمال في الأمصار<sup>(٣٢)</sup>، وإلى هذا الساحر والساحر الكبير، تسب عبارة «لولا الخدم ما ظهر فضل الملوك». ومن التادر أن نسمح له دعاء، دون أن يبدأ بلازمته المهسوذة «أعوذ بالله من سلطان جبار»<sup>(٣٣)</sup>.

ويكتمل فهم تحدى التوحيدى لسلطات زمانه بموقفه المناوئ للشيعة، في عصر كان النافذون فيه معظمهم من الشيعة، ومن آل بويه وأعوانهم. وقد فكر آل بويه، كما هو معروف تاريخيا، بنقل الخلافة من رهب العباس إلى شيعة على، لكن السياسة انتصرت على الجانب العقائدى، وفضل البويهيون الاحتفاظ بخليفة ضعيف يسيطرون عليه، بدلا من الإتيان بخليفة تطيعه الأغلبية، وتعتبره زعيما روحيا شرعيا له الأولوية في الطاعة على آل بويه وغيرهم.

وقد ركب التوحيدى مركبا صعبا من الناحية السياسية بدخوله طرفا مخاصما للشيعة في ذلك العصر الذى شهد فتنة كبيرة بين الطائفتين الإسلاميتين الرئيسيتين. وقد كانت «رسالة السقيفة»، التى يرجع إحسان عباس أن تكون من بدايات ذلك المفكر الفيلسوف<sup>(٣٤)</sup>، بداية الفيت في تلك المدارة، ومن المؤثرات الأولى على استعداده المبكر للتزيف والوضع المثقن، ثم اكتملت تلك البدايات بالخلاف مع

الزمان، ثم مضى يضيف إليه وزيد، حتى أصبح سفرا ضخما انتصف فيه للمثقفين من السلطة، وكشف الكثير من خباياها، والتصدعات النفسية التى تلحقها بالشخصيات التى تتولاها. وقد شاع هنا الكتاب في الثقافة العربية المعاصرة، باسم (مثالب الوزيرين) مع أن ياقوت يذكره باسمين آخرين، هما: (ذم الوزيرين) و(أخلاق الوزيرين)، وما من تفسير لشيوخ الاسم الأول غير انتشار كتاب (وقيل الأعيان)<sup>(٣٥)</sup> ومعرفة الباحثين المبكرة له، وهى معرفة سبقت معرفتهم بياقوت ومجمعه، وجعلت اعتمادهم عليه أكثر من غيره.

إن حكاية التوحيدى مع السلطة قصة في غاية التعقيد، ولعل خير وصف ينطبق عليها هو وصف أحد المعلقين على كتاب (الإستماع والمناصرة) الذى كتب على خلافه الأخير<sup>(٣٦)</sup> أن مؤلفه بدأه صوفيا، وتوسطه محدثا، وأنهىه سائلا ملجأ، وتلك صفات تنطبق على مسيرة أبى حيان في علاقته مع سلطات زمانه. فقد بدأ طوباويا متحردا، يريد تغيير العالم، ووقف الجور، وإنشاعة العدل والحرية، ثم مال إلى التوفيقية والوسطية، وصار يوازن بين مصالحه وأقواله، إلى أن وصل إلى المرحلة التى تصاعدت فيها الخيبات، واكتمل الاستسلام؛ فسأل وألحف، وتسلل جهازا، وباع الدين والمرءة، وتزلف، ونافق، وعاد دون نتيجة مقابل ذلك الاستسلام للسلطة ومنطقها الذى لا يقبل الرضى، ولا يحب التعامل مع لفظة «لاه» وقائلها، ولا الحوار مع المطالبين بالتغيير.

وقد تغيرت لغة أبى حيان تماما مع السلطة فى هذه المرحلة التى تستد، حسب اعترافه، من ذبل الكهولة إلى أوائل الشيخوخة؛ فصار يعترف بمبوديته وحاجته، فى آخر مجالسه مع ابن سعدان<sup>(٣٧)</sup>، وكان قد طلبه فى أولها بالسماح له بمخاطبته بالكاف والهاء<sup>(٣٨)</sup>.

لقد ثار أبو حيان ثورة عارمة فى مجلس ابن العميد؛ من أجل سوء معاملة غيره فى المجلس، وهو شاعر من الكرخ، وكان قد جاوز الثلاثين بقليل آنذاك، ثم ثار بطريقة أخف ضد سوء معاملة صاحب ابن عباد له شخصيا، وكان على أبواب الأربعين، وكان لخلافه مع هذين الاثنين أسباب

ومع أنه انحدر من عائلة بسيطة، فقد كان نبهياً، إلى حد ما، في تفكيره، وكان يعتقد أن على الحاكم ألا يختار أعوانه من العامة، فزوال الدول، على حد تعبيره، يكمن في اصطناع السفل، كما أن له آراء أخرى يتجاوز فيها النخبوية؛ ليدخل في حد العنصرية<sup>(٣٩)</sup>.

وبعيداً عن دائرة الحاكم، لا تلمس تلك النخبوية عند أبي حيان، فهو أول من بسط الصعب، وقرب المسائل الفلسفية المعقدة إلى أذهان العامة. وكان يعاشر بحكم صوفيته التي كانت مصنوعة، ثم صارت أصيلة، الكثير من القصابين والتنانقين والبقالين، بل إنه طمع في مرحلة من مراحل انكساره إلى مشاركة بقال الحى الذى يعيش فيه. وطلب من أبي الوفاء المهندس ألف درهم رأسمالاً أولياً يسمح للبقال بالتفكير في مشاركته<sup>(٤٠)</sup>. وربما أجرى الحكم السياسية على أئنة الكتاسين، كما فعل حين جعل أحدهم يحاور صاحبه عن عزل على بن عيسى، واستيثار ابن الفرات<sup>(٤١)</sup>.

وفي تلك المرحلة التى منطلعت على تسميتها بالوسطى المطلقة؛ لأنه كان فيها وسطياً في كل شئ، ولأنها جاءت في أواسط العمر، بين مرحلة التمرد والعنف ومرحلة الصفاء الروحي التى وصل إليها وهو في أرذل العمر، أقول في تلك المرحلة، حاول ذلك المفكر الكبير أن يكون صانعاً للسياسة عن طريق تقديم النصيحة للقائمين على تنفيذها، لكنه لم ينجح في هذا الجانب أيضاً، فالوزير ابن سعدان الذى قرّبه وسامره لم يستمع إلى نصائحه إلا في حادثة إنصاف الملوية<sup>(٤٢)</sup>، ثم حادثة شغب تجت عن غلاء الأسعار<sup>(٤٣)</sup>. أما ما تبقى، فلا نجد في سجله الاستشارى ما يدل على نجاحه في تعديل الدفة لصالح هواجس المثقف.

وربما كان الرجل في تلك المرحلة ضحية مباشرة للفلسفة الهلنستية ذات الطابع التفتيقي، التى تسير جنباً إلى جنب دائماً مع التوفيقية وأنصاف الحلول التى تفسد، حين ترتبط بالفيلسوف، السؤال والجواب والمساألة من أساسها.

وتدل ثقافة هذا الأديب الكبير، كما تدل نوعية الناس الذين قرأ عليهم، على تأثر كبير بالفلسفة اليونانية. فالرجل

الوزيرين الشيعيين. ومع تقدم المؤلف في العمر والتجربة، سزى أحكامه السياسية الفجة في «رسالة السقيفة» تتطور وتتحول إلى أفكار سياسية محككة يرمى فيصيب، ويطعن فيوجع، فهو للمفكر الإسلامى الوحيد، تقريباً، الذى ركز على طموحات الإمام على السياسية معزولة عن فكرة الإمامة، ووضع نصاً نادراً يشير إلى دهاء على السيسى فى منع العباس من حسم القضية فى حياة النبى (صلى الله عليه وسلم)، وكان العباس قد اقترح على على (رضى الله عنه) أن يذهب إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) فى مرضه الأخير، فرفض، وبرر ذلك لاحقاً فى كلمة، نسبها أبوحيان إلى القعقاع بن عمرو:

«قال القعقاع: قال أمير المؤمنين، على بن أبى طالب، فى جوابه لى: لو ضلنا ذلك، فنجعلها فى غيرنا بعد كلامنا؛ لم ندخل فيها أبداً؛ فأجبت أن أكف، فإن جعلها فينا، فهو الذى نهد، وإن جعلها فى غيرنا، كان رجاء من طلب ذلك منا مملوداً، ولم ينقطع منا ولا من الناس»<sup>(٤٤)</sup>.

لكن هذه الخبرة السياسية التى تطورت كثيراً بعد «رسالة السقيفة»، لم تعد صاحبها كثيراً، فالعلم والخبرة لا يتبعان ولا يتفقان إذا اجتمعا مع سوء الحظ. وكان حظ التوحيدى، مثل زمنه، قاسياً فظاً؛ لذا لم ينجح، ولم يستقر على وجه ولا على مبدأ، وظل يتأرجح صعوداً ونزولاً بين الرغبة فى التمرد والحاجة القاهرة التى تدفع إلى الاستسلام.

وما بين مرحلة الغضب المارم على السلطة والمرحلة الهيبية من الانكسار التى وصل فيها إلى حد القول «أسجد لقرء السوء فى دولته»<sup>(٤٥)</sup>، كانت هناك محاولات ذكية من جانبه لتثقيف السلطة – إذا صح التعبير – فكتبه تضع حتى حوافها العليا بالحكم والأمثال السلطانية، والأقوال المبطنة فى ما يجوز للأمر، وما لا يجوز له<sup>(٤٦)</sup>، مع مقارنات بين عهود ونظم مختلفة منها مقارنة بين الإسكندر والمهدى<sup>(٤٧)</sup>، وقد كان الرجل مغرمًا بتعميد صفات الحاكم الناجح التى نجدها مبشرة فى أكثر من مكان فى كيبه الغزيرة.

ذلك الطريق، بعد أن شاهد قتل ذلك المشروع بقدم عبد العزيز بن يوسف لإدارة شؤون الدولة مكان ابن سمدان. وقد كان ابن يوسف ذاك هو الرجل الذى شتمه فأوئل، وهجاه فأقذع، ووصفه بأنه من أخس الناس وأثمنهم (٤٨)، وكان من الطبعى أن يشكل قدومه ضربة قاصمة للمشروع الإصلاحى التوحيدى الذى يتشابه فى نقاط عدة مع مشروع عصر النهضة ومفكره وطروحاته، فلا غرابة والحال هذه أن نجد إعادة الاعتبار لهذا المفكر والمثقف الكبير تبدأ فى عصر التنوير، وأن ترى نصوصه المهمة النور على يد أحمد فارس الشدياق أولاً، ثم يكتمل نشرها وتنقيحها وتحقيقها والعناية بها على يد الجيل الذى أتى مباشرة بعد جيل التنوير، وحافظ مثله على علاقة يشهها عدم الوضوح بين المثقف والسلطة.

لقد أجبر الحكام، فى عصر أبى حيان وغيره، المفكرين الأحرار على الوقوف فى المنطقة الرمادية دائماً، وقمعوا تمردهم بتوظيف حاجاتهم، والتحكم بهم من خلالها فصاروا يمشون ويمرجون، ويستقيمون وينحرفون، كل حسب اجتهاداته، وحصانته الأخلاقية، ووصيله من النزاهة، ولم يكن لأبى حيان أن يكون غير ما كان فى محيط لم يعترف سلطانه للمثقف إلا بدور التابع، وعمل جاهداً على حرمانه من نيل حرية القرار، ورفاهية الاختيار بين أشكال عدة للحكم، والتفكير، فذبح أبو حيان التوحيدى وغيره من المفكرين لمن اختلال تلك المبادلة الرهيبة التى تصطبغ فيها الحرية التى هى شرط الثقافة، بالعبودية التى هى شرط السلطة، فتكون الغلبة دائماً لمنطق السلطة فى البلاد المحرومة من الحرية، والراخنة تحت حكومات استبدادية لا تعترف بغير مشروعها السياسى، ولا تتعامل بود إلا مع شارحيه ومفسريه، والمتبعين من استقراره واستمراره، وهؤلاء ليسوا بالضرورة من أنصار العقل ولا من مؤيدي شطحات المغيلة الحاملة.

لم يكن بعيداً عن الفكر الهللىنى وتطبيقاته، ولا عن فلسفة السؤال السقراطية، إلى درجة تخالعه معها تعميماً لم ينادر حلقة الدرس، فهو لا يكف عن طرح الأسئلة دون أى طمع فى الحصول على جواب أحياناً، ولعل يأسه من عدم وجود أجوبة تريح قلعه الوجودى العارم، من أقوى الأسلحة التى ساهمت فى حصاره فكرياً قبل استسلامه.

لقد قرن هذا المفكر الكبير العلم بالعمل، ومع حبه الشديد للحال، لم يفضلهُ أبداً على العلم (٤٩)، وربما ظهر ديمقراطياً وقابلاً لمبدأ الاختلاف، ومحبباً للتعددية فى الرأى، كقوله:

«وليس فى الدنيا محبوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف، والمستعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص» (٥٠).

وقد حاول فى مراحل مختلفة من حياته أن يضع ممارسته حيز التطبيق، وأن يتفاعل مع قضايا مجتمعه، صغيرها وكبيرها، لكنه كان يلف ويدور، ولا يجد طريقاً إلى الإصلاح أقصر من طريق تنوير الحاكم. فالدنيا لا تطيب إلا إذا تفلسف ملوكها، وملك فلافتها (٥١).

ولنا مع بعض التجاوزات أن نعتبره من نوعية المثقفين المضامين بالمفهوم الجرامشى، أى بمعنى التفاعل مع قضايا الناس، والانخراط فى طبقة تحمل مشروعاً سياسياً، ورؤية فكرية تحاول تطبيقها بوسائل شتى، ودائماً يطمح الجرامشيون إلى تشكيل نخبة حاكمة يصعدون بصمودها، ويطبقون أفكارهم من خلالها، وهذا عين ما فعله أبو حيان فى طريقه إلى الغربة الكاملة، والمنفى الروحى والجغرافى الرهيب الذى عاشه وجبر عنه بوصف غربه، قائلاً إنها «غربة من لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان» (٥٢). وقد سار فى

## الهوامش:

(١) أبو حيان التوحيدى: الإصاح والمواصلة، ج ١، ص ١٥.

(٢) السابق ج ١، ص ١٤.

(٣) المجهيزى: كتاب الوزراء والكتاب، ص ٧٣.

(٤) مسكه: تجارب الأمم، ج ٣، ص ١٩٣-١٩٤.

- (٥) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ١، ص ٢٧.
- (٦) رسائل الجناح، ص ١٢٨.
- (٧) رسائل أبي حيان التوحىدى، ص ١٣٦.
- (٨) رسائل أبي حيان التوحىدى السابق، ص ١٤٠.
- (٩) أبو حيان التوحىدى، مغالب الزمىين، ص ٢٩٧، وكذلك الرسالة البندانية، ص ٣٣.
- (١٠) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ١، ص ٥٨.
- (١١) أبو حيان التوحىدى: مغالب الزمىين، ص ٢٠٣.
- (١٢) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ١، ص ٥٣.
- (١٣) جمال الدين الفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٥٨ وص ١٨٦، وكذلك الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ٥ - ٦.
- (١٤) حول قرطبة الحلاج، انظر: عقد الجمان للمنى، مجلد ٢، ج ١٨ الورقة ١٨٥، البهجة والنهاية لابن كثير، مجلد ٧، ج ١١، ص ١٤٣ والمنظم لابن الجوزى، ج ٦، ص ١٢٢ والصلة لمرب بن سعد القرطبي، ص ٣٥، والنجوم الزاهرة لابن تفرى بردى، ج ٣، ص ١٨٢. ولتفصيلات أخرى انظر كتابنا: لآلة الحلم القرطبي ص ١٢٣ - ١٣٠.
- (١٥) ماسيون، المنهى الشخصى لسيرة الحلاج، ص ٧٠.
- (١٦) عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ٧٩.
- (١٧) باقر المسمى: معجم الأدياء، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) رسائل أبي حيان التوحىدى، ص ١٦٤.
- (١٩) أبو حيان التوحىدى: مغالب الزمىين، ص ٩٩.
- (٢٠) السابق، ص ١٥٠.
- (٢١) نفسه، ص ٢٢٥.
- (٢٢) نفسه، ص ٣٢٥ - ٣٣٣.
- (٢٣) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية ج ٤ ص ٣ - ٢.
- (٢٤) السابق، ج ٤، ص ٣ - ٢.
- (٢٥) عبد الأمير الأسمى: تاريخ ابن الزمىين المجلد، ص ٢٤٣.
- (٢٦) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة ج ١، ص ٥٩.
- (٢٧) السابق، ج ١، ص ٦١.
- (٢٨) ابن علكان: ولغات الأدياء ج ٥، ص ١١٢.
- (٢٩) معجم الأدياء لباقر، ج ١٥، ص ٧، ج ٦، ص ١٧٠ و ١٨٦.
- (٣٠) جمال الدين الفطى: إخبار الحكماء، ص ٣٨٣.
- (٣١) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.
- (٣٢) السابق، ج ١، ص ٧٠.
- (٣٣) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ٦٧.
- (٣٤) إحسان عباس: أبو حيان التوحىدى، ص ١٣٧.
- (٣٥) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ٧٥.
- (٣٦) السابق، ج ٢، ص ٢١٥.
- (٣٧) وكذلك رسائل أبي حيان التوحىدى، ص ١٤١.
- (٣٨) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ٦٨.
- (٣٩) السابق ج ٢، ص ٣٤.
- (٤٠) نفسه، ج ٢، ص ٤١.
- (٤١) رسائل أبي حيان التوحىدى، ص ١٣٦.
- (٤٢) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٤.
- (٤٣) السابق، ج ٢، ص ٧٣.
- (٤٤) نفسه، ج ٢، ص ٦٦.
- (٤٥) نفسه، ج ١، ص ٨٧.
- (٤٦) نفسه، ج ١، ص ٦٥.
- (٤٧) نفسه، ج ٢، ص ٣٧.
- (٤٨) أبو حيان التوحىدى: الإشارات الإلهية، ص ٧٩.
- (٤٩) أبو حيان التوحىدى: الإصاح والمؤانسة، ج ٢، ص ١٤٩ - ١٥٠.



## تحولات حديث الوعي قراءة في التوحيدى

هالة أحمد نؤاد\*

الوحدة والاندماج، وإن كان يؤسس للتواصل فى عمق الانفصال.

هذه المفارقة (أو الثنائية) المعرفية تمكن الذات من تبادل الحديث مع نفسها، لأن الحديث يتطلب طرفين منفصلين بالضرورة، ففى عمق المفارقة يتحقق التواصل، بواسطة تبادل الحديث الداخلى الذى يجسد الاتصال فى الانفصال. وهكذا يمارس الإنسان بينوته، وبمعيها، ويعمل على تجاوزها فى أفق حديثه الداخلى الذى هو أفق للفصل والوصل معا.

وما يشير الانتباه فى هذا السياق أن يكون لفظ «البيئونة» مشتقا من «البين». وقد وصفه ابن منظور فى (لسان العرب) بأنه يكون على وجهين، إذ يكون البين الفرقة، ويكون الوصل، فهو من الأضداد<sup>(١)</sup>. وذلك وصف يؤكد الحس اللغوى الرفيع للتوحيدى فى صياغة هذا المفهوم، كما يدعم معنى البيئونة بوصفها إمكانا للفصل والوصل بين الإنسان ونفسه، فى لحظة حديثه الداخلى، تلك اللحظة التى هى لحظة معرفية خاصة، مركبة، تنقسم فيها الفات على نفسها، فتصبح ذاتا عارفة، وموضوعا للمعرفة،

- ٩ -

سألت أبا زكريا الصيمرى عن الإنسان يقول: حدثنى نفسى بكذا وكذا، وحدثت نفسى بكذا وكذا، هذا، فأبى أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاضران، وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه؟<sup>(٢)</sup>.

ذلك ما قاله أبو حيان التوحيدى، فى إحدى مقابساته. والسؤال يبين عن الكيفية التى يبنى بها التوحيدى إمكانات علاقة الإنسان بنفسه عبر أفق الحديث؛ حديث الإنسان مع نفسه، حيث تدل لحظة الحديث على وجود بينونة داخل الإنسان يجسدها الفعل اللغوى لحديث النفس. ومفهوم البيئونة، كما هو واضح من النص، يعنى خلق مسافة بين الإنسان ونفسه، مسافة تحقق المفارقة والانفصال والثنائية على المستوى المعرفى. والنص يقدم لنا صياغة تمثيلية لافتة لهذه المسافة؛ حيث يقدر الإنسان ونفسه أشبه بجارين متلاصقين، والجوار يستلزم الثنائية، والتلاصق لا ينفىها، ولا يؤدى إلى

\* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

وفي عمق التجربة الإنسانية المضاعفة بكل مستوياتها ومجمل علاقاتها. بعبارة أخرى، هذه اللحظة ليست لحظة معلقة في الهواء، ومنفصلة عن ما قبلها أو ما بعدها، وإنما هي لحظة وثيقة الصلة بكل ما سبق، حبلية بإمكانات كل ما هو أت. وهذا لا يتعارض مع مباغتتها وتجديدها. إنها اللحظة التي تكمن مقدماتها في باطن الإنسان كالجنين، مضمرة، يبور بها اللاوعي ويتفاعل معها. وهي تنمو وتتطور وتنبؤ داخل اللاوعي تدريجياً، حتى تصل إلى كامل نضجها وتتحقق بنزوتها القصوى، فتتجلى سافرة في مرآة الوعي عبر فعل الحديث، مباغتة في حضورها، قوية في تجديدها.

ولا تحدث هذه الحالة للوعي الإنساني بمعزل عن الخارج والأخر، إنها تتشكل في استجاباتها إلى ما في الخارج. وتبلغ ذروتها في عمق تواصلها مع الآخر ذي الحضور الكثيف داخل الذات، حتى أثناء عزلتها عنه في حال البيوتنة. ولهذه النوعية من التواصل طابعها الخاص الذي يتبادل فيه طرفان التأثير والتأثير، على نحو يتشكل منه وعي اللحظة في شكل بيوتنة يجسدها الحديث. هذه البيوتنة يمكن التمييز بين حالين لها في فعل الحديث، أو مرحلتين: مرحلة إيجابية هي حال الوعي النقدي، وأخرى سلبية هي حال الوعي الشقي.

أما حديث الوعي النقدي، فهو الحديث الذي تتحقق به الذات مع نفسها، في عمق تواصلها الثرى المتجدد، وتفاعلها الحي مع الآخر المتنوع معرفياً ووجدانياً، أي حينما يصبح إمكان التواصل قائماً بمرجانه المختلفة، وحينما يصبح حضور الآخر المنفصل المغاير حضوراً يستفز إمكانات الذات التي تتفاعل معه. وحديث الوعي، في هذه اللحظة، هو الحديث الذي تتحقق من خلاله الذات بإمكانات تجاوزها لذاتها معرفياً، في محاولة لتأسيس وعي مغاير لما هو مألوف ومستقر، وهو الأمر الذي لا يحدث إلا إذا تحقق الوعي بإمكانات ترقيته عما يسميه التوحيد بالقوة المتصاعدة عن الطبيعة، وهي نسبة العقل عند العامة في اتجاه الانخاد بالنفس الناطقة، الجوهر الشريف العاقل، وذلك ليتمكن من إدراك الحقائق كما هي في ذاتها، متخلصة من كل أشكال اللبس والوهم والظن. إن هذه الرغبة في التجاوز المعرفي هي ما

كما تصبح ذاتاً في مواجهة ذات أخرى هي لهاها، وتعي نفسها كأنها آخر منفصل عنها ومباين لها معرفياً، لكنه ذلك الآخر الخفي القابع في عمق الذات، الذي يمارس حضوره الخاص المغاير، مغايرة الباطن للظاهر، والداخل للخارج، ويمارس صراعه مع الذات التي هو في توترها ما بين نقائصها. إن هذه اللحظة، بعبارة أخرى، هي لحظة ممارسة الوعي إمكانات انقسامه على نفسه، ووعيه بهذه الإمكانات، وسمعه إلى مجاوزة هذا الانقسام، عبر أفق الحديث الذي هو تجسيد فعلي لهذه اللحظة من حيث تجليها في مرآة الوعي.

إن اعتبار الحديث تجسداً لغوياً فعلياً للحظة البيوتنة لا يحقق لها طابعها المعرفي فحسب، ولكنه يسمها بالحسم والتجدد والمباغتة في آن، ذلك أن معنى الحديث يرتبط، لغوياً، بدلالة «الحديث» و«الإحداث» على نحو يقرنه بالتجدد والتغير والحركة والنسبية والآنية الزمانية والمباغتة التي ترتبط بحدوث مالم يكن له وجود<sup>(٣)</sup>. ولحظة البيوتنة، بوصفها لحظة ممارسة الإنسان حدثه مع نفسه، هي لحظة مباغتة حاسمة في حياة الإنسان، من حيث علاقته بنفسه معرفياً ووجدانياً. إنها اللحظة التي تحدث فجأة، حين يجد الإنسان نفسه في حالة مواجهة مباشرة مع ذاته، يحدثها وتجدها، في فعل يتبادل طرفاه مواقع الفاعلية والمفعولية، على نحو يكون معه كل طرف «متحدثاً» و«متحدثاً إليه»، ومثال ذلك ما يضرنا به التوحيد في قوله: «حدثني نفسي بكذا، وحدث نفسي بكذا». وذلك الحديث الداخلي هو دعوة النفس ذاتها كي تتمكن عليها وتتأملها في مرآة ذاتها، في محاولة للتوقف والمراجعة وإعادة اكتشاف هذه الذات من جديد.

إن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة لحظة متجددة، تتجدد بتجدد الآن، وتتوحد بتوحد. ورغم استخدام صيغة الفعل الماضي في قوله «حدثني نفسي، وحدث نفسي»، حتى يبدو الأمر كأنه حدث مرة وإلى الأبد، فإن التوحيد يؤكد الطابع المتجدد لفعل المهادنة في زمن المضاعفة الآني. حين يقول «يتلاقيان فيتحدثان»، ويمل ذلك على أن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة، المباغتة للتجدد، تكتسب طابعها المميز سلباً أو إيجاباً، من خلال طبيعة المرحلة الآتية التي يعيشها الإنسان بوصفها لحظة تمارس داخل نسج الحياة،

مرآة صدىة وقييحة ومخابلة. وذلك هو الإدراك الذى يدفع الذات إلى العزلة والانغلاق على نفسها فتشكل ملاحم الآخر فى مرآيا ذاتها، متخيلا وفق شروطها وتصويراتها التى ترسبت داخلها نتيجة تجربتها القاسية معه. وحينئذ تحدث الذات نفسها بواسطة هذا الآخر المتجلى فى مرآياها، معيدة إنتاج كل أشكال الممارسات المعرفية والوجدانية التى لم تمارسها لئلاء فى الواقع، سلبا أو إيجابا، أى أنها تمارس إمكانات حلمها المجهض مع نفسها، وعبر حديثها إليها حديثا متعزلا، منفصلا عن الخارج والآخر اللذين تم فيهما لحساب الذات المنطوية على ذاتها.

فشل الذات الناتج عن إجهاض حلمها وانفصامها وغربتها عن الآخر يؤسس رغبتها فى الفرار من هذا العالم، ويدفعها إلى محاولة التجاوز المعرفى من أجل تحقيق وجودها خارج هذا العالم بوصفها ذاتا ميتافيزيقية مفارقة. وفى ذلك ما يكرس عمق الشقاق والانفصام بينها وبين نفسها التى تعجز عن تحقيق الحلم الميتافيزيقى، ذلك الحلم الذى يتطلب، أول ما يتطلب، فقدان وعى الذات بنفسها، ونفيها ذاتها لحساب المطلق المفارق. وتعيد الذات اكتشاف نفسها، فى أفق الحلم المستحيل الذى تقصر إمكاناتها عن تحقيقه، وذلك ما سيسم حديثها مع نفسها بالصراع والتنازع والعراك والنشظى الذى لا سبيل إلى مجاوزته إلا بتدمير الذات نفسها، وحسمها اختيارها لحساب الحقيقة المفارقة، وهو ما لم يتحقق فى إهاب الذات التوحيدية التى ظلت، رغم كل شيء، تتردد بين الواقع والمثال.

ولابد لنا من الوقوف عند دلالات «الحديث»، إمكاناته ووظائفه المعرفية والوجدانية وأشكاله المتنوعة، بوصفه الأفق الذى مارس عبره الوعى تحولاته من الإيجاب إلى السلب، كى نستطيع رصد تحولات حديث الوعى لدى التوحيدى، من لحظة الوعى النقدي إلى لحظة الوعى الشقى، ما بين تخصص ما قبل «الإشارات» ونص «الإشارات الإلهية».

#### - ٢ -

يتوقف التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) وقفة مهمة لافتة عند دلالات الحديث، فضالته ومواصفاته المثالية التى

يحرك الوعى فى اتجاه الانقسام على نفسه لا من أجل النشظى والتشردم، بل من أجل استعادة وحدة اليقين العقلى المفتوح، وهو ما لا يتحقق إلا بإعادة اكتشاف الذات لنفسها، بوصفها ذاتا عاقلة من أجل تحقيق الوجود الأمثل للذات الإنسانية، بما يتناسب مع شرفها المعرفى فى هذا العالم، وفى عمق تواصلها مع الآخر.

هذا السمات الإيجابية لحديث الوعى النقدي هو ما مارسه التوحيدى فى مجمل نصوصه، وقد أوجزه لنا فى نصه السالف الذى يتنمى إلى مرحلة نصوص ما قبل «الإشارات الإلهية»؛ مرحلة الإيمان بالعقل وإمكاناته فى تحقيق التواصل والتأثير داخل العالم الواقعى. غير أن هذا الوعى النقدي سيحوى بذرة تناقضه وانتهياره داخله، إذ سوف يتحول إلى وعى مجهض غير قادر على التحقق بأهدافه النهائية، مما سيؤدى به إلى التحول تدريجيا إلى وعى شقى، يحوو بتناقضاته، ويكرس لانقسام الذات على نفسها، وليس العكس.

وحديث الوعى الشقى هو الحديث الذى ينبع من عمق فشل الذات فى تحقيق حضورها الفعال المؤثر فى العالم وفى علاقتها بالآخر. إنه الحديث الذى تكمن بواتره فى الشك الذى نما داخل الذات التوحيدية، وتطور تدريجيا حتى استقر وبعث بوصفه أفقا للشقاء والمعاناة وليس للتجاوز والفتح العقلى. وهو يبلغ ذروته فى «الإشارات الإلهية»، نص الختام التوحيدى؛ ففى هذا النص يوجهنا، فى أقصى درجات عنفه، حديث الوعى الشقى الذى تحتد فيه مساوية الذات وتنشيطها وانقسامها وتشردمها، حيث فقدان الثقة واليقين فى إمكانات العقل واللغة، أى فى إمكانات التواصل مع الآخر المتوخى بكل أشكاله وصوره. وبشكل حضور الآخر المماير، هنا، عبثا على الذات، كما يبدو ممثلا للحضور الذى يجمعها، ومرآة كاشفة لعجزها عن التواصل معه، ومن ثم فشلها فى تحقيق وجودها المؤثر الفعال داخل العالم. إنها تلك اللحظة المساوية التى يجهض فيها حلم الذات، وإمكاناتها حين تترك مدى خواء الحلم وزيفه واستحاثته، وحين تصفمها الحقيقة المارية بكل حضورها الصادم العنيف، متجلية أمامها فى مرآة الحديث مع الآخر بوصفها

وهكذا، ففي الحديث يكمن دوما إمكان تجديد الأفكار والمشاعر في عمق التواصل الإنساني الحي المباشر، وتجدد الحياة واستمراريتها، وهو ما يبنى الأمل والرغبة في الحياة حتى في لحظات النهاية. يؤكد التوحيد أن متعة الحديث هي المتعة الوحيدة التي لا يملها الإنسان، لأن تجديد الحديث تجديد الإفادة والمتعة اللتين تجمعان الإنسان قادرا على تجاوز الاعتقاد والتكرار وكسر الملالة والسأم<sup>(١٠)</sup>. ويرى التوحيد أن تجديد الحديث سمت أساسي في بلاغته التي إذا تحققت، انسقت ممارسة الحديث مع معناه، وأهدافه النهائية.

ويكتسب الحديث طابعه المثير المتجدد وإمكاناته المعرفية الثرية من تنوع موضوعاته وتمدد صوره وأشكاله. أما من حيث تنوع الموضوعات، فإن أفق الحديث يتسع لاستيعاب الكثير من المعارف، وأوجه الحكمة والعلم. يضاف إلى ذلك أنه يعد إمكاناتاً هائلة لرؤية الأخبار الجديدة المثيرة، وأخبار القدماء وتواريخهم، والحكم والأشعار والأمثال، ناهيك عن رواية القصص والحكايات المعبية المدهشة، المسلية والمفيدة، كما يتسع الحديث لرؤية الطرائف والمعجائب والغرائب، بل المضحك والمثير للتندر والسخرية والفحش<sup>(١١)</sup>. وتعدد أشكال الحديث مظهرا متنوع موضوعاته، وتتفاوت ما بين الأشكال البسيطة المركبة. أما أبسط أشكال الحديث فهي أن يتجه فعل الحديث من المتحدث إلى المتحدث إليه دون تفاعل حوارى ملحن بين الطرفين، حتى لو تبادلوا المواقع<sup>(١٢)</sup>. وأعقد هذه الأشكال هو الحديث المتناقل بين طرفين أو أكثر، في تفاعل يؤدي إلى حوار تبادلي<sup>(١٣)</sup>. ويمكن اعتبار صيغة السؤال والجواب بين طرفين متواجهين شكلا من أشكال الحديث يتوسط ما بين البساطة والتعقيد<sup>(١٤)</sup>.

وبالطبع، فإن الحديث يتنوع، وتوسع آفاقه، وتتفاوت سياقاته، وتتمدد صوره وأشكاله وآلياته، وفقا لتنوع المتحدثين. إنه التنوع الذي ينجم عن اختلاف أعمار المتحدثين وأنواعهم وأجناسهم، واتتماعاتهم الطبقية والاجتماعية التي تشكل بالضرورة مواقفهم السياسية والثقافية والعرقية. وهو الاختلاف الذي يترتب عليه التفاوت في درجات المتحدثين المعرفية والوجدانية وقدرتهم العقلية والتعبيرية اللغوية. وبسبب ذلك كله في خلق أشكال متنوعة لملاقات المتحدثين،

يحقق من خلالها وظائفه الأساسية المعرفية والوجدانية، على الوجه الأكمل. وأول ما يستوقفنا في ذلك هو تنبئه إلى المعاني اللغوية للفظ «الحديث» في اشتقاقه من مادة «حدث» التي نقرنها بالحدوث والتجدد والحركة والتغير والنسبية<sup>(١٥)</sup>. ولحظة الحديث هي لحظة الآن في حضورها المكثف المنفصل عن ما يسبقها زمانيا. يقول التوحيد في نص لافت:

«فلذا قيل للإنسان: حدث يا هذا، فكأنه قيل له صل شيئا بالزمان يكون به في الحال، لا تقدم له من قبله»<sup>(١٥)</sup>.

هذا الطابع الآني للحظة الحديث هو ما يؤكد إمكانات التجدد والمباغة، بل التلقائية الخطرة للخلاقة لفعل الحديث. إن هذه اللحظة، بمسبارة أخرى، هي لحظة انتباه الوعي وتجده؛ بحيث يصبح فعل الحديث استفزازا لإمكانات المتحدث المعرفية والوجدانية والفلسفية، ومزقا خطرا له، في آن<sup>(١٦)</sup>.

ومن المثير للانتباه في هذا السياق أن يتضح معنى «الحديث» بواسطة مقارنته بـ «القديم» على المستوى الوجودي، على نحو يدعم الطابع التفسير النسبي والتنوع الحركي للحديث، وجوديا، في مقابل الطابع الثابت والمطلق للقديم الأزلي<sup>(١٧)</sup>. يضاف إلى ذلك أن هذه المقارنة قد تومي من طرف عكسي إلى أن الإنسان يمتلك إمكان الإحداث بواسطة فعل الحديث، ذلك الفعل الذي يخلق به عوالم خيالية جديدة مبتكرة، كما يحدث في أحاديث القصص والحكايات الخرافية.

هذا التجدد الخلاق للحديث هو ما يجعله محببا للنفس البشرية، ومطلبا أصيلا من مطالعها<sup>(١٨)</sup>. ويستشهد التوحيد بالكثير من المرويات في هذا الصدد، من أجملها ما أنشده ابن الرومي، وهو على فراش الموت، حين قال:

«ولقد سمعت مآربي

فكان أطيبها خبيث

إلا الحديث فإنه

مثل اسمه أبدا حديث»<sup>(١٩)</sup>

وإذا كان حديث الحس والمخيلة هو أدنى درجات الحديث فإن أرقاها حديث العقل؛ حيث تسيطر قوانينه ومعاييره لغة ومضموناً. ومثالنا في هذا حديث العلماء والفلاسفة<sup>(١٩)</sup>. وحديث العقل هو الحديث المثالي البالغ الذي ينبع شهياً صافياً من خطرات العقل بوصفه أفقاً معرفياً مفتوحاً، معتمداً لغة سهلة لطيفة جميلة، متحررة من شين المبالغات البلاغية، والتكلف والاصطناع؛ إذ تسيطر عليها معايير الصدق والوضوح والانضباط العقلي<sup>(٢٠)</sup>. وتمارس هذه المعايير العقلية دوراً أساسياً في إنتاج صياغة لغوية تحقق الربط العضوي بين اللغة والفكر، أو اللفظ والمعنى، حيث تحكم هذه المعايير في تأسيس وتشكيل طبيعة العلاقة بين المعنى الكامن في ذهن المتحدث والصياغة اللغوية المعبرة عنه، بوصفها علاقة عقلية منضبطة وحمية، بل علاقة توافق وتطابق جسيم بين المعاني والألفاظ، توافق يحقق المتعة الجمالية في عمق الانضباط العقلي<sup>(٢١)</sup>. يقول التوحيدي صافياً مواصفات الحديث المثالي البالغ المفيد المتع:

«ولیکن الحديث على تباعد أطرافه واختلاف فونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمثن تاماً بيناً، واللفظ خفياً لطيفاً، والتصريح غالباً متصلاً، والتعريض قليلاً سرياً، وتوخ الحق في تضاعيفه وأثناؤه، والصدق في إيضاحه، وإنبائه، واتق الحذف اغل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهفر، واحذر تزينة بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واعمد إلى الحسن، فزد في حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعاً بهجمه، ونظمه ونثره، وإفادتي من أوله إلى آخره... ولا تومي إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى في السمع، وأعذب في النفس، وأعلق بالأدب، ولا تفصح عما تكون الكناية عنه أشعر لليب، وأنى للريب»<sup>(٢٢)</sup>.

ويوضح لنا النص أن اتساع مضمون الحديث وتنوعه وتجده لا يحقق إمكانات رقيه الخلاق إلا إذا صيغ صياغة لغوية ذات طابع عقلي وجمالي منضبط.

وتجلى بالضرورة في مرايا الحديث، فتفاوت مراتبه، وتنوع غايته<sup>(٢٣)</sup>.

ووفقاً لهذا التنوع، تتراهب درجات الحديث عند التوحيد ترتباً «هيراكياً» وفقاً لمبار القيمة، وتتفاوت مراتبه من الأدنى إلى الأعلى، من حديث الحس والمخيلة إلى حديث العقل والصدق، مروراً بالدرجات الوسطى الممكنة بينهما<sup>(٢٤)</sup>. ويصبح الحديث إمكاناً سحرانياً تتحقق عبره وظائف معرفية ووجدانية متناقضة ومتعارضة، فيشكل أفقاً جامعاً بين التقيضين (الحس والعقل)، على نحو يعنى تحقق التنوع والتجديد والتغير الحسي في عمق قوانين الثبات واليقين والوحدة بالمعنى العقلي. وحين يقول التوحيدي: «الحديث معشوق الحس بمعونة العقل»<sup>(٢٥)</sup>، فإنه يبرز طبيعة الحديث، بوصفه منطقة تفاعل واشتباك بين الحس والعقل، من حيث صياغته اللغوية للمضمون المعرفي بين مختلف أطرافه، في محاولة لتحقيق التساهم والتواصل بدرجاتهما المتفاوتة.

وتكمن إمكانات الحديث في عمق هذا الأفق المشتبك مابين التقيضين (الحس والعقل).

فإذا غلب على الحديث طابع الحس والتخييل لغة ومضموناً تحقق بأدنى درجاته، ومثالنا في هذا أحاديث النساء والصبيان والخرافات<sup>(٢٦)</sup>، والقحش، ذلك لأن هذا النوع من الأحاديث يستلزم العقل، ويفقده سطوته وقدرته على الترفي والتحقق بوصفه معياراً للصدق والوضوح والانضباط المعرفي واللغوي. إنه ذلك الحديث الذي يداعب حواس المرء وخيالاته الباطلة، فينحدر بالعقل والوجدان إلى مواطن الهوى والشهوات الحسية الزائلة المحدودة. إن حديث الحس والمخيلة، بعبارة أخرى، هو الحديث الذي يمارس عبر المتحدث تزييف وعي المتحدث إليه ومخيلته ولهامه، معتمداً في ذلك على لغة التخييل المنفلت من قبضة العقل وسيطرة قوانينه ومعاييره. إنها اللغة التي تختل فيها علاقة التوافق العقلي بين المعاني والألفاظ، تفتقد فيها الألفاظ دقتها في الدلالة على معانيها ويغلب عليها التكلف والاصطناع والتبرج اللغوي الزائف، مما يفسد أهم وظائف الحديث، ألا وهي تحقيق الإفادة والإفهام، وتحقيق الإمتاع الرقي.

ولا تتفصل العلاقاتان في واقع الأمر، ولكننا تفصل بينهما فصلا تأمليا للضرورة المنهجية فحسب، كي نتمكن فهما لكل منهما، على نحو يوضح طبيعة التبادل الثرى بينهما، ذلك التبادل الذى ينعكس على علاقة الذات بنفسها فى لحظة تبادل الحديث معها (حديث النفس فى نصوص ما قبل «الإشارات»).

وفيما يتصل بملاقة الذات بنفسها، فأول ما يلفت انتباهنا هو الاستفزاز الذى يخلقه الحديث فى الذات المتحدثة معرفيا ووجدانيا ولغويا بدرجات متفاوتة أثناء تواصلها الحى مع الآخر المتنوع، من خلال إمكاناته المتنوعة الخلاقة والخطرة فى آن. وتتعدد وجوه استفزاز الحديث لقدرات الذات الحرفية، ومن أهمها، استفزاز الحديث للذاكرة الإنسانية، خاصة فى ظل الحضور المكثف لفعل الرواية بتجلياته المختلفة فى أفق الحديث عند التوحيدى.

إن الحديث يشغل الذاكرة، ويستحثها كي تستعيد ذكرياتها المتنوعة من الخبرات والتجارب والمشاهدات الحياتية، والمعارف العلمية والفلسفية والدينية، والمفردون الثقافى من المرويات (كالأقوال المأثورة والأمثال والحكم والأشعار، القصص والحكايات، النوادر والطرائف، أخبار المحدثين والقديماء، وقائع التاريخ وحكايات الماضى: شخوصه وأماكن حدوثه.. إلخ). وتتعدد تلك الاستدعاء وتتفاوت درجات ثرائه وفق تنوع سياق الحديث، بكل ما يقوم عليه من حضور المتحدث ونمط ثقافته ونوعية المتحدث إليه وطبيعة العلاقة به.. إلخ. إن الذات المتحدثة تمارس تجديد الذاكرة عبر هذا الاستدعاء مخزونها المعرفى، وتبث الروح فيه، لتبرزه حيا فى حيز الوجود، فى عمق لحظة الحديث، لحظة الآن المتجددة. وممارسة الذات لفعل التذكر بهذه الصورة، أثناء فعل الحديث الشفاهى الحى بطابعه المباغت المعقود، هى بمثابة اختبار حقيقى لقدرات هذه الذات المتحدثة، ليس على التذكر وحده، وإنما على القدرة والانتقاء، غريزة المخزون المعرفى وانتقاء ما يناسب المقام منه واستبعاد ما لايناسب، أو - بعبارة أخرى - انتقاء ما يحقق الهدف المعرفى والوجدانى للمتحدث على الوجه الأمثل فى هذا السياق بعينه. وتتطلب هذا الأمر جهدا عقليا واضحا ودكاء وسرعة بديهية.

لقد وعى التوحيدى إمكانات الحديث الخطرة ومزاقه، بالقدر نفسه الذى وعى به إمكاناته الثرية معرفيا ووجدانيا. وهذا الوعى هو ما دعاه إلى محاولة تأسيس مابسط الطابع العقلى لفعل الحديث، ويحميه من الوقوع فى أسر الإيهام والمخاطلة. وهو الأمر الذى يترتب عليه تأسيس مساحة تواصل حقيقية مع الآخر، بل مع الذات عبر الآخر، ينتفى معها سوء الفهم والالتباس والغموض، ويتحقق الوضوح والاتساق والصدق، ومن ثم تسمية إمكانات الوعى فى اتجاه التجاوز والترقى لدى أطراف الحديث.

وقد أدرك التوحيدى أنه لا يمكن تحقيق هذا كله إلا من خلال تحرير اللغة من كل أشكال التبرج البلاغى، أو من خلال ما يمكن تسميته تحقيق براءة اللغة ونقاها<sup>(٢٣)</sup>، الذى هو فى حقيقة الأمر تحقيق براءة الوعى ونقاها وتحريره من كل أشكال الزيف والمراوغة على كل المستويات. وفى ذلك ما يؤكد أن الحديث لن ينحصر فى كونه وسيلة للاتصال اللغوى، وإنما يجاوز ذلك ليقود أفقا معرفيا تتحقق داخله الأطراف فى ثراء متعدد المستويات.

### - ٣ -

إذا كان التوحيدى قد حدثنا حديثا مباشرا فى (الامتاع والموانسة) عن دلالات الحديث، وفضائله، ومراقبه، ووظائفه الأساسية، وكيفية أدائه لها على الوجه الأكمل، فإنه بجمعنا نكتشف مدى ثراء الأفق المعرفى والوجدانى للحديث، بواسطة، ومن خلال، الشكل الكتابى الذى صاغ عبره أغلب نصوصه ومؤلفاته، وهو شكل الحديث بتبويحاته وصوره المختلفة، البسيطة والمركبة. وبمكنا اكتشاف مدى ثراء أفق الحديث، كما تجلّى فى نصوص التوحيدى، من خلال رصدنا علاقتين أساسيتين، تشكل كل منهما أثناء فعل الحديث مع الآخر، وهما:

أولا : علاقة الذات بنفسها معرفيا ووجدانيا ولغويا أثناء الحديث مع الآخر.

ثانيا : علاقة الذات والآخر فى المستويات نفسها عبر أفق الحديث.

والتخلف من مؤونة التحفظ والتقية والخوف<sup>(٣٧)</sup>. ومن اللافت للانتباه، أن يستخدم التوحيدى أقوال الخلفاء في هذا السياق خاصة، كأنه يقول للوزير: هذه رسالة الأعلى إلى الأدنى. ولذا كان الخلفاء قد فهموا ووعوا أهمية الدور المنوط بعلماء الأمة ومفكرها، وضرورة فتح آفاق المحادثة الحرة معهم، فما بالك أنت ومن على شاكلتك لا تفهمون ولا تفهم!

ويتحدث التوحيدى، في موضع آخر من (الإمتاع)، خاصة في الليلة الرابعة، عن مثالب الوزيرين (ابن عباد، وابن العميد)، مستنداً ذكرياته ومواقفه معهم ومشاعره السلبية لإزاءهما، مستقيفاً في شرح مفاسدهما، مستشهداً بأراء غيره في هذا الصدد لتعصيد رأيه. ولكن ذلك مابطعنا به ظاهر القول، أما الباطن الذى يتوارى وراء الظاهر، فهو أن التوحيدى يرمى إلى كشف مفاسد عصره بأكمله، وتبرير فساد الساسة والحكام وتدنّي معاييرهم المعرفية والقيمية، من خلال حديثه عن هذين الوزيرين (النموذج الذى يمثل حقيقة العصر). إنه الحديث الذى يرمى من طرف خفى إلى حقيقة الوزير ابن سعدان، وحقيقة من هم على شاكلته، وبشيء بحقيقة مشاعر التوحيدى لإزاء النخبة السياسية في عصره، واحتقاره تمثليها الذين نالوا السلطة والرئاسة بالقوة لا بالفضل والاستحقاق. وهى المشاعر والأراء التى لا يستطيع أن يعلنها بشكل سافر لأنه لم يحسم علاقته بشكل نهائى بهذه النخبة، فظل يمسى إليها، ويستجدى عطفها، ويلج على الوجود في مجالسها متناقفاً رموزها<sup>(٣٨)</sup>.

لقد حاول التوحيدى في هذين المثلين، وفي أمثلة أخرى عديدة، قول ما يريد عبر فعل التذكّر، واستدعاء المذكر وروايته بشكل خاص خلاق، على نحو جعل أقوال الآخرين وشخصوهم وأحداث حياتهم بمثابة الأقمعة التى يتوارى التوحيدى خلفها، ليقول كل ما يريد دون أن يتعرض للمصالمة أو العقاب.

ولم يكتف التوحيدى باستخدام هذا الأسلوب فيما يتعلق بأرائه السياسية وحدها، بل يستخدمه في صياغة مواقفه المعرفية والفكرية والعقيدية. مثال ذلك استدعاؤه محاوره (أبى بشر متى بن يونس، وأبى سعيد السيرافى)، وروايته لها في صياغة مراوغة لافتة إلى حد كبير. هذه الصياغة المراوغة

وبالطبع تزداد حدة هذا الجهد، ومن ثم درجة اليقظة العقلية، في حالة الوجود الضاغظ للمتحدث إليه القصوى الذى يعلى على الذات المتحدث شروطة الخاصة، ويحدد لها مساحات القول والتقية، بل المصمت إن أزم الأمر. وعندئذ لا يتوقف الاستدعاء عند حدود الاسترجاع الحرفي للمتذكر المروى، بل يجاوزه إلى الاسترجاع الإبداعي، أو الاسترجاع المناور والمرلّو<sup>(٣٩)</sup>. إن سياق الحديث، ونوعية المتحدث إليه، ونمط علاقته بالمتحدث، وطبيعة الرسالة التى يريد المتحدث إيصالها في هذا السياق لمن يسمعه، ودور هذا السامع في تشكيل مضمونها وطرائق توصيل هذا المضمون، تدفع الذات إلى إعادة صياغة المتذكر المروى بشكل جديد مختلف، يمكنه من أداء وظيفته المعرفية والوجدانية المتروطة به في هذا السياق دون غيره. وقد يصل الأمر في بعض الأحيان إلى حد خلق صياغة إبداعية مبتكرة من وحي الخيال، خيال المتحدث، مخالفة تمام المخالفة للأصل المستدعى أياً كانت طبيعته المعرفية، وهو ما يسم فعل التذكر بالطابع الخلاق، يؤكد إمكانيات الذات الابتكارية عندما تتماضد قواها الإدراكية والمعرفية كافة، لحظة عارسة فعل التذكر.

وتتعدد في هذا السياق مناورات الذات المتحدث، وتكشف قدراتها على توظيف عناصر الذاكرة ومحتوياتها المعرفية توظيفاً مراوفاً ومغالياً، يحقق لها أهدافها المعرفية والوجدانية، ويحميها في الوقت نفسه، خاصة حين تتزايد قمعية سياق الحديث بشكل لا يسمح بالمصارحة. والأمثلة على ذلك عديدة في نصوص التوحيدى. منها حديثه مع الوزير ابن سعدان في الليلة الأولى من (الإمتاع المواتنة) عن فوائد الحديث وأهميته وفطر الحاجة إليه، حيث يستدعى أقوال عمر بن عبد العزيز، وسليمان بن عبد الملك (من خلفاء بنى أمية) ليحملها رسالة مضمّنة يريد أن يلغها الوزير<sup>(٤٠)</sup>، وهى تلك الرسالة التى تميز حاجة الحكام إلى محادثة أهل الفكر والمعرفة، والاستماع إلى مشورتهم ونصيحهم، بل اتخاذهم ظهيراً لهم وسنداً قوياً يساهمهم في إدارة شؤون الحكم والرعية<sup>(٤١)</sup>. وتتضمن رسالة التوحيدى شروطاً مهمة تتحقق بواسطتها المحادثة، بل علاقة المثقف بالسلطة في صورتها المثلى التى تقوم على اعتماد الصدق والمكاشفة،

ومهما يكن من أمر، فإن الأمثلة عديدة على هذا النوع من الحديث المراوغ في نصوص التوحيدى، ولكننا نكتفى بهذا القدر الذى يوضح فكرتنا ويدعمها. ونتقل منها إلى فكرة ملازمة، تتصل بالذو الذى يقوم به الحديث فى شحذ إمكانات الخيال الخلاق الذى تمارس الذاكرة بواسطته حضورها الإبداعي المتجدد؛ ذلك الحضور الذى يتسم لأحداث المجالب والغرائب ورواية الحكايات والقصص الخرافية والمجبية، على نحو يفتح المجال على سمته أمام إمكانات التخيل الخلاق للذات المتحددة. مثال ذلك حكايات التوحيدى كثيرة عن عالم الحيوان وغرابيه، فى الليلة العاشرة من (الإمتاع والمؤانسة) (٣٢١). وهو الحديث الذى علق عليه بقوله: «ما أغفل الإنسان عن... هذه المجالب التى تصعد فوق العقول الثامنة بالاعتبار، والآنخبار بعد الأخبار» (٣٢٢).

وحين تؤسس الذات عوالمها الخيالية والعجبية فى فعل المهادنة، فإنها تؤسس آفاق الحلم وإمكاناته التى تتجاوز حدود العقل وقوانين الطبيعة. وتؤسس حلمها الشخصى المباشر الواقعى فى أحيان أخرى، محاولة الإيهام به لمن تحته أو للآخر الذى تعرف أنه قادر على أن يحققه لها. وهما هو التوحيدى يحلم بأن يكون النشوء البليغ والمهرور الوحيد فى المملكة، لسان الملك الذى به ينطق، وعينه التى بها يصر ويستبصر فى الأمر، حامل الأسرار الذى لا شريك له، المحدث بالمكتونات والمفضى إليه بينات الصدور. ويصور التوحيدى هذا الحلم فى ثنايا حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة السابعة، رابوا له ما دار بينه وبين عبيد، حول «البلاغة والصاب» وأيهما أكر أهمية للملك (٣٢٣).

ولذا كان الحديث يستثير ذاكرة المتحدث ومخيّلة، فإنه يستثير عقله فى المقام الأول، حيث تمارس هذه القوى فعاليتها المعرفية فى ظل هيمنة العقل وسيطرته، بوصفه أنفاً معرفياً مفتوحاً خلافاً.

وتتنوع صور العقل وإمكاناته ووظائفه عند التوحيدى، خلال أفق الحديث بتتوهماته المختلفة. ومثال ذلك مآثره فى (الهومال والشوالم) عبر آفاق السؤال والجواب، حين يمارس عقل المتحدث (السائل) دوره بوصفه عقلاً متصراً، لا يكف عن إثارة السؤال للفتوح حول كل شئ ما اعتادته الذات

توحى للوهلة الأولى بالتحيز التوحيدى للسيرافى وإعجابه به، فى مواجهة متى المنطقى، ودليل ذلك صورة السيرافى الذى يصوره التوحيدى صائلاً جلالاً فى حبة الحوار، مقابل متى صاحب الردود المتعصبة التى لا ترقى إلى أسئلة السيرافى، ولا ترد على حججه أو تحاول تفنيدها (٣٢٤). ولكن هذه الصياغة تحوى نقيضها فى داخلها، ذلك أن فُضّ اللسان الذى يعانى منه السيرافى ليس سوى دليل على قنراته المعرفية المحدودة وانغلاقه وضيق أفقه العقلى، أو لنقل ديماجوجيته التى تدفعه إلى محاولة إبهار الحاضرين بما يستعرضه من معارف. وفى مقابل هذا النموذج الفج، يبرز النموذج النقيض، نموذج متى المنطقى ذى الطابع الهادئ الرصين، المتعقل الذى لا يتكلم إلا قدر الحاجة، يصوغ أفكاره فى لغة محددة، متضبطة انضباطاً عقلياً. إنه نموذج الفكر المتفلسف صاحب المنطق والروية الذى لا يسعى إلى إبهار الآخرين، وإنما يسعى إلى تأسيس الحقيقة. ومن اللافت أن يتحقق كل من النموذجين بصفاته تلك فى إطار موقفه العقلى من الثقافة الأخرى، فالسيرافى هو التجسيد الحى للنموذج المحافظ المنفلق على ثقافته، صاحب الرؤية الجامدة الراضة للتفاعل الثقافى مع الآخر. أما متى فهو النموذج النقيض للانفتاح على ثقافة الآخر (اليونان)، والإيمان بإمكانات التلاقح الثقافى المثمر. وتومئ الصياغة المراوغة إلى حقيقة الموقف للمعرفى للتوحيدى، واتحيزه الفكرى إلى نموذج متى، وإيمانه بإمكانات التواصل الثقافى وأهميته. وما يثير الانتباه، فى هذا الصدد هو تلك المفارقة بين صياغة التوحيدى لهذا الصراع بين المنطق والنحو، أو الثقافة المفتحة والثقافة المنغلقة (الإمتاع والمؤانسة) حيث اتسمت الصياغة بالمراوغة والتقية، وبين صياغته المباشرة التى تبين عن انحيازها للمنطق فى (المقابسات) أثناء حوارها مع أبى سليمان السجستاني (٣٢٥).

إنها المفارقة التى تنبع من اختلاف سياق الحديث وتوعية المتحدث إليه، وتؤكد أن التوحيدى يمارس محاكاة الإمتاع فى مواجهة متحدث إليه سلطوى ذى نزعة محافظة، فى حين كان يحاور السجستاني فى (المقابسات) مطورة التلميح المذهب والأستاذ الصديق ذى العقل المنفتح على معارف الدنيا.



به دورة الحياة والموت. وهي المبالغة التي تعنى تقييدها وتوحي به<sup>(٣٤)</sup>. لكن هذه المتعة تورث الذات مرارة وشقاء من جانب آخر، لأنها شكل من أشكال التقية الناتجة عن قهر الذات وقمعها، مما يوقمها في أزمة تتناقض معها ما بين الظاهر المعلن والباطن الخفي، وهو تناقض يتصاعد في كتابات التوحيدى إلى أن يبلغ ذروته في (الإشارات الإلهية).

وكما يستثير الحديث مشاعر الذات إزاء نفسها والآخر المتحدث إليه، على نحو يغضى إلى توتر التناقض بين مبدأ الرغبة ومبدأ الواقع، وبين ظاهر المبالغة وحقيقتها، فإن الحديث يستدعى مشاعر الذات إزاء من تتحدث عنهم، وأمثلة ذلك عديدة لافتنة التناقض. ولنلاحظ عمق المفارقة بين حديث التوحيدى عن أبى سليمان المنطقى وأمثاله من المثقفين (النماذج العقلية الفلسفية المنفتحة على الآخر)، وحديثه عن أمثال ابن السمع والقومسى (الذين لا حظ لهما من الفلسفة وغوائلها)<sup>(٣٥)</sup>، وكذلك حديثه عن الوزراء وغيرهما من رجالات العصر وساسته، وهو حديث يتضمن الكثير من الازفراء والترفع والاحتقار.

وبالطبع، فإن قدرات الذات المعرفية والوجدانية لا تتحقق بالمعنى طاقاتها عبر أفق الحديث إلا في ظل سيطرة الذات المحتجزة على لغتها، خاصة أن الحديث يفرى بمقوماته بالاسترسال والاستطراء، كما أن رغبة الذات في إظهار الآخر أو مخالفته ومراوغته، أو ما يمكن تسميته بإغراء الحديث، قد تدفع الذات إلى الوقوع في أسر التلاعب اللغوى، الأمر الذى يفسد وظائف الحديث، ويهلبه إمكانيات ثرائه، ويهرض الذات لمخاطرة العليقة. ولذلك يحدثنا التوحيدى عن جموح الكلام فى أكثر من موضع فى نصوصه المختلفة، غير أن أكثر هذه المواضع إثارة للانتباه هو ذلك النص الذى يصف فيه الكلام بقوله:

«إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصبح كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، ولها كباها الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة، ويتعسر مرارا، وينزل طورا، ويمز أطوارا، ومادته من العقل، والعقل سريع الحؤول،

وتوارثته واعتنقته من أفكار وآراء وأحكام وتربطات عقلية مأروفة ومستقرة، وعمارات عملية وأخلاقية ولغوية. وتشكل هذه الممارسة العقلية، فى تقديرى، ما يمكن تسميته «الوعي النقدي المنقسم على ذاته»؛ حيث تضع الذات نفسها موضع المسألة، حين تضع الآخر موضع المسألة، فيغدو حديثها مع الآخر حديثا غير مباشر مع نفسها، ونوعا من أنواع المحاوره التى تفتح آفاق السؤال والشك الجمروح والمراجعة المستمرة أمام الذات، فتؤسس الطابع النسي للمعرفة.

ولو انتقلنا إلى (المقاييسات) وجدنا ممارسة أكثر نصجاً لدور العقل ذى الطابع الفلسفى، حيث القدرة على توليد الأفكار بواسطة التحوار وتبادل النقاش مع الآخر (الند المعرفى)؛ إذ إن الذات المتحدثه العاقلة فى (المقاييسات) تسمى إلى تنمية وعيها وتطوير معارفها وتأسيس جوهرها الشريف لا مجرد إثارة السؤال وزعزعة اليقين والشك فى مقولات الوعي الثابتة لديها. أما فى (الإمتاع والنواسة) فقد كان العقل هو الذى يتم استفوازه مراوغةً يمارس كل إمكانيات المناورة والتقية كى يقول ما يريد دون أن يقع فى المخطو ويترس للمقاب. إنه العقل الذى يراقب نفسه بنفسه، ويحذر إمكانيات التهور والانفتاح والتداعى الحر. ليس هذا فحسب، بل يحاول العقل تجنب كل طاقاته، ليوذى دور المسامر النديم فى أحسن حالاته.

وبالطبع، فإن تعدد أشكال الممارسات العقلية للذات المتحدثه أثناء حديثها مع الآخر يرتبط باختلاف هذا الآخر المتنوع الذى قد تبهره وتثيره بحديثها المتجدد، وتقيدته وتمتعه بتؤثر عليه عقليا وخياليا بدرجات متفاوتة، على نحو يولد لديها متعة الإحساس بذاتها، والشعور بتحقيقها وفردتها المعرفى وتفوقها الفكرى. وهو الإحساس الذى يبلغ أقصى درجاته حين يكون المستمع ممثلاً لسلطة قمعية، أو يكون صورة من صور المتحدث إليه القمعى.

ومن اللافت للانتباه أن تولد قدرة الذات على المناورة والمراوغة والمخيلة، فى هذا السياق، لديها إحساسا قويا بالمتعة التى تزكى التهكم والسخرية، والتى تتبدى فى المبالغة فى تضخيم الآخر واستجدائه وإشعاره أنه مركز الكون الذى تتصل

ثانيتهما، أن ما يؤدي إليه هذا الكشف من مراجعة الذات لنفسها، حيث يتجسد وعي المتكلم في ألفاظ وكلمات وجمل تسبح في الهواء خارجة، يتلقاها بسمعه، كما يلقاها على غيره، فتفصل عنه بمجرد نطقها، وتحرر من إسهاره وقبوه ورقابته، لتصبح شاهدة على مكنونه الخفي، معبرة عن وعيه المضمهر. وحينئذ، يصبح الكلام مرآة المتكلم الكاشفة عن مافي داخله؛ ذاته والآخر. ويصبح الوعي منقسما على نفسه، يتحقق بينوته، ويتشكل وعيا ضديا، تتكشف به الذات، إما لتجاوز الوعي الزائف ومفارقة إلى وعي مغاير، وإما لتكريس حالة التشظي والانقسام، ومعايشتها بما يتحول بالوعي الضدي إلى وعي شقي مأزوم.

ومن المثير للانتباه، حقا، أن يشترط التوحيدي في المتحدث هذه الدرجة العالية من الوعي بالذات وبمبايغاتها اللغوية المعبرة عما في داخلها من معان وأفكار، وطالب المتكلم أن يفهم عن نفسه أولا ماقول، ثم يروم أن يفهم عنه غيره<sup>(٣٩)</sup>. إن هذا السعي إلى وضوح الذات أمام ذاتها لغويا، يوحي بإمكانات الالتباس الواردة بين الذات ونفسها، ويسعى إلى تجاوزه.

#### - ٤ -

تعدد أشكال الحديث مع الآخر، وتتنوع بتنوع المتحدث إليه، وطبيعة علاقته بالمتحدث. وتنقسم أنواع المتحدث إليه في نصوص التوحيدي إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: المتحدث إليه الذي لا يتعامل معه التوحيدي بوصفه ندا حقيقيا على المستوى المعرفي، وهذا المتحدث غير الند ينقسم، بدوره، إلى نوعين: المتحدث إليه القمعي السلطوي، والمتحدث إليه النظير المختلف ثقافيا.

القسم الثاني: المتحدث إليه الندا (معرفيا، وثقافيا) غير القمعي. وإذا توقفنا، أولا، عند المتحدث إليه القمعي السلطوي، أو مايمكن تسميته محادثة الآخر - السلطة، أمكننا رصد علاقة المتحدث بالمتحدث إليه، في نصوص التوحيدي، بواسطة حالتين للذات المتحدث إليها:

خفي الخناع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلا، ومجره على اللسان، واللسان كثير الطغيان<sup>(٣٦)</sup>.

والأبعاد السياسية الاجتماعية القلقة متضمنة في النص؛ حيث تنمكس مخاوف التوحيدي وهواجسه وعلاقته المتوترة بالسلطة ورموزها ووسائلها<sup>(٣٧)</sup>، وحيث لابد من تحجيم الكلام الذي لو وجد مسرحا لم يقف وأبى على صاحبه البلاء<sup>(٣٨)</sup>. ولكن مايمهنا من النص، في هذا المقام، هو تلك العلاقة الصعبة التي يمارسها المتحدث معايشا التحدي العنيف الذي يفرضه عليه الكلام. إن هذا الحديث عن جموح الكلام وصمومته، بل عسر انقياده إلى المتكلم، إنما هو حديث عن علاقة صراعية شديدة الثراء بين الإنسان واللغة بوجه عام، ذلك لأن اللغة تمارس حضورا استفزازيا عنيذا إزاء صانعيها ومبدعيها الذي انفلتت من قبضته، متأية عليه، مراوغة له، مستفجرة ملكاته المعرفية وقدراته الإبداعية كافة، ممارسة شكلا من أشكال السطوة والطغيان.

وبلغتنا التوحيدي إلى أن المشكلة لم تعد في علاقة المتحدث بالمتحدث إليه، والتأثير فيه ورفاعه، أيا كان نوع هذا التأثير والإقناع، وإنما هي الأساس مشكلة علاقة المتحدث بلفته وكلامه ووعيه بهما. إنه الوعي الذي يبلور قدرة المتكلم على صياغة معانيه وأفكاره، وتوصيلهما إلى المتلقي، في صورة لفظية مطاوعة للمعنى منسجمة معه، وليست دونه أو أكثر منه.

إن العلاقة بالكلام علاقة إنشائية على مستوى وعي المتحدث من وجهتين، أولاها: أنها علاقة تكشف إمكانات الخناع الخفي في هذا الوعي وصياغاته العقلية، خاصة حين ينحاز العقل إلى الوهم، إلى تبني السائد والزائف، والتكريس له والبرهنة عليه. ويتماهي العقل في هذه الحالة مع صورة الذات الاجتماعية التي شكلها المجتمع بنمط وعيه وقيمه السائدة المستقرة؛ تلك القيم التي استلبت الذات الأصيلة أو الوجود الأصيل، حيث العقل للتحقق باتتماته إلى عالم الحقائق واليقين.

وتفرض أمثال هذه الحالات على الذات المتحدثة درجة عالية من التقية<sup>(٤٠)</sup>، واللجوء إلى شتى وسائل الترميز والتلويع، والتلاعب بحيل المجاز، واستخدام الرمز والإلغاز، بل تحديد مساحات السكوت والكلام، ففى السكوت أمان كما يقول التوحيدى. وقد تلجأ الذات فى حالات القمع الشديدة إلى التفائق والمداينة، أو المخيلة، أو تزييف الوعي بالحقائق وبالذات وبالأخر<sup>(٤١)</sup>، ذلك الذى قد تجمله الذات المتحدثة، ميزة محسنة، مكسرة قيمة ولابدولوجية، مستجيبة عطفه مع أنها فى أعماقها، بل فى أعماق حديثها نفسه، ترفضه وتزدرجه<sup>(٤٢)</sup>. وحيتض تقع الذات فى مفارقة عنيقة، وتتناقض مع ذاتها، مما يسمها بالارتباك، ويرزها وجودا زائفا مستعبدا مستلبا.

ويصبح الحديث حصارا للذات فى أمثال هذه الحالات، يستبعدا لحساب قوانين «الأخر» وشروطه القمعية، فيقتل عفويتها، وقدرتها على الانفتاح العرفى. ويرز الوجه السلبى للحديث منطقة شائكة، شديدة الخطر، مزالقتها كثيرة، وتحدياتها متنوعة، وتتأججها غير مأمونة، فى ظل ظروف قمعية تقترب بوجهه الآخر الموجب.

وتتوقف عند نماذج ثلاثة للمحاور السلطوى القمعى فى الحديث، نرى موقف التوحيدى منها فى مجالاته النصية. ونبدأ بالامة لأنهم أكثر هذه النماذج وضوحا، من حيث نمط الاستجابة اللاعقلى الذى يتصفون به، وهو النمط الذى يكشف عنه رد التوحيدى على الوزير ابن سعدان حين نصحه بالتصدى للقمع والكلام فى محافل العامة، فيقول:

«إن التصدى للامة خلوة، وطلب الرقة بينهم ضمة، والتشبه بهم نقيصة، وماتعرض لهم أحد إلا أعضاظم من نفسه وعلمه وعقله ولوته ونفاقه وروياته أكثر مما يأخذ من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»<sup>(٤٣)</sup>.

ولايشذ موقف التوحيدى من العامة، فى هذا النص، عن الموقف السائد لدى النخبة المرفية التى تعتبر العامة طفلة جاهلة لا عقول لها، ولاسبيل إلى التواصل معها دون ابتذال الذات المرفية.

الحالة الأولى: حالة المتحدث إليه الصامت الذى لايتبادل الحديث بشكل واضح معن مع المتحدث.

الحالة الثانية: حالة المتحدث: الذى يتبادل الحديث مع المتحدث إليه ويتفاعل معه بشكل واضح.

ولنتوقف مبدئيا عند دور المتحدث إليه القمعى بشكل عام، سواء كان صامتا أو ناطقا فى فعل الحديث.

أما المتحدث إليه الصامت، فإن صمته لايعنى أننا نقف إزاء متحدث إليه سلبى لا فاعلية له فى لحظة الحديث. إنه فى حقيقة الأمر محدث خفى له حضوره الذاتى الذى يملئ شروطه الخاصة على محدثه. ويحدد موضوع الحديث ونوعيته، كيفية صياغته، وطبيعة اللغة المستخدمة فى هذه الصياغة، وإمكانات الأداء وآلياته، وتوجيه سير الحديث، وكيفية تداعيه، بل نكوصه وتراجعه. إن المحدث الخفى يمارس فاعليته بوصفه الحضور الذى يتجلى خلال الصمت أو الإيماء الذى يقترب بغيره من الرسائل الشفوية التى تسهم إسهاما فعلا فى تشكيل لحظة الحديث. وقد يكون المحدث الخفى محدثا خطرا، وربما أشد خطورة من المحدث العلن، ذلك لأن الذات المتحدثة قد لا تستطيع التكهّن بحقيقة استجابته الخفية التى تعتمل داخله، والتى لايمكن معرفة مداها أو طبيعة نتائجها، والتى قد تتمكس بصورة سلبية على سلوك المستمع إزاء المتحدث. وبالعط، تزداد خطورة هذا المحدث الخفى حين يكون ممثلا لسلطة قمعية من أى نوع، سياسية أو اعتقادية أو اجتماعية، جاهلة بلاوعى، فردية أو جماعية.

وإذا تحول هذا المحدث الخفى الصامت إلى محدث حقيقى معن، ينطق بدل أن يصمت، فإننا نواجه سطوة قمعية سافرة، خاصة أنه سيحاول توجيه دفة الحديث، ودفعها فى الاتجاه الذى يريد، بل يكاد يضع على لسان محدثه مايريد أن يسمعه، يمارس كل وسائل الضغط، المباشرة أو غير المباشرة، على هذا المتحدث. وقد يصل الأمر إلى أن يحدد المتحدث إليه شروطا مسبقة لكيفية محادثته من أجل استفادته واستمتاعه بالحديث، وهو الأمر الذى يلغى وجود المتحدث، ويحيله إلى شئ من الأشياء أو أداة من الأدوات.

الشريعة والفلسفة، وهو موقف متخاذل إذا ما قيس بموقف المقدسي؛ ذلك لأن السجستاني يصبر على الفصل بين الفلسفة والدين، ويهاجم موقف إخوان الصفاء الذين حاولوا أن يضموا الشريعة للفلسفة<sup>(٤٤)</sup>، وذلك في كلام يتسم بالازدراء والتغضب، والاحتشاد والتعصب، فيما يلاحظ الوزير الذي يتحجب من هجوم أبي سليمان، وهو رجل يعرف بالمنطقي، ويقرأ كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان<sup>(٤٥)</sup>. ويرد أبو حيان على هذا التعجب مدافعا عن أبي سليمان، موضحا وجهة نظره ونافيا عنه التناقض، مؤكدا أن ممارسة التفلسف لا تنافي الإيمان بالشريعة؛ لأنها طريقان منفصلان مع الاحتفاظ بالصدارة للشريعة وحفاظتها<sup>(٤٦)</sup>.

وبعيدا عن مياثيره الرد من أسئلة كثيرة حول حقيقة موقف التوحيدى من قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة - فذلك ليس موضوع بحثنا - فإن الليلة السابعة عشرة، التي ورد فيها حوار الوزير والتوحيدى حول أبي سليمان، ليلة إشكالية تثير الكثير من الأسئلة المعلقة عن دلالة استدعاء أقوال المقدسي مقابل أقوال أبي سليمان؛ حيث المفارقة واضحة بين النموذج العدوى الذي لا يقبل المهادنة والنموذج المقابل الذي لا يصل بالأمر إلى حد الصدام العنيف. أضف إلى ذلك مراوغة الإفصاح عن موقف أبي سليمان، وهل يعبر حقا عن المهادنة، أم أن التوحيدى يراوغ بتصويره على هذا النحو مقابل المقدسي؟

على أية حال، فإن هذه الليلة تقدم لنا نموذجا لافتا لنمط المحادثة مع محدث قمى على المستوى العقيدى، وتطرح علينا صورة حية وافية للصراع القائم في هذا العصر بين المثقفين «العقلانيين» المتطلعين إلى مجاوزة أشكال الوعي السائد والمثقفين «التقليديين» الذين يحرصون على تثبيت دعائم ما هو قائم، حرصا على استقرار أوضاعهم الاجتماعية ومصالحهم السياسية والاقتصادية. وقد كان المثقفون التقليديون يستخدمون العقيدة لقمع كل من تسول له نفسه الخروج على ما هو سائد.

ونتقل إلى النموذج الثالث الأخير في مثلث القمع الجهنمي، حيث المتحدث إليه الذي يمثل القمع السياسى السلطوى (الوزير ابن سلطان) هو النموذج الأكثر حضورا في «الإمتاع والمؤانسة». ولئن تكرر سابق أن ذكرناه عن مناورات

ويرتبط موقف هذه النخبة (أومن يمكن تسميتهم بطوائف المحدثين<sup>(٤٧)</sup>) أصحاب الثقافة الفلسفية العقلية ومن ضمنهم التوحيدى، في جانب منه، بإحساسها باتعدام اللغة المشتركة بينها وبين العامة الجاهلاء، وفي جانب آخر، بالظهور من الدور التعمى الذى مارسه العامة على كل من صدمهم بما يخالف ما اتبني عليه وعيهم<sup>(٤٨)</sup>. وقد تحول العامة إلى أداة للقمع في عصر التوحيدى، خاصة بعد أن تولت الأجهزة الإيديولوجية للدولة صياغة وعيهم بما يتناسب ومصالحها، بواسطة فقهاء السلطان الذين عملوا على تشويه صورة النخب الثقافية المخالفة ورميهم بالزندقة والكفر، وهى التهمة التى لم ينج منها أبو حيان، رغم كل مراوغاته وتقيته.

أما النموذج الثانى للمتحدث إليه السلطوى، عند أبي حيان، فهو رجل العقيدة. ولعل الليلة السابعة عشرة من «الإمتاع والمؤانسة» تقدم صياغة لافتة لهذا النموذج، خاصة فى المحاوره التى دارت بين المقدسي (ممثل العقل) والحريرى (ممثل النقل). ويفند الحريرى أقوال المقدسي بأسلوب خشن يصل إلى حد الإساءة والسب، والاتهام بالكفر، وغير ذلك من الوسائل التى لا تستند إلى العقل. لكن المقدسي لا يقدم تنازلا عن موقفه الفكرى بأى حال ويكتفى بالقول:

«الناس أعداء ماجهولوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العلواة ويطرح الشحاء، ويقدر زند الفتنة»<sup>(٤٩)</sup>.

ومن اللافت فى هذه المحاوره صياغة التوحيدى التى تذكرنا بصياغته المراوغة لمحاوره متى والسيرافى، غير أن الموضوع أكثر حساسية فى هذه المحاوره، لأنه يمس العقيدة، ويفرض التيقن، وهى تيقن تظهر فى وصف التوحيدى استجابة المقدسي إلى كلام الحريرى بقوله: «انبهر المقدسي بما سمع، وكاد يفرى إهابه من الغيظ والحرج وقلة الحيلة»<sup>(٥٠)</sup>. وهذا وصف يحاول تنظيمه التعاطف مع المقدسي، وتبرئة السخرية المضمنة فى وصف الحريرى الذى «كُر كر المدلل، وعطف عطفه الواثق المظفر»<sup>(٥١)</sup>.

ويشير الانتباه فى هذه الليلة (السابعة عشرة) موقف أبي سليمان السجستاني (أستاذ التوحيدى وخلفه الأثير) من قضية

«يؤذن لى فى كاف المخابطة، وتاء المواجهه، حى  
أنخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقه الترميض،  
وأركب جدد القول من غير نقيه، ولا تخاش، ولا  
محايه ولا انتباه»<sup>(٥١)</sup>.

ولأظن أن التوحيدى استطاع أن يحقق مايريد. ولكن  
ماقاله يشير الكثير من الأسفلة حول ما إذا كان التوحيدى أراد  
حقاً أن يتحقق حضوره الخلاق بإزالة حالة الحذر من  
المتحدث إليه السلوى؟ ولاشك أن إزالة المخابطة بضمير  
التعظيم علامة لثوية ترمز إلى إزاحة حاجز التسلط الذى  
يفصل بين التوحيدى ومحدثه، مما يحقق للحديث درجة  
أعلى من التواصل الحى بين أطرافه. وهل حاول التوحيدى  
أن يوحى للمحدث السلوى بإمكان الحوار المتكافئ بين  
المثقف والسلطة، بواسطة الحديث الذى يتحرر من صمغ  
التحفظ والتعظيم، وهل أراد بمطلبه أن يلعب المثقف دوراً  
أكثر فعالية بوصفه ناصحاً مرشداً، وكأنتماً للسر، وليس مجرد  
مسامر ونديم؟ وهل توجه التوحيدى بمطلبه فعلاً إلى الوزير  
أم أنه يتوجه به إلى من سيقراً حديثه بعد تدوينه؟ وهل أراد  
السخرية من الوزير والتهمك من معاييره التى تتناقض مع  
ممارساته ومعارسات من حوله من حاشية أذانه على لسان ابن  
برمويه، فيما بعد؟

إن النص متعدد الدلالات يبينها إلى طبيعة العلاقة  
المتوترة بين المتحدث (المثقف) والمتحدث إليه الذى يمثل  
السلطة القائمة على المستوى السياسى - الاجتماعى، وهى  
علاقة تغدو حياة التوحيدى نموذجاً مثالياً لها، من حيث  
حدة التناقض الوجدانى والمعرفى إزاء السلطة؛ فالتوحيدى  
احتقر السلطة وازدراها، ولكنه خشى سطوتها وسعى إلى  
عطائها، بل استجدى هباتها ومنعها، وكان يحاول التمرد  
على السلطة بواسطة المعرفة وسطوتها، ومراوغة الحديث. ولم  
يكن يسمح لنفسه، وهو يدون محاوراته مع الوزير، أن يواجه  
سلطة أقل منه ذكاء ومراوغة وقوة، وإنما سلطة تترك قيمته  
وإمكاناته، وخطورة حديثه فى مجالسها، فتحتفى بهذه  
القدرت وتعلن توقعها إلى حديثه ومؤانسته<sup>(٥٢)</sup>، بل تستفز  
إمكاناته المعرفية بما يحفزها على المناورة والمراوغة.

الذات المختلفة إزاء هذا المحدث، ولكننا نتوقف عند نص يلور  
هذه العلاقة فى أشد حالاتها وضوحاً وجلاء، وهو النص  
الذى تفتتح به الليلة الأولى فى (الإمتاع والمؤانسة)؛ حيث  
يعلو الوزير شروطه الخاصة التى يبنى على التوحيدى  
مراعاتها فى محادثته لها، لأن فى تحقيق هذه الشروط تحقيق  
الغاية المرجوة من المحادثة (الإفادة والإمتاع).

إن الوزير يطلب من التوحيدى الاسترسال والتوسع دون  
الوقوع فى الاستطراد المشتت والمخل، كما يطلبه بإعمال  
ذهنه ورأيه، وإفساح المجال لبديهيته وعفويته، وإطلاقه العنان  
لخواطره، وهو ساكن البال مطمئن. ويضيف الوزير إلى  
شروطه تحذير التوحيدى من أن يجبن جبن الضعفاء، أو يتأطر  
تأطر الأغبياء، فيتردد فى جواب مايسأل عنه أو يتلعثم  
ويخشى قول الحقيقة، كما يدعو إلى المبالغة فى الوصف  
والتفصيل. وفى الوقت نفسه الذى يطلق فيه الوزير العنان  
للتوحيدى كى ينطلق متحققاً بأقصى طاقاته الخلاقة، يحذره  
من إطلاق الحديث على عواهنه، وضرورة التيقن مما يقول،  
وتوخى الصدق فى الإسناد، والفصل فى الأحكام، وعدم  
الاحتكام للظنون والرهب، والثرى والتريث حتى لا يكون فى  
الحديث أدنى شبهة أو شك<sup>(٥٣)</sup>.

وبغض النظر عن البعد القيسى لهذه الشروط التى  
تبناها التوحيدى معايير أساسية لبلاغة الحديث، كما سبق أن  
ذكرنا، فإنها تضمننا إزاء حالة من حالات السطوة؛ سطوة  
الشروط المحددة لإمكانات تداعى الحديث وشطحاته وتخلقه  
العفوى الحر. وبالطبع، فإن مايسمها بهذا الطابع هو كونها  
صادرة من مركز سلوى. ودليل ذلك أن الوزير يردف  
كلامه بتهديد يقول فيه:

«وكن على بصيرة أنى سأستدل عما أسمعه منك  
فى جوابك عما أسألك عنه على صلدك  
وخلافه، وعلى تحرفك وقرانه»<sup>(٥٤)</sup>.

وذلك قول يؤكد التوعد والتحذير من الاستهانة بذكاء  
صاحب السلطة، ويفرض اتجاهها محدداً سلفاً للحديث. ولقد  
وعى التوحيدى مخاطر القمع التى يمارسها عليه محاوره  
السلوى، فقال له:

فمسكره يؤمن في أعماقه بأنه على صواب ويقين، وأن التوحيدى يتخبط في جهله وشكه. وفي المقابل، يشعر التوحيدى بالاستملاء على مسكره؛ الأمر الذى يظهر فى حديثه عنه فى (الإمتاع<sup>(٥٧)</sup>) من ناحية، ويدفعه فى (الهوامل والشوامل)، من ناحية أخرى، إلى أن يسأله السؤال الذى يتضمن إجابته داخله ليوحى بهجهل المسؤول، ذلك الذى لا يسمع السؤال بل يسعى إلى الإجابة التى تكشف طبيعته العقلية الثابتة.

وإذا كان أفق الحديث مع هذا النموذج بعد أنفقا لتأورات الذات، وممارسة الأعيها التى لاحصر لها إزاء الآخر، فإن أفق الحديث مع نموذج المتحدث إليه الند المكافئ للذات يفند أفقا للتواصل والثراء المعرفى والوجداني الذى لا حد له. والانتقال هنا انتقال من محادثة القمع وانعدام التكافؤ المعرفى إلى محادثة الأنداد والأصدقاء الأكفاء. ويظهر نموذج المحدث المتفاعل المثالى الذى تصبح المحادثة معه تلقىها للمقول، وتروىها للقلوب، وتسريها للهم، وتلقىها للأدب<sup>(٥٨)</sup>. وذلك ما يشير إليه التوحيدى، حين ينقل عن أبى سليمان قوله لأصدقائه الذين يحاورونه:

«بكم اقتبست، وبحجر كم قدحت، وإلى ضوء نازكم عشوت، وإذا صفى ضمير الصديق للصديق، أخاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما رداً لصاحبه، وعونا على قصده، وسببا قويا فى نيل إرادته وحرك بغيته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح، والمقول تتلاحق، والألسنة تتفاخ<sup>(٥٩)</sup>».

ولعلنا نلاحظ ثراء النص الذى يسر إمكانات المحادثة الخلاقة وطاقتها الدافقة، فالمحادثة الموجبة حقا تسم بين الأنداد معرفيا ووجدانيا وقيميا، بين ذات حرة وأصيلية، فى جو من الألفة والحميمية والانتساب الذى لا ينهى الاختلاف. وتلك محادثة المحاورة التى تتولد فيها المعرفة المتجددة، وينتج نورها مشرقا فى ضمائر العلان الصافية صفاء المرابا المجلوة الصقيلة. وتوهج المعرفة فى هذه اللحظة نارا تتطلع إليها النفوس التى تتقادح وتتصادم وتتافس وتتذاكر، والمقول التى تتلاحق فتتجاوز وترتقى، وتستشرف آفاق الحقيقة، وتطلق

وإذا تركنا هذا النوع من «المتحدث إليه» إلى مقابله، وهو المتحدث إليه النظير على المستوى الثقافى، فإن المثال البارز على ذلك، فى نصوص التوحيدى، هو النموذج الذى يمثل مسكره فى (الهوامل والشوامل). وهو نموذج يصوره التوحيدى تصوير النظير المختلف فى المترع، إلى الدرجة التى تجعل منه التقيض الذى يرفضه التوحيدى، ويعلن بواسطة الحديث تناقضه معه. ونحن نستخدم صفة «التقيض» لوصف مسكره، فى كتاب التوحيدى وليس فى الواقع التاريخى، فإننا لا نقصد وضعه فى سلة واحدة مع مفكرى التيار الثقلى، وإنما نقصد الإشارة إلى التناقض فى إهاب مشترك يضم التوحيدى ومسكره، رغم الخلاف الحاد بينهما.

والتناقض هنا لا يمكن فى نوعية الثقافة التى هى واحدة عند الطرفين، ولكن يكمن فى منهج استخدام العقل، بوصفه المعيار الأساسى لهذه الثقافة. إن مسكره يظهر فى (الهوامل والشوامل) مفكراً يمتلك إجابات جاهزة نهائية يقينية على كل الأسئلة، والعقل عنده أفق مغلق لتحقيق اليقين المطلق إلى حد كبير. أما العقل عند التوحيدى، فهو أفق مفتوح يؤسس للسؤال الدائم الذى يعنى نسبة الحقيقة وتعدد وجوها، ويحصل اليقين أفقا مفتوحا للتجدد المعرفى. والخلاف بين النموذجين خلاف بين الشخصية الجامدة الثابتة والشخصية المتوترة القلقة التى لا تترك إلى سكون اليقين.

هذا الخلاف هو ما يتحول بأفق الحديث فى (الهوامل) إلى أفق يتحدر فيه التوحيدى على مسكره الذى يستغره باستقراره واستسلامه إلى راحة اليقين التى لم ينقها التوحيدى فى حياته. وينتج هذا الاستغراق - المتعمد فى أحيان كثيرة - حالة من العنف لدى التوحيدى الذى يتهمك بمحدثه ويسخر منه بأشكال تتراوح ما بين المروعة والمباشرة، وذلك ما يتهب إليه مسكره، ويعاقب عليه التوحيدى بطريقته الهادئة<sup>(٥٦)</sup>.

ولا يكتفى التوحيدى بالتهكم بمسكره، وإنما يضيف إلى ذلك محاولة القيام بدور الأستاذ الذى يكشف جهل تلميذه، ويعر به أمام ذاته قبل كل شيء، محاولا زعزعة يقينه بتساؤلاته الكثيرة حول الآراء والأفكار والمعتقدات، بل العادات والممارسات المستقرة الشائعة. ولكن هيهات،

المعرفى فى هذا العالم. ودليل ذلك إثارته موضوع النفس ضمن إطار عام يتصل بحديث الإنسان، من حيث هو موطن الإشكال والكائن المحير الملئ بالتناقضات، المتردد بين الواقع والمثال العقلى. والذات التى يشير إليها التوحيدى، فى هذا السياق، ذات تؤكد هذا الإنسان المتحير فى حقيقته وتناقضاته وعلاقاته المعقدة بكل ما حوله.

وقد تطلب تأسيس النزعة الإنسانية إعادة اكتشاف الإنسان، وهو الأمر الذى لا يتحقق إلا فى لحظة البينونة بين الذات ونفسها، بوصفها لحظة إيجابية لتبادل الحديث الذى يعمد تأمل معتقدات الذات وممارستها وعلاقاتها. هذه اللحظة لا ينفصل فيها فعل الحديث فى ازدواجه، ما بين حديث النفس مع ذاتها، وحديثها مع الآخر، فكلما الحديثين ممارسة معرفية متحدة، تنهض بها الذات لإعادة اكتشاف نفسها، وإعادة بناء اتصالها بالآخر. ولا تتأسس هذه الممارسة فى إطار من الميتافيزيقا الخالصة وإنما فى إطار العقل الفلسفى على وجه الخصوص<sup>(٦١)</sup>.

وكان التوحيدى فى المرحلة الفكرية السابقة على كتابة «الإشارات» لا يزال يؤمن بإمكانات العقل بوصفه أفقاً منفتحاً، يمكن إعادة النظر فى كل شئ من خلاله، أملاً فى زعزعة النسق الجامد للقيم والأفكار الثابتة المنغلقة على ما يشبه اليقين<sup>(٦٢)</sup>. وكان الإلحاح على العقل يعنى، فى هذه المرحلة، القدرة على تقديم إجابات تولد أسئلة جديدة تفضى إلى العالم الحى المتغير، إجابات تولد أسئلة جديدة تفضى إلى يقاض القدس، حيث يبلغ العقل أرقى مدارجه المعرفية. والبدلية هى حديث الذات ونفسها، أو حديثها والآخر الكامن فيها على نحو يقضى إلى وحي متجدد متنوع، يبور بالتمرد والسؤال أملاً فى تأكيد يقين عقلى مفتوح، وسمياً وراء تحصيل السعادة المنشودة فى الدنيا والآخرة<sup>(٦٣)</sup>.

وبعبر التوحيدى عن محادثة النفس، فى هذه المرحلة، بوصفها جلاء للنفس وصقلاً لإمكاناتها المعرفية والوجدانية، وتحقيقاً لمزيد من الوعي، بشكل متجدد يصون النفس من الفساد والصدأ، ويدفعها إلى المضى قدماً فى طريق السعادة بما يحقق جدوها فى العالم. ولكن هذه المحادثة تنقلب إلى نقيض الهدف منها فى مرحلة «الإشارات الإلهية»، حيث

الألسنة العنان لفيضها، وتمارس الكلام بكراً نقياً، حراً لفظاً ومعنى، صادقا، يتمى إلى معايير العقل ومبادئه.

هذا النوع من الحديث يؤكد حضور الذات والآخر حضوراً حراً خلاقاً، دون قمع. إنه حضور حر تحقق فيه الذات حريتها فى حرية الآخر وتميزه، حين يسمى كلاهما إلى الاختلاف فى عمق الاختلاف.

### - ٥ -

كانت النفس هى الهاجس الملوك للتوحيدى، من حيث اكتشاف حقيقتها وتحقيق سعادتها فى العالم، وكان التوحيدى يعبر عن الهاجس الذى لم يفارقه بمعارات الاستفهام التى تقول:

وما ملئتمى النفس فى هذا العالم؟ وهل لها ملئتمى وبغية؟ وإن وسعت بهذه المعانى، خرجت عن أن تكون على الدرجة، خطيرة القدر لأن هذا عنوان الحاجة، وهذه المحر... وأوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان<sup>(٦٤)</sup>.

قد يخذعنا هذا القول، للوهلة الأولى، فتصوره سؤالا عن النفس الشقية التى تغترب عن ذاتها وعالمها، محاولة تأسيس وجودها خارج نطاق العالم وقوانينه ومجمل علاقاته. ولكن التوحيدى كان يحاول بسؤاله، فى المرحلة الفكرية التى صاغه فيها، أن يؤسس للذات بمحتاها الفلسفى العقلى، ليس بوصفها ذاتاً ميتافيزيقية، وإنما بوصفها ذاتاً عاقلة تمارس وجودها داخل العالم بقوانينه وعلاقاته، متحركة بالجوهر العقلى الشريف للنفس الناطقة التى هى موطن التشكليف، مجاوزة الوجود الحسى البهيمى والوجود الاجتماعى الفج فى الوقت نفسه. إنها ذات متفردة تؤسس وعيها ونمط قيمها وفق قوانين العقل التى تحقق لها إمكانات حضورها الفعال داخل العالم بوصفها ذاتاً مهددة.

وكان تأسيس هذه الذات جانباً من تأسيس نزعة إنسانية ذات طابع فلسفى عقلى، حاول التوحيدى أن يحقق بها الحضور الأمثل للذات الإنسانية، على نحو يتناسب وشرفها

ولسنا في حاجة إلى الحديث عن حياة التوحيدى، أو علاقته المعقدة برواقه الاجتماعى والسياسى والثقافى، وتقله النيل بين الوزراء، فذلك أمور يحسها كثيرون غيرها، ولا داعى لتكرارها. يكفى تأكيد أثر العلاقة المعقدة للتوحيدى بعصره، في تحولاتها التى أفضت إلى تحوله من الإيمان بحديث الوعى النقدى إلى الاستغراق فى حديث الوعى الشقى.

لقد فشل التوحيدى فى تحقيق حلمه بالذات الخلاقة، المؤثرة، العاقلة، المتواصلة مع الآخر فى ظل الإحباطات المتوالية التى نالته خاصة فى علاقته بالسلطة، ولكن هذا الفشل لم يكن نتاج مصارعة الظروف الخارجية فى ذاتها فحسب، وإنما كان إلى جانب ذلك نتاج أزمة خاصة عجز معها الوعى عن التحقق بتمام تمرده حتى على المستوى الفردى رغم تحقيقه بالقيمة المعرفية. لقد أسهم التوحيدى فى إجهاض حلمه المعرفى الاجتماعى نتيجة عجزه عن اتخاذ موقف عملى حاسم فى الواقع ومن الواقع، فانتهى إلى حال لم يستطع معها احتمال - أو حتى قبول - النتائج للثربة على إجهاض الحلم.

والتوحيدى فى ذلك نموذج للمثقف الذى لم يقبل واقع، ولم يعرف كيف يتوأم مع هذا الواقع ويتحامل على قواعده، ولم يستطع أيضاً أن ينفصل عن هذا الواقع أو يعزله أو يتعالى عليه، فظل مراحواً بين الإقبال والإدبار، بين مدح الآخرين وضمهم، بين حب العالم وكرهه، لا يملك أداة لتغيير الواقع أو تنويره، فانتهى به الأمر إلى التخلّى عن ما بدأ به، والغوص فى قرارة التوحّد التى صاغ حديثها الخاص فى (الإشارات الإلهية).

وطبيعى أن تكون لنهاية التحول مقدمات معلنة، وعلامات نصبة لافتة، فى كتابات ما قبل (الإشارات)، ومثالها تساؤلاته المؤرقة عن ظاهرة الانتحار فى أكثر من موضع، وإثاره موضوعات تبين عن توتره بين مبدئى الرغبة والواقع، كحديثه عن المال الذى هو من قبيل القوة الشهوانية والعلم الذى هو من قبيل القوة العاقلة، وحديثه عن غربة العالم فى زمان يورث الشرف باليلاد، وتحكم حظوظه فى مصائر العباد. ويضاف إلى ذلك توقفه على مسائل تتصل

بتحول حديث النفس إلى ممارسة وجدانية ذات طابع صراعى عنيف، يدعم غربة النفس عن ذاتها وعن الآخر والعالم، داخل وعى منغلق على نفسه، مستغرق فى عزله، يرتد إلى داخله ليهرب من الآخر والعالم، ويحيلهما إلى محض أداة يمارس بها انقسامه وتشظيه.

ولا تكفى الذات بنفى الحضور الفعلى للآخر والعالم فى هذا الحال، وإنما تنفى حضورها فى العالم، وتغترب بكيانها الذنوبى من أجل تأسيس كيانها الميتافيزيقى خارج العالم وداخل نفسها. والنتيجة هى الوقوع فى أسر الوعى الشقى، وعى التمزق والتشظى والانقسام والتناقض والتضارب، الأمر الذى يتجلى فى حديث مغاير للذات مع نفسها، تمارسه فى عمق بينونة مختلفة تحوم حول اليأس لتقع فيه.

وحين تفسد الذات إيمانها بالعقل فى مرحلة (الإشارات الإلهية)، ويهجر إلى ما تحسه نجاة لها، وتسترب فى الآخر والعالم، تفقد تقهها بأداة الاتصال بهما، أى اللغة فى معاييرها العقلية التى تحقق الوضوح والصدق الإشارى. وتفسح الذات المجال للغة أخرى، تغاير لغة العقل وتناقضها. وتبرز لغة الباطن والأسرار الغامضة فى تشظيها الدلالى وفتراتها المربكة وصرامتها الحيرة، مؤكدة قرارة العزلة التى لا تعرف التفاعل مع الآخر والكون.

لماذا حدث ذلك فى كتابات التوحيدى؟ وكيف حدث؟ وكيف انتقل حضور «الحديث» من أفق الوعى النقدى إلى عزلة الوعى الشقى؟ وهل كانت هناك بدليات توحى بهذا التحول فى نصوص ما قبل (الإشارات)؟ الإجابات متعددة. وأوضحها أن تغلب التوحيدى فى سنوات عصره أفضى به إلى اليأس، وأن هذا التغلب الطويل القاسى ترك علاماته التى تمتد لإرهاصاً لما كان لابد أن ينتهى إليه التوحيدى فى علاقته بنفسه والعالم من حوله. وقد استقر أغلب الباحثين على أن نص (الإشارات) نص متأخر. وذكر التوحيدى نفسه، فى إحدى إشاراته، أنه نطق بها فى السبعين من عمره، بعد أن نال منه الفشل واقرسه اليأس.



وتتووعها. وجانب من هذا «الآخر» تمثيل مراوغ للآخرين الذين مارسوا على الذات ما اضطرها إلى النفاق والرياء، وأفضى بها إلى الإحساس بالتمزق والتشظى، بل الذنب والخليفة، لأنها قمت ما قمت من تنازلات لنيل مكاسب لم تحصل عليها. وجانب ثان من هذا «الآخر» تمثيل مواز للحضور الأليف المونس للتلميذ والند الأستاذ (الشيخ)، بكل ما يمتنه هذا الحضور من معانٍ مناقضة تماماً لمعاني التمثيل الأول.

ويتنوع حضور الآخر المتخيل بين مستويات ثلاثة من أساليب النداء. ويتكشف المستوى الأول حين يقول التوحيدي للمتحدث: «ياسيدي» أو «أيها الشيخ» فيمنع متحدثاً إليه أعلى. أما حين يقول: «أيها الجليس المونس والصاحب المساعد»، فإنه يشير إلى المتحدث إليه الند.

أما حين يقول: «ياهاذا» أو «أيها الإنسان»، فإنه يعنى متحدثاً إليه أدنى، هو الإنسان الغنوي أو المرشد الذي لم يفارق مرحلة الطلب. هذا التنوع دال على أحوال وجوده المتعدد في لاوحي المتحدث، وانقسامه بين هذا التعدد. وعندما يقول التوحيدي:

«ياهاذا... هذه مشاكسة بينك وبين نفسك، لا بينك وبين غيرك، فانتبه لها، واعمل في تنقيح شوكها، وفي استقامة ما شرد عنها، وفي نفي ما ركذ عليها مفسداً لها، فإنك بهذه العناية منك بك، ولك فيك، تبلغ غاية... منك»<sup>(٦٦)</sup>،

فإن قوله يدل على القضاء الداخلي لحديث الذات المنقسمة على نفسها في محاولتها بلوغ الغاية منها إليها. ولكنها لا تبلغ هذه الغاية، فالحلم محال، والشك يبرض في كل سبيل.

وتتنوع أساليب ممارسة الذات وأشكال حديثها مع نفسها من خلال تنوع صور الذات في مرايا الآخر بتجلياته المختلفة. وأولى هذه الممارسات ما تحاول الذات التوحيدية من ممارسة فعل الحديث في توجيهه إلى الله عبر أدعيتها له في (الإشارات الإلهية). ولم تكن الذات التوحيدية المتحدثة تسمى، في حقيقة الأمر، إلى حال من أحوال الكشف الذي

بحرمان الفاضل وإدراك الناقص، وغيباب الصداقة الحقة والإخلاص والألفة، وتتناقض الظاهر والباطن... إلخ<sup>(٦٧)</sup>.

وقد تراكمت هذه المقدمات، في تحولات الكتابة وتقلبات العمر، وأفضت إلى النتيجة التي تمثلت في ضياع اليقين، وانقلاب الشك إلى سجن للنفس، وتحول الحديث إلى نقشة حائرة أو إشارة قلقة. ولذلك يقول التوحيدي في (الإشارات):

«الحديث ذو شجون، والقلب طافح بمسوء الغنون، بما لطفه يكون أو لا يكون: فكر يخالطه جهل وجنون، ويفارقه علم ويقين ..... وأما يقيني وارتياحي، فلي يقين، ولكن في درك الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، فكيف يكون غيره عن الارتياح... فليس لشئ مما نراه عينك منهاج، ولا لدى لب به سرور وابتهاج»<sup>(٦٨)</sup>.

ونستطيع ملاحظة الدلالة المتحولة لكلمة «الحديث» التي أصبحت مرتبطة بالقلب الطافح بمسوء الغنون، والفكر المتقلب بين الجهل والجنون، والعقل الذي انصرف عن اليقين إلى الارتياح؛ حيث شقاء الإنسان الذي لا يدرك من معنى ما حوله سوى عجزه عن الإدراك.

## -٦-

إن نص (الإشارات الإلهية) هو النص الوحيد الذي لا يروي فيه التوحيدي عن أحد، أو يسجل أحاديث دارت في مجالس معرفة أو مسامرة. إنه حديث واحد، طويل، متقطع، متضارب، بين الذات ونفسها، صيغ بشكل مروغ، غير معلن أو مباشر، تناجي فيه الذات نفسها، وتحدثها، من حيث هي آخر منفصل، ذلك أن الذات تعي نفسها خلال وعيها بالآخر الذي يقدو أشبه بالصورة المرآوية الماكسة للكاشفة لكل أوجه الذات المتباينة، ومظاهر انقسامها وإزدواجيتها، بل حلمها المستحيل. وينقسم هذا الآخر إلى قسمين أساسيين: الآخر المطلق الذي تعي الذات صورتها الحلم في مرآته عبر سلب المعرفة به. أما الآخر النسبي الدنيوي، فهو هذا الآخر المتخيل الذي أنتجته الذات وشكلته وفق تصوراتها الذاتية، واستدعته من خبراتها الحياتية والوجدانية في تعدد علاقاتها

الحدث بالشوق اللاهب والحنين الجارف إلى الملمح والملاذ الأخير الذى تستدعيه الذات من زمانها الأول (زمان النقاء الصوفي). وتمارس الذات المريدة، فى حديثها إلى شيخها، كل الأساليب الممكنة للاستعطاف واستجداء القرب والتواصل والتعاضد. وتناجي الذات المتحدة سامعها وتبته هوارها ورجدها، وتعلن شدة ضعفها وهوانها واحتياجها إليه، مستغثة به من هجير دنياها الموحشة ووحدها القاسية ومشاعرها المقيتة بالذنب والخطيئة. وتمارس قمة خضوعها إلى سامعها حين تترك له قيادها، وتضع نفسها منه موضع الرهينة المستلبة معرفيا ووجدانيا، حيث المرشد بين يدي شيخه كالمت بين يدي غاسله<sup>(٦٩)</sup>.

وتتشق الذات المتحدة طريقها نحو آخرها الأرقى عبر اتفاق لغة الإشارات برموزها ولطائفها العديدة والخفية، محاولة التحقق بإمكانات تفتح هذه اللغة ولراها المعرفي والوجداني فى ظل الحضور الملمح والمتفرّد للآخر الأرقى. ولكن هيهات، فالملاد المتضمن ناه بعيد، تقف دون التواصل معه عوائق الزمان والمكان، وكثافة الخطأ الذى لا سبيل إلى التطهير منه أو تجاوزه، والحضور المتين للذات الدنيا التى تظل ترفض الانصياع لذاتها العليا، لشيخها المتضمن، وتكرس حدة الثبات والشقاق، وتسم توجه الذات المريدة إلى طريق الحق بالتناقض والزيف وعدم الإخلاص<sup>(٧٠)</sup>.

وحين تمى الذات استحالة تحقيق حلم التواصل تتحول إلى حديث اللوم والتأنيب والعتاب، كأنها تحاول أن تنزل عن كاهلها عبء أزمته وفشلها، وتحمله لشيخها (لذاتها المثالية) الذى جاقها وخذلها، ولم يحمها من التردى، ولم يمد إليها يد المساعدة كى يتقنهما من عثرته<sup>(٧١)</sup>. وتؤسس الذات المتحدة، عبر حديث اللوم والعتاب الذى يصل إلى حد الإدانة الضمنية للآخر المتضمن، عائقاً جليداً يحول دون التواصل، بما يدعم انقصاص الذات ويحرق وحدتها.

ومن المثير للانتباه فى حديث الذات المريدة مع شيخها المتضمن (صورة الذات المثالية) أنه يلمس أحياناً فى وعيها بصورة اله (صورة الذات العلم)، ويكشف التوحيدى إلى ذلك فيطلب المؤاخذه من الله، ويستجدي عفوه، شارحاً موقفه، بقوله:

يتجلى فيه المطلق للنسي، وإنما كانت تسعى إلى اكتشاف ذاتها - العلم، أو صورتها فى مرآة الحق. ويتحقق وعي الذات المتحدة، فى هذا المستوى، بواسطة وعيها بالذات الإلهية أو بأصل الذات العلم. إن الذات المتحدة تؤكد دوماً عجزها عن إدراك الكنه الإلهي وحيرتها لزياده، بل تقول إننا على الحقيقة ما عرفنا إلا أنفسنا، وما تخبرنا إلا فينا<sup>(٦٧)</sup>. هذا السلب لإمكانات المعرفة بالمطلق، وحصرها فى حدود الذات - العلم، يفتحنا على لانهاية هذه الذات وعمق أغوارها. هذه اللاتناهية، بدورها، تجعل من رحلة الذات المتحدة للبحث عن ذاتها رحلة سرابية، فضاء الذات - العلم حقيقة مروعة كالسراب، لا تستطيع الذات الفعلية الإمساك بها فى تجرعتها المعرفية، أو امتلاكها بشكل نهائي وبقيى. ولكن استحالة تحقق الإمساك بالعلم والتطابق معه يورث الذات الوعى الشقى، والإحساس بالانفصام والتمزق بين ذاتين: الذات الدنيا التى تظل منجذبة إلى العالم، والذات - العلم المفارقة. هذه الوضعية المعرفية المبهضة للذات هى ما يشكل سمت الحديث مع الله فى مجاله المتعددة المتناقضة. والمجلى الأول هو مجلى العلم، أما المجلى الثانى فهو مجلى تسلطى. ولذلك يتسم الحديث بالتأرجح بين إعلان التمرّد والخوف والتوجس من المكر الإلهي فى جانب، والشعور بالأمان والطمأنينة فى حضرة الرحمة الإلهية فى جانب ثان، أو التأرجح ما بين الامتناس بالعلم الجميل والوحشة من استحالة تحقيقه ودوام مروغته، بعبارة أخرى<sup>(٦٨)</sup>.

والممارسة الثانية للحديث هى الممارسة التى تترك فيها الذات - التوحيدية المتحدة حديثها مع الآخر المطلق مجلى الذات - العلم لتنتقل إلى الحديث مع النوات الصوفية بوصفها المرايا التى تتكشف عبرها صورة النفس القديمة النقية التى فقدتها الذات التوحيدية عبر رحلة التيه فى عالم الوحشة والأطماع الدنيوية. وتتأرجح هذه الصورة الثابتة بين حالة الشيخ القطب (الأعلى)، وحالة الخل المعرفي والجماعة الصوفية الأولى (الند).

أما فى الحالة الأولى، فإن الذات تتحدث ذاتها المثالية الأرقى من موقع المرشد الذى يحادث شيخه للمتضمن الآخر المتخيل الذى تتكشف عبره صورة الذات المثالية. ويتسم هذا

الند الذي تقارب وإليه معرفياً ووجدانياً، الآخر الذي يستدعي صورة الذات النقية في ممارستها لتحقيقها المعرفي والوجداني في مجالس غلان الطريق وأصفيائه، حين تنهادى وإلهاهم الحديث، حديث اللطائف والإشارات التي تتجافى عنها اللفظ، وتنادى دونها الوهم والعقل<sup>(٧٤)</sup>. وتستعيد الذات ذكريات تلك التجربة الثرية عبر أفق الحديث استعادة تماضد بها على قسوة أيامها الحاضرة، ووجدتها وغربتها الموحشة، متحسرة بمرارة على فقدان تلك الأيام الخوالي الجميلة، وهؤلاء الصحاب الأوفياء، مثالة على فقدان نقائهم القديم الذي لا تكف عن إعلان شوقها وحنيها إلى استعادته. وتستطيع الذات داخل أفق الحديث مع آخرها الند أن تروح بأسرارها وخفاياها، وتصرح بهمومها وآلامها، وتشكو هواجسها للورقة، فتجد من يسمعها ويتعاطف معها ويرحم بؤسها. إن الذات المتحدثة، هنا، تحاول التواصل مع ذاتها النقية عبر الآخر الند دون ممارسة أى شكل من أشكال القمع أو التسلط، بل على العكس تحاول التواصل من خلال أفق الحديث التبادلي الحميم. لكن رغبة الذات التوحيدية في تحقيق هذا التواصل تظل رغبة غير متحققة لأنها مؤسسة في أفق العلم المستحيل، حلم استعادة الزمان القديم. وما فقد لا يستعاد. وتظل هذه الرغبة المبهضة أفقاً دائماً للنشوق الذي يستمر داخل الذات التوحيدية دون تحقيق، مما يورثها الشقاء والإحساس الدائم بالفرة الحادة التي حاصرتها حتى تركت العالم، موحشة، منفصمة عن ذاتها التي لم تتواءم معها أو تتحد بها.

وتنتقل الذات من حديث الأعلى والند إلى حديث الأدنى الذي يجمع ما بين المريد المبتدئ والإنسان النوي. والحقبة أنهما وجهان لعملة واحدة هي الذات التوحيدية الدنيا، ولذلك فإن أساليب الحديث وأشكاله التي تمارسها الذات، في هذا المستوى، تتداخل في أحيان كثيرة.

أما عن حديث الذات مع المريد المبتدئ الذي هو مجلى لصورة النفس النياء، من حيث هي إمكان معرفي قابل للترقي والتجاوز، فإن الذات المتحدثة تمارس دورها هذه المرة بوصفها شيخاً لهذا المريد. وتتوزع أساليب حديثها إلى مريدها، كما تتوزع أشكاله وتتفاوت بين الشدة والنعف، بل اللوم والتفريع، وبين النصح والإرشاد والدعوة إلى المجاهدة،

«اللهم، لا تؤاخذني بإقتسالي على خلقك، وبمستغلي لإهاهم على ما هو عتيد عنك، وتواضعي لهم فيما أجده حاصلاً قبلك، فإنما ذلك فزع مني إلى كل من ادعاك، وتحلى بحبك، واتمنى إلى خدمتك، وبفضل حبى لك أحب كل محب لك، ولقرط وحدى بك أجد بكل واجد بك»<sup>(٧٥)</sup>.

وما أحب التوحيدى على الحقيقة إلا ذاته؛ العلم الإلهي عبر صورة ذاته المثالي (الشيخ المتحنى). والذاتان وجهان لعملة واحدة في حقيقة الأمر، هي الذات التوحيدية العليا. لقد حاول المتحدث (التوحيدى) ابتعاث الروح في حلمه القديم الذي كاد يتحقق له في بداية حياته، حين حاول يوماً سلوك الطريق وذهب إلى أحد الشيوخ الكبار يستعين به على هفءه، فنهرو وأبهده، فأجهض الحلم وتلاه التوحيدى في مسارب الحياة المظلمة يحمل في لاوعيه هذا الحلم البعيد، وهذا اللوم المضمر للشيخ الذى لقيه بعدها بسنوات فسأله لماذا عامله هكذا؟ فقال له الشيخ: كنت أنفرك منى لأعزبك<sup>(٧٦)</sup>. وها هو التوحيدى يعمد إنتاج خبرته المولدة، وحلمه القديم المجهض، عبر حديثه لشيخه المتحنى، مجلى ذاته المثالية التي يلوذ بها محتجاً من نفسه الدنيا، مستعيناً بها على صراعه معها، مخففاً للمرة الثانية في تحقيق حلم المريد الذى يسعى إلى التحقق بمعارف الطريق، ومفارقة دنيا الأطماع والشهوات من أجل استعادة سلامة الذات ووجدتها. ولعلنا نلاحظ أن الازدواجية التي حكمت علاقة التوحيدى بالله (مجلى الذات الحلم)، وحديثه إليه المتأرجح بين الاكتئاس والوحشة، هي نفسها التي شكلت علاقته بالشيخ المتحنى وحديثه إليه بوصفه مجلى للذات المثالية من جانب، وللسلطة القمعية من جانب آخر.

أما الحالة الثانية، فإن الذات تخاطب ندها المعرفي أو جماعتها الصوفية الأولى التي تستدعيها من أعماق زمانها الصوفى القديم. ويغلب على حديث الذات في هذه الحالة الاكتئاس والألفة والمودة، ولا تلوح الوحشة بين ثلثيا حديثها، لأنها تمارس علاقة ندية يغيب عنها البعد السلطوى بكل تجلياته القمعية معرفياً ووجدانياً. إن الذات تتحدث إلى آخرها

من قسمها في صورة هذه الذات، وتمازس إزاءها كل مشاعرها المحببة، وتماقبتها في الوقت نفسه على كل ما أورتها من أحاسيس الألم والشقاق والتناقض. إن محاولة تدميرها هي محاولة ضرورية لإزاحة العائق الذي يحول دون التحقق بالكمال المعرفي والسلام النفسي ووحدة الوعي، وحسم الاختيار لحساب الذات العليا.

ومن اللافت للانتباه أن تتعدد أساليب حديث الذات لنفسها الدنيا، وتبديل، وتتولد نقائضها في عمق بعضها وبعض، فتحدث الذات نفسها حديث التعزية والمواساة والتلطف واللين والرفقة والترغيب، بل التوسل والعتاب الرقيق، كما تخشعها حشا حادثاً مرتزاً على حسم التردد وكسر حالة المعجز عن التجاوز والتمرد عليها سعياً إلى تحقيق إمكانات اللقاء وإنهاء لحالة الخصام والوحشة بين الذات ونفسها. وترنو الذات نحو نفسها في محاولة تبليو حقيقية ومطلصة للتحقق بالوحدة والوئام<sup>(٧٧)</sup>. غير أن الذات لن تفلح في استيعاب أسواقها الدنيا وأطماعها التي مازالت تشدها إلى عالم الواقع الردي. وتعي الذات التوحيدية المتحددة تعدد أساليبها في الحديث إلى نفسها الدنيا، وترصد ما بين الحين والآخر رصد الحائر الذي لا يعرف ماذا يفعل إزاء هذه الذات العسية التي لا تقبل الانصياع بأية طريقة<sup>(٧٨)</sup>.

ومن المثير للانتباه أن تمازس هذه النفس الدنيا فاعليتها الخفية على مستوى الحديث، حيث تساهم في تشكيل ردود فعل الذات المتحددة، وتوجيه أسلوبها في الحديث إليها، بل تجعلها تنعكس أحياناً على نفسها وتأمل ذاتها، وتشكك في مدى صحتها وأمليتها لأداء دور الذات الراقية. إن هذه النفس الدنيا قد تمثل في أحيان كثيرة المرأة الكاشفة والهيبة للذات المتحددة؛ حيث تتكشف من خلالها خفائها وتناقضاتها<sup>(٧٩)</sup>.

وعلاقة الذات المتحددة بنفسها الدنيا من أشد العلاقات تعقيداً في نص (الإشارات)، وهي الصورة الأكثر حضوراً وكشافة، أو الهاجس الموقر للذات، لأنها تشكل التحدي الدائم، والعائق المستمر الذي يحول دون تحقيق حلم الذات بالوحدة والانسجام في إهاب وجودها المتنازلي للمفارق.

والصبر على الطريق، والحذر من مزلقه. وقد تستخدم الذات المتحددة لغة الإشارة أحياناً كوسيلة لاستفزاز مردها معرفياً ووجدانياً، حيث إنها لا تقدم له معرفة جاهزة أو واضحة، بل تقدم لغزاً معرفياً هو صياغة لخلصة تجربتها المعرفية التي يستحيل نقلها إلى السامع (المريد المبتدئ) لتفادى الدرجة المعرفية. ويخلق ذلك انفصالاً واضحاً بين الذات المتحددة ومردها لا سبيل إلى تجاوزه إلا بسعي المريد بكل طاقاته إلى التحقق بتجربته المعرفية الخاصة، المنزلة عن الذات المتحددة التي ينحصر فضلها في النصح والإرشاد، وفي استفزاز طاقات المريد عبر لغة الرمز والإشارة<sup>(٨٠)</sup>.

وليس المريد المبتدئ متلقياً سلبياً لتجربة الذات المتحددة في هذا السياق. إنه إمكان إيجابي يسمى إلى التحقق بالمعرفة من أجل الارتقاء إلى الذات المتحددة والاتحاد بها. هذا المريد تعبير عن النفس التي تسعى نحو ذاتها، وتجاوز الانضواء تحت لوائها المعرفي. ومن اللافت للانتباه في هذه العلاقة أن المريد المبتدئ (النفس من حيث هي إمكان معرفي) قد يتدخل أحياناً بشكل إيجابي لحاونة شيخه في لحظة الشطح المعرفي، حتى إن الذات المتحددة في لحظة وجدها تقول له: «ها هذا، أين نحن؟ حدثنا عنا فقد طحنا مناه<sup>(٨١)</sup>». وذلك قول الذات (الشيخ) التي تستجد بنفسها الإمكان (المريد المبتدئ) كي تنقذها وتحميها من سطوة الفجأة الإلهية المباغتة، عبر لحظة الحديث، كأنها لحظة تفرق خلالها الذات وتستعيد هدومها وتوازنها.

أما حين تفرغ الذات من حديثها مع المريد المبتدئ، فلا يبقى لها سوى حديثها مع نفسها الدنيا، أي مع آخرها الذهني المطلق. وهو الآخر الذي يبدو قمعياً، كأنه صورة الذات المادية الاجتماعية، السلطة المضادة، عدو الذات الأول. وتسم حديث الذات مع نفسها، في هذا المستوى، بالعتف والورع والتقريع والتهديد، في محاولة للتخمين النهائي والحو الكامل لحساب الذات المثالية الأرقى معرفياً.

وتبدو الذات المتحددة في حديثها هذا كأنها تعيد إنتاج القهر على هذه الصورة الدنيا لذاتها، وتلك الذات التي قهرت صاحبها بتعلقها بالدنيا وشهواتها وأطماعها حتى اضطرت إلى تقديم التنازلات ولإقاة ماء الوجه. وتضع الذات المتحددة كل

الألم والانقسام والتمزق والغربة، بل لممارسة القمع والانتهاك، ولانتماش الطنون والشك بوصفه معاناة شقية لانفضى إلى الحقيقة بأى شكل من الأشكال، وإنما توثرت الحيرة والتهيب والضياح للانهائى. ويغدو أفق الحديث فى هذا السياق مرتما خصبا ولربما لنمو التناقضات التى يقارع بعضها بعضا فى صراع متوتر لا ينتهى. وهو ليس صراعا مشمرا ينتج مركبا جديدا، وإنما هو حالة صراعية ذات طابع فريد، حيث كل نقيض يحوى نقيضه، ويتولد فى عمقه، وينفصل عنه ويفارقه. وفى ذلك ما يجعل التناقض قائما للنهاية لا يمحى، ولا يختزل أحد طرفيه لحساب الآخر، رغم كل المحاولات المضنية لتحقيق هذا الاختزال. والنتيجة هى أن أفق الحديث يتحول إلى أفق لتولد الحقيقة المراوغة بين طرفي نقيض الملاقة المتوترة، حيث تصبح لحظة التحقق بالتواصل المعرفى الوجداني هى لحظة التولد الخفيف للنقص والانهيار فى عمق لحظة الاكتمال والوصول إلى الذروة. هذا الأفق هو المدار المخلق لحديث الوعي الشقي الذى يكرس لشمزق الأنا وتشتطها، فى لحظة اليبوسة الشقية التى تؤكد الفصل أكثر من الوصل، وتحقق الجارين اللذين يلتقيان فيتحداثان حديث التنافر والعراك والصراع فى حال وصفه التوحيدى بقوله:

«وأما قرارى واضطرابى، فقد ارتهننى الاضطراب، حتى لم يدع فى فضلا للقرار، وغالب ظنى أنى قد غلقت به، لأنه لا طمع لى فى الفكك، ولا انتظار عندى للانفكاك»<sup>(١)</sup>.

وممارسة الذات المتمحكة حلمها المعرفى الميتافيزيقى ما بين التحقق واللاحقق فى أفق حديثها الطويل مع نفسها بصورها المختلفة داخل نص (الإشارات). هى الممارسة التى تسم هذا الحديث بسمات خاصة يصفها لنا التوحيدى قائلا:

«حديث والله عفيف، الفكر فيه يورث الوسواس فى الصدور، والسكون عنه يصد عن الجواز والمعبور، والسؤال عنه يحمل على التهمة، والجواب عنه يزيد فى الحيرة. فهل رأيت قولا كلما بان غمض؟ وهل رأيت عرفا كلما سكن نبض؟ وهل رأيت نارا كلما أطفئت اشتعلت؟ وهل رأيت كبدا كلما بلت جفت؟ وهل رأيت سقما كلما عولج أعضل؟ وهل رأيت بيانا كلما وضع أشكل؟ وهل رأيت مطلوبا كلما دنا بعد؟ وهل رأيت صيدا كلما جلى زاد؟ وهل رأيت نشأ كلما كون فسد؟ وهل رأيت فتقا كلما رتق اتسع؟ وهل رأيت مهجرا كلما استظل أضحى؟ وهل رأيت مغفيا كلما انتبه نس؟ وهل رأيت مريضا كلما استقل نكس؟ وهل رأيت وضعا كلما استقام عكس»<sup>(٢)</sup>.

وياله من حديث، هذا الذى يورث كل هذا الإحباط والجنون والإحساس بالعبث والتناقض. إن أفق الحديث يصبح هنا أفقا ينقطع فيه فعل الحديث، أفقا لممارسة أقصى لحظات

## المواش

(١) أبوحيان التوحيدى: المقالبات. تحقيق: حسن السندوبى ط٢، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٦١، ١٦٢.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ين).

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة (حدث).

(٤) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة المصرية، بيروت. ج ١، ص ٢٣: ٢٨. ومن اللافت حقا أن يتبته التوحيدى إلى هذه الحقيقة حول تجدد الحديث وتخلقه فى لحظات الزمن وتجدها وزوالها، وهو ابتداء بنى يرمى ما بطبيعة الشفاعة، وأن الكلمة الشفاعة المنطوقة، حدث صوتى لفظى مقعد، يمنحه إمكانات تجدد المعنى، واستمرارية اتباع العصب فى الحاضر، هذا بالإضافة إلى تنوع المضامين، كما سرى فيما بعد. راجع والتر. ج. أوج: الشفاعة والكناية، ترجمة: حسن البنا عبد الدين [سلسلة عالم المعرفة]، الكويت، المجلد ١٨٢، صفحات ١١١، ١١٢، ١٥٣، ١٥٦.

بل إن التوحيدى يقول فى المقالبات:

«وليس القلم كالسان، ولا السط كالبيان، ولا ما يذهب مع الأغصان كما يبقى رسمه بين الناس» (ص ١١٨).

(٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٣، ٢٤.

- (٦) التوحيدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٨، ٩، ١٩، ٢٠.
- (٧) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٢٤، ٢٥.
- (٨) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- (٩) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٢٧.
- (١٠) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٢٧.
- (١١) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- (١٢) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ١٤٣ (الغلبة الثامنة).
- (١٣) التوحيدى: أغلب لبالي الإمتاع، والمقابلات.
- (١٤) التوحيدى: نموذج الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥١.
- (١٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة (الغلبة الأولى).
- (١٦) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٣.
- (١٧) التوحيدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣.
- (١٨) المقالات، يقصد بها هنا الضلالت والاعتقادات الباطلة، وليس المحكمات الحرفية.
- (١٩) التوحيدى: المقابلات، ص ٢٢٣، ٢٢٤.
- (٢٠) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢.
- (٢١) سالم حميش: التجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى، ص ٦٣ (مصر مجلة فصول) المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، عريف ١٩٩٥م، وراجع كذلك نصوص التوحيدى: المقابلات، ص ١٥٠، والإمتاع: ج ٣، ص ١٣٥. وراجع أيضا عبدالسلام المسدى: «التوحيدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٢: ١٥٠ حيث ترد تفاصيل مهمة حول هذا الموضوع، ونصوص مهمة فى هذا الصدد (ضمن مجلة فصول، العدد سابق الذكر).
- (٢٢) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩، يورى أبو حيان هذا الصر عن رسالته لأبى الوفاء المهندس حينما طالبه بتسجيل ما دار بينه وبين الوزير فى (الإمتاع والمؤانسة).
- (٢٣) عبدالسلام المسدى: «التوحيدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٣.
- (٢٤) ترى هل يمكن اعتبار رواية السقفة نموذجاً من نماذج الاسترجاع البارز المرائخ لأحداث التاريخ، حيث تقدم صياغة جديدة تكشف عن خلفيات التاريخ من وجهة نظر الراى؟
- (٢٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٦، ٢٧.
- (٢٦) التوحيدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥، ٢٦.
- (٢٧) التوحيدى: نفسه، ص ٢٦.
- (٢٨) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٦٦: ٥٠ (الغلبة الرابعة).
- (٢٩) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ١٠٤: ١٤٣ (الغلبة الثامنة).
- (٣٠) التوحيدى: المقابلات، ص ١٦٩: ١٧٢.
- (٣١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٥٩، ١٩٨ (الغلبة الماثرة).
- (٣٢) التوحيدى: المصدر السابق، ص ١٩٥.
- (٣٣) التوحيدى: نفسه، ص ١٠٣ (الغلبة السابعة).
- (٣٤) التوحيدى: نفسه، ص ٧١، وكذلك المقدمة الموجهة لأبى الوفاء المهندس.
- (٣٥) التوحيدى: نفسه، ص ٣٤.
- (٣٦) التوحيدى: نفسه، ص ٩٠.
- (٣٧) أبو الوفاء المهندس.
- (٣٨) عبدالسلام المسدى: «التوحيدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٣.
- (٣٩) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٢٥.
- (٤٠) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٠.
- (٤١) التوحيدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠، ٢١، والمقدمة.
- (٤٢) التوحيدى: نفسه، ج ١، ص ٢٢، ٢٣.
- (٤٣) التوحيدى: نفسه، ص ٢٢٥.

- (٤٤) جابر عصفور: «بلاغة المقصود»، (ضمن مجلة آفة، العدد ١٢، سنة ١٩٩٢، عدد. الجار والتشيل في المصور الواسطي)، ص ١٧.
- (٤٥) جابر عصفور: المرجع نفسه، ص ١٧، ١٨.
- (٤٦) التوحيد: الإطاع والمواظبة، ج ٧، ص ١٧ (الليلة السابعة عشرة).
- (٤٧) التوحيد: المصدر السابق، ج ٧، ص ١٦.
- (٤٨) التوحيد: نفسه، ج ٢، ص ١٧.
- (٤٩) التوحيد: نفسه، ج ٢، ص ٦.
- (٥٠) التوحيد: نفسه، ج ٢، ص ١٨.
- (٥١) التوحيد: نفسه، ج ٢، ص ١٨، ٢٢.
- (٥٢) التوحيد: نفسه، ج ٢، ص ١٩، ٢٠.
- (٥٣) التوحيد: نفسه، ج ١، ص ٢٠.
- (٥٤) التوحيد: نفسه، ج ١، ص ٢٠، ٢١.
- (٥٥) التوحيد: نفسه، ج ١، ص ١٩.
- (٥٦) التوحيد الهوامل والشواغل، المقدمة، ص ٣١، ٢٧.
- (٥٧) التوحيد: الإطاع والمواظبة، ج ١، ص ٣٥، ٣٦، وراجع كذلك الهوامل، ص ٢٦، ٢٤.
- (٥٨) التوحيد: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥.
- (٥٩) التوحيد: المقابسات، ص ١٦٤.
- (٦٠) التوحيد: الهوامل والشواغل، ص ١٧٩، ١٨٠.
- (٦١) التوحيد: المقابسات، ص ٣٧١، ٣٧٢.
- (٦٢) التوحيد: المصدر السابق، ص ١٦٧.
- (٦٣) التوحيد: نفسه، ص ٢٢٠.
- (٦٤) التوحيد: الهوامل والشواغل، ص ١٥٠، ٣٣، ٨٠، ٨٨.
- (٦٥) التوحيد: الإشارات الإلهية، ص ٩٠، ٩٣، ١٦٥.
- (٦٦) التوحيد: الإشارات الإلهية، تحقيق واد القاضي. دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢١٦.
- (٦٧) التوحيد: المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨.
- (٦٨) التوحيد: نفسه، ص ٣٢، ٣٩، ٤٧، ويشكل عام غرائب الإشارات.
- (٦٩) التوحيد: نفسه، ص ٧٣، ٧٨، الإشارة (١١).
- (٧٠) التوحيد: نفسه، ص ١٩٠، ١٩٣، الإشارة (٢٨).
- (٧١) التوحيد: نفسه، ص ٧٤.
- (٧٢) التوحيد: نفسه، ص ٧٧، ٧٨.
- (٧٣) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص ٥٠.
- (٧٤) التوحيد: الإشارات الإلهية، ص ٢٧.
- (٧٥) التوحيد: المصدر السابق ص ٢: ٦ إشارة (١).
- (٧٦) التوحيد: نفسه، ص ٦٢.
- (٧٧) التوحيد: نفسه، ص ٣٢، ٣٨ (إشارة رقم ٥) نموذج لهذه الحالة.
- (٧٨) التوحيد: نفسه، صفحات ٩٠، ٩١، ١٢٠. وإشارة رقم ٦٥ كذلك.
- (٧٩) التوحيد: نفسه، صفحات ١٣١، ١٣٥، ١٥١.
- (٨٠) التوحيد: نفسه، ص ٢٣، ٢٤.
- (٨١) التوحيد: نفسه، ص ١٩.

# أبو حيان التوحيدي

## حوار العقل وسؤال الحرية

ماجد يوسف\*

١-

فكل قراءة «آنية» لثراث «ماض» هي وعي معاصر به، وعلاقة راحنة معه، وصلة حاضرة الطراجة بأفائه وأطروحاته، سلباً وإيجاباً، اتفاقاً واختلافاً.

إنّ، وبجملة واحدة، لا توجد «قراءة» «محايدة» للثراث، وإنما هناك «قراءات» «محايدة» له، تتبين وتتفارق طبيعة هذه «المحايدة» بتباين وتنفارق مواقع أصحابها القارئين: الفكرية/ السياسية/ الاجتماعية الاقتصادية... إلخ.

٢-

لست معنياً في هذا السياق بالحديث عن سيرة التوحيدي، وحياته، وعذابه، وعصره، ومؤلفاته، وخصائص أسلوبه، وتاريخه الفكري والشخصي... إلى آخر كل ذلك، لا اعتقادي أن هذه الجوانب قد غطتها بشكل رائع أبحاث ودراسات وجهود مجموعة ممتازة من الأساتذة والمختصين الذين وقف بعضهم بحياته الفكرية والعلمية بأكملها على كشف وتحقيق ودرس أعماله. وثمة إشارة واضحة إلى معظم هذه الجهود وجهود غيرها - في نهاية هذا المقال.

لا أظن أن هناك قراءة للثراث في أية مرحلة من مراحل التاريخية المتتالية، وفي أية منطقة من مناطق الإبداعية (أدب فن - شعر - موسيقى - عمارة... إلخ)، وعلى أي مستوى من مستوياته الفكرية والروحية (علم - فلسفة - دين - تاريخ - سياسة - نقد... إلخ). ومهما كان موقع قارئه المعاصر (الفكري/ السياسي/ الإيديولوجي/ الاجتماعي... إلخ)، إلا ولها (هذه القراءة للثراث) علاقة شديدة القوة بالواقع الراهن واللحظة المعاصرة، وعى صاحبها ذلك أم لم يعه، قصد إليه أو لم يقصد.

ولذلك تسقط في ضوء هذا المنظور كل الدعاوى التي تتحدث عن قراءة «محايدة» أو «برانية» للثراث. فمثل هذه القراءة «البيضاء» لا وجود لها أصلاً إلا على مستوى الفرض التجريدي المفتقد دماء الصحة وماء الحياة.

\* شاعر وناقد، مصر.



متحايلاً مرتلاً «إشارات» التوحيدى «الإلهية» بين الحين والحين. ومع أتنى لم أكن وقها أفهم شيئاً عما أسمع، فأتنى كنت مأخوذاً بذلك الإيقاع الساحر للكلمات، وبذلك الموسيقى المنبثة من قراءته النخبة النخبة لهذه «التعريفات» التى بدت لى فى هذا الوقت كأنها رقى ساحر عن يسخرون الجن، وقد شاهدتهم كثيراً وسمعتهم كثيراً لدى قريبات أمى يتمتمون بكلمات «لأنفهمها أيضاً» وإن كان لها وقع مشابه فى نفسى وقتها لوقع «إشارات» التوحيدى كما سمعتها من أبى للمرة الأولى!

وعندما تورطت فى العمر والقراءة، ظل للتوحيدى هذا التأثير نفسه الساحر الملهم العميق الغور فى حنايا، وإن أصبحت قادراً بعد ذلك بالطبع على تجزيره من رقى السحرة وتمتمات المشموذين، وتعاويز الدجالين، وزدودت إعجاباً وغراماً به على مر الأيام.

ولملى الآن لو بحثت بدقة عن السر الجوهرى فى هذا الإعجاب المتزايد بالرجل، والحب الكبير لأدبه، والحماس العظيم لفكره، لوجدته أساساً وأولاً فى هذه المشاهدة الكبيرة بينه وبيننا، بيننا من حيث نحن بشر وأدباء وشعراء، بل بين التوحيدى وكل من تأمل وأمعن، وتساءل وقلب الأمر على وجوهه ولم يقنع بظاهر الأشياء وظواهر الأحياء، ومد بصره وبصيرته إلى لغز الوجود، ومعميات الكون، وأسرار الطبيعة، وطبائع البشر، وكنه الإبداع، ومعنى الفن، وسر اللغة... متسائلاً متقبلاً، وباحثاً مقلباً يمارك الدهشة، وبخال المجهول. فهذا المعلم من أعلام تراثنا الفكرى والأدبى والفلسفى، كان حالة من الدهشة الدائمة، والتساؤل المستمر، والجوع الأبدى للمعرفة والفهم، لم يقنع بإجابة واحدة، ولم يستتم لتصور بعينه. كان العلم ضالته يسى وراءه فى كل مكان مهما كلفه ذلك. وقد كلفه من شظف عيش، وعسف سلطة، وأغماط حق. فقد كان قلق الركاب لا يكاد يستقر فى مكان إلا ويزعجه أمر إلى ارتياح سواء.

وهذا الأمر ليس شيئاً خارجياً بما تعود الناس أن ينزعجوا منه وله، مما يمس مصالحهم ومعاشهم وأمنهم الحوى... إلى آخر ما يزعج الناس فى العادة، وإنما هو فى حالة التوحيدى (رغم أنه لم يكن بمعنى عن هذه المضجعات الحياتية نفسها)

ولكننى معنى بالوقوف عند بعض الجوانب والمصادر فى هذه الحياة الفكرية العريضة التى عاشها ومارسها التوحيدى، يهمنى - وأرجو أن يهمنى جميعاً - تسليط الضوء عليها الآن. فى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وهنا فى مصر، وفى كل مكان من الوطن العربى الكبير، مواقف وأفكار وممارسات أخرجت على أرض الواقع، ومنذ ما يزيد على الألف سنة. لتتأمل معنا بهدوء دلالات هذه الممارسات والمواقف فى حينها، وتناقشها بما يحدث فى واقعنا الآن، فقلل هذه الوقفة المأروية أن نجعلنا أقدر على رؤية أنفسنا، وعلى رؤية تراثنا، وعلى محاولة الإجابة عن سؤال يقول: لماذا كان أجدادنا كذلك، ولماذا أصبحنا نحن هكذا؟!

ومن ثم، فلا تدعى هذه المقالة لنفسها أكثر من أنها تشير مجرد إشارات سريعة، قد تكون فى حاجة إلى مزيد من البحث والتعمق (بل هى فى حاجة إلى المزيد، دون شك). وعلى أية حال، فحتى هذه الإشارات نفسها قد لا تتجاوز حدود الانطباع فى معظم الأحيان، ولكنه برغم ذلك - كما أرجو - انطباع مؤسس على وقائع من حياة الرجل وأفكاره ومقولاته، ومن ثم فيسفل على هذا الحديث طابع الإفضاء، وإن كان له من فضل فيما أرجو، فقلله يكون فيما أتناه من أن يؤدى تجاور هذه الإشارات للامع ومواقف وأقوال التوحيدى، إلى لفت أنظارنا إلى دلالة/ دلالات كلية ما أحوجنا اليوم إلى الالتفات إليها، وتسليط الضوء عليها، وتكرسها بوصفها قيمة/ قيم وجدت بقوة فى تراثنا، وخصوصاً فى عهده ازدهاره، وإضافته لثراث البشرية. ولعلنا أخيراً نعمل على استعادة هذه القيمة أو القيم واسترجاعها الآن، وهى باختصار قيم العقل، والحرية، والحوار، والرحابة الفكرية، والأمانة فى البحث، والجرأة فى النظر، والقدرة المسؤولة على الخلاف، والتحفيز الخلاق فى وعى الآخر «المختلف» واحترامه والإقرار الكامل بحقه الكامل فى الوجود والمغايرة والأمن والحياة.

### -٣-

وقعت فى غواية التوحيدى منذ سنوت بعيدة من صباى الباكر، بتأثير من والدى رحمه الله، عندما كان يقرأ مترنماً،

وانطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التي من الممكن الاطمئنان إليها في فهم كل شيء والتعامل معه والحكم عليه، اهتم بدراس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها في العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان... إلخ، وكل ما ينضوي تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل، فقال، مثلاً:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب، والحجة ما وثقتك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به الملتبس، والقياس ما أعارك شبهة من غيره، أو استعار شبه غيره في نفسه. والعلّة ما اقتضى أبداً حكماً بالضرورة، والحكم ما وجب بالعلّة، والتقليد قبول بلا بيان، والاقتداء سلوك مع عالم سالف، والإجماع اتفاق الآراء الكثيرة، والأصل ما لم ينظر إلى ما قبله، لأنه بنفسه قبل غيره، والفرع ما انتشعب عن الأول، والوجوب ما لم يسع الاضطراب عنه، والجواز ما وقف بين الواجب وغير الواجب... إلخ».

وهو يؤمن أن «التقليد» عدو للعقل؛ لأن التقليد في جوهره «اتباع» لعقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة ثم يأتي المقلد لاتباعها دون فحص وتمحيص.

والملاحظ، هنا، أن التوحيدى لا يناقش «النتائج» نفسها، ولا يقيّمها سلباً أو إيجاباً، صواباً أو خطأ، وإنما يكشف عن جوهر البنية الانباعية في التقليد، باعتبارها لا تنهض إلا بلغاء العقل وتسلم قيادته للأخر/ الآخرين. يقول بوضوح:

«للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمع».

ولذلك، كان التوحيدى قاطعاً في تفرقه بين المعرفة الروحية الوجدانية الحدسية القائمة على الوحي والإنهام، والمعرفة العملية القائمة على آليات العقل في النظر و في الاستدلال، ومنهجه في البرهان... إلخ، فقال بحسم مبيّناً بين المعرفتين:

انزعاج داخلي، وقلق وجودي، وحيرة جواتية، تقضها أسئلة الكون والفساد والوجود والعدم والحياة والموت والفلسفة والشريعة والحق والباطل... إلخ، فسرعان ما يشتد الرجال لثبات الأميال، وعلى قدميه في معظم الأحيان، يلتقي بأستاذ من أساتذة العصر العقلي الزاهر (القرن الرابع الهجري) عساه واجد عنده إجابات عن أسئلته الحائرة المحيرة التي قضى بها ولم تنقض به!

لكل ذلك، كان التوحيدى مفكراً حراً بالمعنى الذي نقصده الآن. لم يتم إلى مذهب ولم ينضو في جماعة، ولم يتحزب لرأي، ولم يكن هذا كما يفسره البعض لافتقاده أى موقف روّية وقناعات تخصه، بل لإفراكه الجوهرى أن المواقف والرؤى والقناعات لا تتبنى إلا على معرفة تامة ونهائية ومقفلة على كمال ناجز ومثال تام لا تغير لهما، ولن يترهما تبدل أو تعديل، وما هكذا معارف الناس التي تكبر بمرور الأيام وتنامي الخبرات، وما هكذا علم الإنسان الذي يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.

#### ٤-

المرجع الأكبر الذي اطمئن إليه التوحيدى اطمئناناً كاملاً في هذا المساق، وأمن به إيماناً تاماً، هو أداة سير الأغوار؛ وعدة كشف المجهول، وميزان الحكم، ومعبّر الحقيقة، وهو العقل. ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله:

«إن العقل هو الملك المفزوع إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه، في كل حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب، ولدت الشاغب، وبس الرقيق، واعتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس، التكليف تابعه، والحمد والذم قربناه، والشواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة، وتستدفع العقبة، ويستندم الوارد، ويتأفف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكنزّه الرقى، وجنده الخبيرات، وحليته الإيمان، وزينته التقوى، وثمرته اليقين... إلخ».

غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجماً، والطبيب قابلاً، والطبيب ناصحاً، وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه لانتهاها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، والحياة الإلهية هي الخلود والديمومة، وإن كسب من يرسأ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضاً، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداها تقليدية، والأخرى برهانية، وهذه مظنونة، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمانية، وهذه دهرية، وهذه زمانية.

ولعل ما يهتشنا نحن الآن عند قراءتنا لمثل هذه النصوص بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها هو هذه الحرية العقلية والفكرية التي تمتع بها أجدادنا منذ أكثر من ألف سنة! وهذه الرحابة العقلية التي سمحت لهم بمناقشة أدق الأفكار، وأخطر العقائد، بكل شجاعة واتساع دون إرهاب، ودون مصادرات، ودون محاكمات ودعاوى لتفريق الزوجات! إلى آخر هذا التخلف الذي صرنا إليه اليوم بعد ما يزيد على ألف سنة كاملة من رحلتنا المفترضة مع التقدم والتطور والرقى!!

لعل هذا هو بالتحديد ما يجعلنا تنمنا روحياً مع هذا المفكر/الفيلسوف/الأديب؛ أنه لا يهمل من التساؤل، ولا يكف عنه، ولا يقيم حواجز بينه وبين مناطق بعينها لا يجوز أن تمتد إليها الأسئلة، وتقترح أرضها علامات الاستفهام، بل الكون كله بأبعاده، والوجود بتجلياته، والحياة بتبديلاتها والإنسان بتراكيبته... حقل مفتوح للأسئلة، مجرد الأسئلة، تلك الفعالية الإنسانية العظيمة، حتى لو لم تكن هناك إجابات، وهل ثمة إجابات حقاً؟!

في غنى أن التوحيد كان مقدراً ومعقداً للمقيم للأصيلة التي توشك أن تكون فطرية في الإنسان، وأهمها التساؤل المنبني على الدهشة، والباحث دوماً عن الإجابات. ولأن الإجابات الجاهزة المنتهية لم تكن تشبع أبداً هذه الفعالية

«ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام».

وهذا الموقف الذي أكده التوحيدى باستمرار ناجم عن انتسابه الفكري إلى مدرسة أبي سليمان المنطقي التي أثنأها يحيى بن عدى، وهي مدرسة الفلسفة الإلهية التي كانت ترى الفصل بين الفلسفة والدين، ولا ترضى الجمع بينهما، وتمتد أن لكل مجاله الخاص في النفس الإنسانية؛ فالدين مبني على التسليم، والفلسفة مبنية على النظر.

ويزيد التوحيدى فكرته وضوحاً من خلال نص هو من أجراً ما كتب في ترثنا العربي في هذا الباب، ولعل هذا النص مع نصوص أخرى له أبرزها كتابه المفقود (الحج العقلي) إذا ضاقت القضاء عن الحج الشرعي) هو المسؤول عن اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد، وعده من بين الثلاثة الكبار الذين اعتبروا أشهر ملاحدة الإسلام، وهم ابن الراوندى وأبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدى.

ومع أنه ينسب النص إلى «إخوان الصفاء»، فإن المعرفة الجيدة بأسلوب التوحيدى في التأليف، هذا الأسلوب الذي يوشك أن يكون من الناحية الظاهرية على الأقل معرضاً لأفكار الآخرين، لن يدع لنا مجالاً للشك في نسبة النص إليه؛ أولاً لاتساق دلالته الكلية مع النص السابق (ليس للمنطق مدخل في الفقه... إلخ)، وثانياً لمشابهته لطريقة التوحيدى في الكتابة من ناحية الخصائص الأسلوبية والفنية. وثالثاً لانفاقه بشكل عام مع قناعاته وأفكاره التي عبر عنها في أكثر من سياق.

والنص يجرى مقارنة بين الشريعة والفلسفة، ويقدم برأيه وأسبابه للإعلاء من شأن الفلسفة على الشريعة. يقول التوحيدى:

«الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطوبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، وبين مدبر المرضى وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكتشف، لأن

قطعت له الجبال والأعمال واحتملت من أجله المصاعب والأهوال. ولعل الصورة التي يرسمها لنا التوحيدى للمجالى العلمية فى عصره تصيبنا بالدهشة المؤكدة ، بل الحسد، ونحملنا على إكبار هذا العصر ورجاله. ففى المجلس الواحد لدى الكبير أو الوزير ستجد المحوسب والصائى والبعضوبى والنسبورى والمحدد والمعتزلى والشافعى والمسيحي والشيعى واليهودى والمناوى، جلسوا معاً فى رحاب العلم والحكمة يروح من الألفة والسماحة، والانفتاح القوى الواقع من نفسه للمحضارة العربية الإسلامية فى هذا الوقت، يتقارعون الحجج، ويتبادلون الرأى، ويتلاقحون الأفكار فى شتى مزارع العصر: الفلسفة، والطب، والفلك، والرياضة، والتاريخ، والشعر، والأدب، والموسيقى... إلخ، وقد يذهبون بعد ذلك وهم العلماء والفلاسفة والأدباء إلى مجالس الطرب والغناء فيتمايلون طرباً للإيقاعات، ويزدادون طلباً للنغمات. ولذلك، نرى التوحيدى يحلل الموسيقى تحليلاً راقياً ويعتبرها من المتع الإنسانية الرفيعة التى تسمو بالروح والوجدان إلى مصاف عليا، ويصل فى تحليله إلى حد القول بأنها مسؤولة عن جلاء العقل واعتداله وحسن أدائه. يقول :

«... فلما أبرزت الطبيعة الموسيقى فى عرض الصناعة بالآلات المهياة وتحركت بالمناصب التامة والأشكال المتفقة أيضاً، حدث الاعتدال الذى يشعر بالعقل وطلوعه وانكشافه وانجلاجه، فيهر الإحساس وشب الإناس، وشوق إلى عالم الروح والنعم، وإلى محل الشرف العميم ويحث على كسب الفضائل الحسية والعقلية...».

انظر إلى هذا التصور الرفيع للموسيقى، وإلى هذه الرؤية شديدة التحضر والسمو التى تربط بين هذا الإبداع للمتح للنفس والوجدان وبين «عالم الروح والنعم» وتبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية. تأمل هذا الفهم المضى المستنير من ألف سنة وقارنه بفتاوى بعض الفقهاء الآن فى تحريم الموسيقى!

ولعل حرص التوحيدى المائل هذا على أن يضرب بسهم فى كل ضروب المعرفة وصنوف الإبداع - ومنها الشعر والموسيقى، وأن ما فاته منشأ (كالشعر) لا يفوته متذوقاً - قد

التساؤلية الأولى، أفسح التوحيدى الطريق لمحل العقل؛ فهو القادر على نقض ونقد الجاهز من الإجابات، سعيًا إلى إجابة جديدة أكثر اتساقاً مع الواقع المتغير/ المتبدل/ المتحول أبداً مع مقتضيات العقل، وتفتح فى الوقت نفسه - هذه الإجابة الجديدة - قوساً جديداً - جديداً - لسؤال جديد. حتى لقد بلغ من إعلاجه لشأن العقل، أن أحدهم روى أمامه حديثاً بإسناد ضعيف، وهم الحاضرون يردونه، فتدخل التوحيدى قائلاً:

«ما أحب لأحد أن يتسرع لرد مثل هذا فإن العقل لا يأباه، والتأويل لا يهتبه، ومتى أحب السامع أن يتفجع به لم يهجمه وهى (ضعف) الإسناد ونهضة الرواة، وإنما عليك قبول ما لا ينتفى من العقل، ويستمر على حكم العقل».

ولم يكن هذا الإيمان العقلى، أو الإيمان بالعقل، قناعة أو فعالية تمارس نفسها فيما يخص الإبداع الفلسفى أو الفكرى فى أداء التوحيدى، بل كانت نبراساً هادياً، ودعامة أساسية فى مجمل تصورات له الحياة والناس والعلم (الذى لم يفهمه إلا مرتبطاً بالعمل) والأخلاق والفن والدين... إلخ، بل حتى فى نظراته إلى الأدب والبلاغة وشتى فنون اللغة؛ إذ جعل من العقل معياراً أساسياً من معايير الجمال فى النص الأدبى، وبعداً مهماً من أبعاد الحكم على قيمته. يقول التوحيدى:

«فخير الكلام على هذا التصفح والتحصيل ما أبداه العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالبرقة... وكان له سهولة فى السمع، وريح فى النفس، وعذوبة فى القلب، وروح فى الصدر...».

## هـ

هذه الرحابة العقلية لم تكن امتيازاً للتوحيدى فقط، وإنما كانت سمة لعصره كله، هذا العصر الذى سعى رجاله إلى النهل من العلم، والمتح من مصادر المعرفة المتاحة شرقاً وغرباً، فكانوا يقطعون الفيافي الموحشة والقفار المخوفة ليتزودوا منه، بغض النظر عن جنس الشيخ المعلم ولونه وعقيدته الذى

والتصنيف فقط، بل كانت هي الطابع اليومي للموار للحياة العربية الواقعية، في الشارع، بين الناس، ولدى الرجل كما لدى المرأة. ولم تحط هذه المسائل بكل هذه الألفاظ والأسلاك الشائكة، والتعقيدات، والمشاكل النفسية، والرغبة المزعجة والمحقرة للبدن وثقافته وجمالياته، إلا في عصرنا. وقد أدرك أحمد أمين هذه الحقيقة، فكتب يقول في تقديمه (البصائر والذخائر):

«إن الأدب العربي - من عهده في الجاهلية - أدب مكشوف، فقرأ في ثيابا الشعر أحياناً صريحة من غير كثافة، وحتى الخلفاء أنفسهم لم يكن جلوسهم يتحرجون من إلقاء الكلام على عواهنه، وعدم التحرج من المجون بأشنع لفظ - نقرأ ذلك في مجالس معاوية وعبد الملك بن مروان، وهشام، والوليد بن يزيد، وهارون الرشيد، وغيرهم، فنحن إذا قلنا: إن الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة لم نبعد عن الصواب».

### ٤-

أشار زكريا إبراهيم، بحق، في كتابه الممتاز عن التوحيد، إلى أن:

«شخصية أي فيلسوف إنما تتحدد برفضه لليقين السائد، واستكباره للبداهة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة، وقد تحدثت شخصية أبي حيان التوحيدى بشورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه وذمه لسير الناس الذين كان يحيا بينهم، وتمرده على أحوال العصر الذى كان يتسب إليه».

ويمكن أن نضيف إلى ذلك:

أولاً: معارفه الموسوعية الضخمة، ومحاولاته المزج بين الفلسفة والأدب، وجمعه اللات في إعابه الفكرى وتكوينه المعرفى للتراث اليونانى والثقافة العربية معاً في مزيج عضوي متجانس لا انفصام فيه، وقد كانت هذه

أبنى على إدراك بصير لطبيعة الإنسان المائلة إلى التغيير والتنوع من ناحية، وإلى استرواح لحظات من المتعة بل والهزل تخفف من وطأة الجسد، لإيمانه بأن ذلك أدعى إلى استعادة النشاط وتجديد الحيوية للعمل والإنتاج من ناحية أخرى. يقول في هذا الشأن:

«ياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل الجارية على السخف، فإنيك لو أضربت عنها جملة لنقص فهمك، وتبدد طبعك، واجمل الاسترسال بها ذريعة إلى إحماسك، والانبساط فيها سلباً إلى جحك، فإنيك متى لم تذق نفسك فرح الهزل كربها غم الجسد، وقد طبعت (النفس) في أصل تركيبها على الترجيح بين الأمور المتفاوتة، فلا تحمل في شيء من الأشياء عليها فتكون في ذلك ميساً إليها...».

والحضارة العربية مثل أية حضارة كبرى في أوجها الذى عاصره التوحيدى لا تفصل بين أوجه الحياة الإنسانية الفاعلة طول الوقت بالسلب والإيجاب، والجسد والهزل، والروح والجسد. ففي الوقت نفسه الذى تعمل فيه على رقى الروح، تملئ من شأن العقل، ولا تهمل الجسد أيضاً، بل تفرد لقضاياها ووقائعها ونواجره وحكاياه موقعها المناسب في نسيجها الحضارى العام.

وثبت لنا درس التاريخ أن الجسد لا يعامل معاملة سيئة ومهينة باعتباره «رجساً» و«عورة» و«فحشاً» و«دناً» و«جحماً» و«لعنة»... إلخ، إلا في عهود انحطاط الحضارات وانهيارها وتدنيتها، وبعد أن تفرغ منها طاقاتها الروحية القوية والأصيلة، ووقودها الدافع للمهم. وقد يبدو، للوهلة الأولى، أن ثمة مفارقة في القول بأن الحضارة القوية تحترم الجسد، بينما يستهين ويحتقر ويصادر في مراحل الانهيار الحضارى. ولكن هذا هو درس التاريخ المتكرر والمثل أسلمنا على أى حال، ولذلك امتلأت كتابات التوحيدى وكل مفكرى عصره بوقائع الجسد والجنس وأخباره ونواجره، جنباً إلى جنب وواقع الروح والعقل والفكر والفلسفة والدين والأدب والفن، بلا أى انفصال أو «انفصام». وطبعاً لم تكن هذه «العادية» الطبيعية/ الإنسانية في تناول الجسد تتم على مستوى التأليف

حدوداً، طالت مناقشات المرحلة «الذات الإلهية»، ومن ثم شغل هذا السؤال المطروح في الساحة الفكرية وقتها جزءاً كبيراً من اتجاهات التوحيد ونظراته وتساؤلاته ومقائمه، وكان المتكلمون على عهده قد أكثروا من الجدل حول «العدل والتوحيد»، حتى أصبحت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها مشكلة المشاكل لدى الخاصة والعامة على السواء، ودليلاً على ذلك ما رواه أبو حيان نفسه - نقلاً عن أستاذه أبي سليمان - أن رجلين اجتماعاً أحدهما يقول يقول هشام، والآخر يقول يقول الجواليقي، فقال صاحب الجواليقي لصاحب هشام: صف لي ربك الذي تمبده، فوصفه بأنه لا يبد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان، فقال الجواليقي: أيسرك أن يكون لك ولد بهذا الوصف؟ قال: لا، قال: أما تستحي أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك؟ فقال صاحب هشام: إنك قد سمعت ما أقول، صف لي أنت ربك، فقال: أنه جعد قطط في أتم القاسات وأحسن الصور والقوام، فقال صاحب هشام: أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطوذاً؟ قال: نعم، قال: أفما تستحي من عبادة من تحب مباحضة مثله؟ وذلك لأن من أحب مباحضته فقد أوقع الشهوة عليه! والتوحيد يستلزم مثل هذا الجدل «الدهاجوجي» بالطبع، ويرفع المناقشات في الموضوع إلى مستوى عقلائي لافت للنظر حقاً. فيقول:

«... وعلى ذكر الله تعالى، به يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الإشارات والمبارات؟ أهو شيء يلصق بالاعتقاد، أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح؟ أم هو إلهام إلى صفة من الصفات مع الجهل بالوصف؟ أم هو غير منسوب إلى شيء يعرفان؟ فإن كان منسوباً بنعت، فقد حصره الناعت بالنعت، وإن كان غير منسوب، فقد استباحه الجهل، وزاحمه المعلوم، ولا بد من الإنبات إذا استحبال النفي، وإذا وقف الإنبات والنفي على المثبت الثافي، فقد سبق إذن كل إنبات ونفي، فإن كان سابقاً كل هذه الألفاظ وجميع هذه الأغراض، فما نصيب العارف، وما بغية ما ظفر به الموحدة؟»

على أية حال سمة من السمات القوية للفكر العربي كله، على الأقل منذ زمان وفتوة المرحلة العباسية وحتى اكتناهاها السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي بلغ ذروته - هذا الاكتئال - في القرن الرابع الهجري نفسه الذي اعتبر وهو كذلك بالفعل ذروة كبرى على مستوى الحياة العقلية والنضج الفكري والبحث العلمي والإبداع الأدبي... إلخ.

وثانياً: حرصه التام على استقلاله بوصفه مفكراً. وقد بذل في سبيل ذلك جهداً جهيداً كاد أن يكلفه حياته في أحيان كثيرة.

وثالثاً: أن اهتمام التوحيد بالإنسان بكل هذه المعارف المتلاطمة لمعهده، لم يكن سوى نتيجة ليله العالم القار إلى الدهشة، ونزوعه المستحضر إلى السؤال، واستمداه اللاج للبحث والتقيب.

ورابعاً: أنه تربى فكرياً في بيئة عقلية منفتحة، لا تصادر ابتداءً ومطلقاً جنوح الفكر للبحث في أي موضوع مهما بدا من قداسته، ومهما حاطته المخاذير والمكاره والأخطار.

وهي بيئة أعلت دائماً من شأن العلم لوجهه، والمعرفة لحقيقتها، والعقل لذاته، يفة امتلأت بالعلماء من شتى الملل والنحل كما أشرنا لم يعرفهم إلى امتلاك مراتبهم العالية فيها سوى علمهم، وعلمهم فقط. كان الناس يؤمنون حقاً أن الدين لله و«العلم» لهم، للجميع. فعبقيرة «العالم» الدينية ستسحب نتائجها بالحق أو بالباطل عليه هو نفسه في يوم الحساب الأكبر، ولن يتحمل وزر اختياراته وعقائده سواء. أما «علمه» فيخص الناس جميعاً، وهو ما يعتنقونه منه الآن في دنياهم. ولذلك، وصلوا إلى هذه الصيغة الذكية المتحضرة: أن الدين قبل أن يكون لله، فهو لصاحبه قاله في كل الأحوال غنى عن العالمين وأما الانتفاع بعلمه... فللتاس أجمعين... ومن ثم فلا بأس عليهم أن يكون هذا العالم يهودياً أو رومياً أو صابئاً أو ملحداً أو سنياً أو مسيحياً أو شيئاً... إلخ.

وبالتالي، كان سؤال المرحلة الفلسفي والفكري والديني والإيماني والفقهية سؤالاً مفتوحاً باستمرار. ولأن آفاق السؤال غير نهائية، وحرية البحث ومبادئه لا تضع قيوداً، ولا تشتت

نفيها، فحين، إذن، بين شقي الرحي، لأننا إما أن نقول بنفي مثبت، وإما أن نقول بإثبات ناف.

والتوحيدى، فيما هو يسأل ولا يكف عن السؤال، يعرف في معظم الأحيان أن ليس ثمة إجابات. ومن هنا اتسمت فلسفته بهذه النزعة التساؤلية المتولدة عن العشة، والمقتربة بالحيرة، والممتزجة بالقلق، وبذلك الروح المفتحة التي وصفها الفيلسوف الألماني الكبير شوبنهاور بقوله: «إن الشخص الذي يملك عقلية فلسفية حقة، إنما هو ذلك الذي يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة، وأمور الحياة العادية، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدها ابتذالاً». فالتوحيدى كان حريصاً في كثير من المواضع على تشكيلك الناس في صحة بعض الوقائع التي درجوا على اعتبارها عادية مألوفة، ومن هنا فإننا لانكاد نلتقي لدى أى حيوان بأى نزوع نحو التصديق السريع، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نمجده دائماً يتساءل عن أصل كل شئ وهويته وكيفيته وعلة وجوده. وفي واحدة من مقابساته الصعبة، وفي معرض نفيه مشابهة الفاعل الأول في أفعاله للأفعال الإنسانية، أستعبر شرح زكريا إبراهيم في هذه النقطة:

«... ومعنى هذا أن الفاعل الأول لا يفعل ما يفعل بقصد أو روية أو اختيار أو غرض أو توجه أو عزيمة... وإنما هو يفعل ما يفعل بلا مقدمة ولا علة ولا روية ولا ضرورة ولا قصد ولا تدبر!.. وإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تسب إلى الله أمثال هذه الصفات، فما ذلك إلا لأننا نريد أن نعبر الذات الإلهية أشرف قوتنا، وكأننا نخشى أن لا يكون الله على صورتنا ومثالتنا، وأما إذا عرفنا أننا احتجنا للقصد والروية والغرض والإرادة، نظرًا لما في قدرتنا من نقص أمكننا أن نفهم كيف أن الذات الإلهية في غنى عن تلك القوى التي نعيها لها إعاره».

وأظن أن الأمثلة التساؤلية في كتب التوحيدى حول الذات الإلهية، والقضايا اللاهوتية، أكثر من أن تعد :

والإشكال الذى يثيره التوحيدى بهذا السؤال دائر حول إثبات بعض صفات للذات الإلهية أو إنكارها عنها، فإن إثبات بعض الصفات لها إنما يعنى حصر الموصوف، وبالتالي تنأى الذات الإلهية، فى حين أن إنكار هذه الصفات أو سلبها عن الذات إنما يعنى إدخالها فى نطاق المعلوم، فإن المعلوم وحده هو الذى لا يوصف بأية صفة من الصفات. والظاهر أن بعض المتكلمين من أمثال أبى زكريا الصيمرى كانوا يرفضون القول بأن البارى لا ينعت ولا يوصف، وأبو حيان التوحيدى ينسب إلى أستاذه على بن عيسى الرماني أنه وافق على القول بأن البارى تعالى «لا شئ»! كما ينسب إلى أستاذه أبى سليمان السجستاني أنه ذهب إلى حد أبعد من ذلك، فقال أنه لا ينبغي أن يطلق على البارى أنه موجود!

والتوحيدى يروى لنا أنه سمع يوماً سائلاً يسأل قائلاً :

«ما بال أصحاب التوحيد لا يخبرون عن البارى إلا بنفى الصفات؟ فقليل له: بين قولك وبسط فيه إرادتك، قال: إن الناس فى ذكر صفات الله تعالى على طريقتين: فطائفة تقول لاصفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة، لكنه مع نفى هذه الصفات موصوف بأنه سميع بصير حى قادر عالم، وطائفة قالت: هذه أسماء لموصوف بصفات هى: العلم، والقدرة، والحياة، ولابد من إطلاقها وتحقيقها، ثم أن هاتين الطائفتين تطابقتا على أنه عالم لا كالعالمين، وقادر لا كالقادرين، وسميع لا كالسامعين، ومتكلم لا كالمتكلمين، ثم عادت الثائرة بالصفات على أن له علماً لا كالعلوم واتكأت على النفى فى جميع ذلك، وكانت الطائفتان فى ظاهر الرأى مثبتة نافية، معطية أخفة، إلا أن يبين مايزيد على هذا».

وللتأمل فى هذا السؤال الذى طرحه أبو حيان فى (الهوامل والشوامل) على صلبه مسكويه، يلاحظ أن التوحيدى يحيل إلى القول بأن نفى الصفات عند الطائفة الأولى يقضى فى خاتمة المطاف إلى إثباتها، فى حين أن إثبات الصفات عند الطائفة الثانية يكاد يقضى فى النهاية إلى

عناية بالغة بالتفريق الدقيق بين إيمان العامة وإيمان الخاصة، أو بين ما أسماه «توحيد الجمهور بالتقليد وتوحيد الخاصة بالتحقيق».

والظاهر أن التوحيدي كان بصيرا بخطورة أمثال هذه التساؤلات، فإننا نراه يعقب على المقابلة التي دارت حول سبب عدم صفاء التوحيد في الشريعة من شوائب الظنون بقوله:

«... وكان ذيل الكلام أطول من هذا فشمرته خوفا من جناية اللسان في الحكاية، ونزوة القلم في الكتابة، ولئلا يشار الحيلة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثا وروى خبرا، وأثار دفترا، وأوضح مكتوبا، خاصة إذا كان ذلك في شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وغرض متوزع، ينبو عنه كل قول فان، ويتجافى عنه كل نازع وإن أغرق...».

وواضح من هذا النص أن أبا حيان قد أسسك عن الاسترسال في شرح مذهبه، مخافة أن يرميه بعض الناس بالفكر والزندقة، جريا على عاداتهم في تكفير معظم القائلين بالتعطيل.

ولعل الأصل في مثل هذه الاتهامات أن التوحيدي لم يكن ينسب إلى الإيمان الديني الدلالة نفسها التي كان ينسبها إليه غيره من عامة الناس، ومن الواضح أن أبا حيان لم يقتصر على ترديد آراء أهل السنة في التوحيد والتزبه والصفات الإلهية، فكان من الطبيعي أن يتهموه بسقم دينه، خصوصا وقد كثرت فن الحنبلة في ذلك العصر واستغلوا الدين لتحقيق مآزيمهم، وكانوا يترسمون بغيرهم الدوائر ويقعدون لهم كل مرصد. ولأن التوحيدي الذي عرف الفلاسفة بأنها الدهشة من كل ما يراه الناس مألوفا ومعهودا وعاديا، كان نظره العقلاني الحر هذا، أو هذا التمرد والمروق كما رآه البعض سببا في انصراف الناس عنه واتهامهم له، فساد الزعم بأنه أحد زنادقة الإسلام الثلاثة، بل لقد قيل إنه أشدهم خطرا على الإسلام «إته مجمم ولم يصرح»! وإن عقب على ذلك الباحث العلامة محمد كرد علي بقوله:

فهو يتسائل مثلاً عن الدليل على وجود الملائكة! ويتعجب من أمر أهل الجنة في سياق آخر قائلًا:

«... ما أعجب أمر أهل الجنة، قيل وكيف؟ قال لأنهم يقولون أبدا هناك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح، أما تضيق صدورهم، أما يملكون، أما يربون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التي هي مشكلة لحال البهيمة، أما يأنفون، أما يضجرون؟».

ثم يتسائل عن «المصاد وهل هو حق، أو تواطؤ من الأقدسين؟» أو حينما يطرح على مسكويه في «الهمائل والشوالم» سؤالا يقول فيه:

«... ما الذي حرك الزنديق والدهري على الخير، ولئلا يشار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبلى، ومعونة الصريح، ومعونة المتجني إليه، والشاكي بين يديه... هذا وهو لا يرجو ثوابا، ولا ينتظر مكافأة، ولا يخاف حسابا، أتري الباحث على هذه الأخلاق الشريفة، والخصال الحمودة، ورغبة في الشكر، وتبرؤه من القرف، وخوفه من السيف؟ ولكنه قد يفعل هذه في أوقات لا يظن به الشوقي، ولا اجتلاب الشكر، وماذا لك إلا لخفية في النفس، وسر مع العقل، فهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟».

والتوحيدي هنا يشير سؤالا أساسيا مهما، فهل نحن نبادر إلى الخير، ونترقى الشر، لأن ذلك في جبلتنا وطبعتنا وطبيعتنا الإنسانية، أم أننا نفعل ما نفعله من الخير، ونحذر ما نحذره من الشر بسبب من عقيلتنا الدينية طمعا في الجنة/ الثواب، وخوفا من النار/ العقاب، وما الرأى في الزنديق والملاحدة اللذين لا اعتقاد لهما في جنة أو نار، ولا إيمان لديهما بشواب وعقاب، ويسارعان إلى الخير أو الشر؟! إلى آخر القضايا المماثلة التي ملأت كتبه جميعا.

ولحساسية هذا النوع من القضايا الفلسفية واللاهوتية الذي تعرض له التوحيدي بمنتهى الجرأة والحرية، فقد عني



إليك نقيبتا، وإن أطمعناك ابتليتنا، وإن عصيتناك عذبتنا، وإن اتقبتنا عنك بسطتنا، وإن ابستنا معك طرقتنا، فالسوايح فيك لا تملك، والغابات منك لا تترك، والحين إليك لا يسكن، والسلو عنك لا يمكن، فأرحمنا في بلواتنا بك، واعطف علينا في صبرنا معك، والطف بنا لانقطاعنا إليك، وعاملنا بالكرم الذى أمرتنا باستعماله بين خلقك، واصرف عنا كل صارف عن بابك، وأجل نواظرنا فيما برز بقدرتك، وخواطرنا فيما بطن من حكمتك، وإذا دعوناك فأجبننا، وإذا دعونا إليك فأعنا، وإذا استرجعناك فأجرنا، وإذا أعطيتنا فهنتنا، وإذا حرمتنا فصبرنا، وإذا أذنت لنا فأرسلنا، وإذا أطمعنا فصلنا، وإذا كدبتنا فأرحنا...e.

أو حينما يقول فى إشارة إلهية أخرى:

«... اللهم إليك أشكو ما نزل به منك، وإياك أسأل أن تعطف على برحمتك فقد وحقت شدت الرئاق، وضيق الخناق، وأقمت الحرب بيني وبينك (!)... فيحكك ويمزتك إلا أرخيت وتغمدت، وأحسن وتفضلت!.. فقد كدنا نحكى عنك ما يعذنا منك...»

ولعل ما يؤكد تحليلنا الآن من أن التوحيدى إنما يخاطب ذاته بذاته، ويناجى نفسه بنفسه، إنه يقول فى هذه الإشارة الأخيرة نفسها (رسالة: لو) وبوضوح كامل:

«... وكن لنفسك بنفسك، تجدد أنسك فى أنسك، وإياك (ولو) فإنها مزلفة، وإياك (ولعل) فإنها مغلقة، وإياك والتمنى فإنه مغلقة وإياك والهوى فإنه مغلقة، وإياك والتهمة فإنها مفرقة، وعليك بالفكر الصحيح، والرأى الصحيح، والصاحب النصيح، فإلك بهذا وأشباهه تنم سرا وجهرا، وتملك بطنا وظهرا...».

والملاحظ أن التوحيدى لا يرى فكاً للإنسان من مأزقه (أو مأزقه) إلا بنفسه، فهو المرجع هو الأساس. ولذلك لم

«أما اتهام بعض الأعداء الأغبياء لشيوخنا التوحيدى بالزندقة، فهو تهمة ألصقت بأكثر من ظهر التجدد فى أفكارهم وآرائهم، وما خلا قرن من قرون الإسلام من كثرة من اتهموا بما هم منه أبرياء!»

وما أشبه الليلة بالبارحة!

وعينى، قبل أن أنهى هذا الجزء من الدراسة، أن أقف قليلا مع (الإشارات الإلهية) للتوحيدى؛ تلك التى اعتبرت وعولمت باستمرار على أنها مناجيات صوفية للذات العلية (الله) بينما اعتبرها عبد الرحمن بدوى ونواقفه فى ذلك بمثابة حوارية بين أبعاد مختلفة ومستويات متعددة فى الذات الإنسانية الواحدة. يقول بدوى:

«... وأغلب الظن أن هذا المخاطب الذى يتجه إليه ما هو إلا نفسه، إذ كثورا ما يتحدث عن «بينك وبينك» و«بينى وبينى» ويعنى هذا أنه يقول بازدواج فى نفسه، ومن هذا قد نستطيع أن نستخلص أن هذا الملو (Transcendence) الذى يتجه إليه فى هذه المناجيات أو الصلوات ما هو إلا نفسه، وبذلك نل فى داخل ملكوت الإنسان شأن كل فلسفة وجودية حقيقية، فلا يجب أن نتخذ كثيرا بتكراره كلمة «إلهى» التى يستهل بها عادة فقرات هذه المناجيات، فقد تكون مجرد المادة اللغوية هى التى تخمle على استعمالها».

ولو لم تكن كفة هذا الاحتمال هى الراجحة، لكان علينا أن نتعرف فوراً بأن بعض هذه المناجيات الإلهية، وهى ليست بالقليلة هى من أجراً وأغرب الأدعية والمناجيات التى خاطب بها عبد ربه على مدى تاريخ الإسلام كله. ولنتأمل مما:

«... إلهنا! إن ذكرناك نسيبتنا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن اعترقنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أحرقتنا، وإن توجهنا إليك أنبستنا، وإن ولينا عنك دعوتنا، وإن تركناك أزعجتنا، وإن توكلنا عليك أكلفتنا، وإن فكرنا فيك أضللتنا، وإن اتسبنا

فى منطق نجح أعماله، وعمارة مؤلفاته، وبناء كتبه. وهو فى هذا كله متسق أبداً انساق مع طبيعة «الروح التساؤلية» فى صلب تركيبه الذهنى الرافض للتتبع خلف قناعات بعينها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للتنمذهب مهما بدا من متانة منطق وإغراء حججه. ولذلك نراه يثمن مقولة على بن أبى طالب:

«إن الحق لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حجا، ولكن أخذ ضفت من هذا، وضفت من هذا».

ويعلق التوحيدى على نص أبى طالب بقوله:

«وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل»..

وهو فى هذا السياق نفسه يورد لنا فى واحدة من مقابلاته مقالة أفلاطون التى يقول فيها:

«إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه، ولا أخطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة».

ويعلق التوحيدى:

«الحق ليس مختلفاً فى نفسه، بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات، فقابل كل منهم من جهة ما قابله، وأبان عنه تارة بالإشارة إليه وتارة بالمباراة عنه، وظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق».

وكما يشير - بحق - ذكرى إبراهيم:

«وكأننا بالتوحيدى يريد أن يقول لنا: أن كل نظرة فلسفية لا تخرج عن كونها وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص، فلا بد من ربطها بما عدلها من وجهات النظر الأخرى، حتى يتكون من ارتباطها جميعاً ما يشبه (الحقيقة)... ومادنا جميعاً بشراً جزئيين متناهين، فلن تكون هناك بالنسبة إلينا «حقيقة مطلقة»، بل ستظل حقيقتنا

يحل إلى شئ خارجها، فمن أول «كن لنفسك بنفسك» وحتى «هناك» ثم «عليك»، كلها صيغ خطاب تحذرى للذات، إذا استجابات له نعمت سرّاً وجهرّاً، وملكت أمرها بطناً وظهراً.

## -٧-

رثمة نقطة أخرى أحب أن أُلحسها لمساً سرّياً، فى هذا الدرس الشامل (والعاصر)، جدّاً، الذى تقدمه لنا تجربة التوحيدى برمتها، وهى إيمانه بنسبة الحقيقة لتسببة المعرفة الإنسانية، وبالتالى إيمانه بما يترتب على ذلك بالضرورة من حق الخلاف المشروع بين البشر، وحتمية صيغة «الحوار» بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بـ «الحوار» - من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وعامة واجبة على قناعاته النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحنى وأسلوب ومعمار فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد يتفرد فى ترانثا الفكرى بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره لنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار. فقد أدار كتابه (العوالم والشواول) كله على هيئة حوار (سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره للمفكر الاجتماعى مسكويه.

كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً عميقاً بين تيارات ومذاهب ورؤى أفكار مجموعة مفكرى عصره فى العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه (المقابلات).

وحتى كتابة الأساسى (الإمتاع والمؤانسة)، لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى عبد الله العارض بن سمدان. وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى فى كتبه التى تبدو للوهلة الأولى، مونولوجاً «أحاديها» بينه وبين الله، كما نجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) مثلاً، بينما لا تملو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون «ديالوجاً» يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاصجة بينه وبين ذاته المتكررة ونفسه المتعددة، كما أشرنا من قبل. المهم أن قيمة «الحوار» هى قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما فى البنية العميقة القارة

«... الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه... ولا يستحيل باطلاً بقلة متحليه... وكذلك الباطل...».

ولذلك، فهو يبحث المفكر أو الفيلسوف على التمسك برأيه الذي ظهر له صوابه، حتى لو علت من حوله صحاح الإنكار والاستنكار، طالما قد بدأ أولاً بإعمال عقله في دراسة موضوعه دون الاقتصار على ترديد ما قاله الغير، ودون الاكتفاء بمجاراة العامة من الناس فيما يؤمن به من معتقدات.

وكما احترام التوحيدى «حقه» الثام والكامل في الاختلاف، بأفكاره ومعتقداته ونظراته وآرائه عن الآخرين، احترام في الوقت نفسه حق الآخرين في التفكير أولاً، وفي الاختلاف معه ثانياً، دون أن يفرض آراءه عليهم أو يفرضوا آراءهم عليه.

ومن ثم كان من الطبيعي - مع كل هذه المقدمات التكوينية والقناعية الأساسية - أن تكون قيمة «الحوار» قيمة مركزية في تأليفه، وجوهرية في تفكيره، حتى إنه ربط عملية التفلسف - أصلاً - بفعالية الحوار.

ومن ثم - أخيراً - نلح حياته الفكرية بأكملها لإقامة نوع من «المواجهة الفكرية» والحوار العقلاني بين الاتجاهات المختلفة في واقعه السياسي/الاجتماعي/الفكري/الأدبي... إلخ.

- ٨ -

وأخيراً...

هذا هو أبو حيان التوحيدى، رجل فذ من رجال حضارتنا العربية الإسلامية، نشأ نشأة متواضعة جداً، حتى إنه أنكرها دائماً، ولم يشر إليها أية إشارة من أى نوع. لا نعرف شيئاً عن أمه وأبيه وأخوته وأخواته، وأحاط هو هذه المنطقة من حياته بأستار غلاظ وحواجر صفيقة من التحاشي والكتمان. عاش حياته فقيراً بالأساس معلماً حتى إنه اضطر في كثير من الأحيان لأكل حشائش الأرض في الصحراء! ولكنه كان أيضاً نموذجاً للعصامي الذي بنى نفسه بنفسه، و«بنى» هذه

دائماً أبداً جزئية، نسبية، متناهية، على صورتنا ومثالنا، وسبيل الفيلسوف مجرد «شاهد» ينطق بلسان تجربة بشرية قاصرة محدودة.

وأظن أن هذه الخصائص «التوحيدية»، الجانحة للسؤال، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتمة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المذهبي» مع الآخرين. فما دامت الحقيقة ليست وفقاً على اتجاه، ولا مقصورة على مذهب، ولا خالصة لوجهة نظر بمنها، ربما أن: «النفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاخ»، إذن فلا بد - باستمرار - من تبادل الآراء، وتعارض الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصاً وأن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة، وحال قائمة. يقول التوحيدى:

«... لما كانت المذاهب تتناحج الآراء، والآراء تمرات العقول، والعقول مناجح الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفات والكبر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالحفاء والوضوح، وجب أن يجري الأمر فيها على مناجح الأديان في الاختلاف والافتراق...».

فقد آمن التوحيدى دائماً أن الاختلاف مظهر من مظاهر خصوبة الفكر البشري:

«... فإن كل أحد ينتحل ما شاكل مزاجه، وينض عليه عرقه، وتزغ إليه شوطه، وعين به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه ودينه».

وبرغم ذلك، فقد تفهم التوحيدى «تعصب» و«تحزب» المفكرين والكتاب لأرائهم وأفكارهم، وما يمكن أن يقوم بينهم من خصومة لهذا السبب، بل لم يحترم أو يشجع أبداً تنازل الكاتب أو المفكر عن إيمانه العقلي وعقيدته الفكرية لحساب تصالحه مع الواقع أو السلطة أو الناس، ودعا باستمرار إلى تمسك الفيلسوف بيجوه حقيقته الخاصة، وقناعته الذاتية كما انكشفت له عبر رحلة بحثه وخلال معاناته لتجاربه الروحية والعقلية، بل دعاه إلى الذود عن هذه القناعة، حتى وإن كان هو الوحيد المقتنع بها طالما أنها تملأ عليه أقطاره، وقال في هذا السياق قوله الشهيرة:

وانقسم المجتمع بالتالى قسمة ظالمة وحادة إلى طبقة أرستقراطية يدها الأمر والنهى والثروة، وتضم الحكام والأشراف وكبار التجار وقادة الجيش والعسس، وطبقة متوسطة، هي بمثابة «الاحتياطي» لهذا الصف الأول، والأكلة على مائته، والخدمة له، والمتنفعة من مدهاته ونفاقه، واللاعقة بقياه من امتصاص دماء الناس، ثم عامة الشعب، وهم الطبقة الفقيرة المعذمة المترية التى لا تكاد تجد قوت يومها ولا تحصل عليه إلا بشق الأنفس.

وكان من الطبيعي أن تنتشر المفساد، ويسود التزلف، ويسطر النفاق ويدهر الملق، وتتمش الرشوة. وكلها - فى العادة - الوسائل التى يلجأ إليها - مضطراً - من لا يملك شيئاً، ليخبط رحمة وعطايا وهبات ومنع من يملك كل شئ. ففسد الحكم، واستشرت المظالم، وكثرت الفتن، وضاع الأمن، وعمت الفوضى، وطفح البلاء، وزاد الغلاء، ولقل العناء، وحيست الكرامة، وبيع الشرف، ورضخت القهم، وهانت الأخلاق، وامتلأت شوارع بغداد بالشارط والميادين ينهبون وينصبون ويسلبون ويسرقون ويعتدون على الأموال والأعراض فى وضع النهار، وتفوت الأوبة والأمراض، واعتصم التوحيدى بركته حينا، وأحيانا يشرع فى السفر بين أنحاء المملكة المتهاكلة، والإمبراطورية المنهارة... سعيًا وراء حظه المنكود، وعيشه المفقود، وجده المحدود، وأمله المؤؤد... من بغداد، إلى سمرقند، إلى سر من رأى، فالرى، وجرجان، وجنديسابور... فشيراز، يقول فى وصف حاله:

«... لقد أُمسيت غربى الحال، غربى اللفظ،  
غربى النحلة، غربى الخلق، مستأساً بالوحشة،  
قاتماً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة،  
محملاً للأذى، يائساً من جميع ما ترى، متوقفاً  
لما لا بد من حلوله، فشمس العمر على شفا،  
وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول،  
وظل الثبث إلى قلوب...»

ويقول فى سياق آخر:

«لقد غدا شباهى هرما من الفقير، والقبر عندى  
خير من الفقير».

عائدة على بنائه لعقله وفكره وأدبه وثقافته. طلب العلم فى كل مكان، ونهل منه بفهم وحب وتجرد واحتشاد. تفرغ لحياته العقلية، ونثر نفسه الكاملة لذلك، حتى إنه كان - كما قال أحمد أمين:

«... مكبوت الغريزة الجنسية، وذلك بحكم فقره وتقصفه الجبرى! فلم نسمع مثلاً فى تاريخ حياته: أنه تزوج أو رزق أولاداً، ولو كان لتحلث عنهم كثيراً، لأن سره دائماً مكشوف، لم كان فقره الفظيح يحول بينه وبين التشرى كما كان حال الأغنياء فى زمنه...»

وحيثما استوت له ثقافته، واستوى لها، تطلع نطلما مشروعا إلى ما يستحقه من مكان، وما تؤله له ثقافته الموسوعية من مكانة، وكان من الطبيعي، فيما هو يسى إلى المكان والمكانة، أن يكون شديد الاعتزاز بنفسه، وكبير الثقة بقدراته، وكان هذا بالتحديد هو ما أوفر صدره معاصره الكبار عليه، ودفعهم إلى إسائة معاملته، خصوصاً - وربما من سوء حظه - أن معظم هؤلاء الكبار/ الوزراء فى عصره، كانوا من الأدباء والشعراء والمتأدبين وأصحاب الأقاليم، كالمصاحب ابن عباد وابن العميد، فساماه صنوف العذاب، وشاقاه فى حياته وعيشه، واحتمل منها ما احتمل. ولكنه، فى نهاية الأمر، كان يهرب دائماً يائساً يائساً، شاكياً باكياً من فداحة المفارقة المؤسفة بين عظم موهبته وإمكاناته التى كانت تؤله لتبوأ أعظم المراتب، وبين سوء حظه وتكد طالمه باستمرار!

وقد أُلقت به هذه المفارقة الدائمة فى حياته فى هوة من الحزن والكآبة وحب العزلة والوحشة، خصوصاً أن العصر كله - برغم ازدهاره الفكرى والعقلى - كان عصر انحطاط سياسى واقتصادى، عصر انقسام الدولة العربية الإسلامية الشامخة إلى دويلات متناحرة، واستيلاء الأعاجم والأتراك على الأمر، والإبهاظ البشع للناس بالضرائب والمكوس، حتى أكل الناس من أكوام القمامة، وفتشوا فى الجيف وروث البهائم بحثاً عن ما يسد الرق. «وشوت امرأة ولدها لتأكله، وكان شى الأطفال لأكلهم تقليداً متبهاً فى هذا العصر».

الذى ينتظرنا جميعا فى نهاية المطاف... فلم تكن شكاته، إذن، مجرد شكاة فردية شخصية (مع وجود كل الأسباب لذلك)، وإنما شكاة فلسفية، وجودية، شكاة الإنسان من حيث هو إنسان يذوق القهر والجبر الواقع عليه ولا يد له فيه ولا اختيار!

وأصعب من هذا الوضع المأساوى الذى لا نريد تبسيطه فى كلمة واحدة هي «التشاؤم» - لأنه أعمق من ذلك، وأبعد غورا، وأبعد تركيا (وهو وضعنا جميعا معناه بدرجة أو بأخرى إن شئت الحق) - شعوره الحاد بما فى ذاته من تناقض، وما فى وجوده الباطنى من تصدع، واشتقاق إلى الوحدة، ونزوعه نحو التكامل، مع شخصيته التى هى فى صميمها متكررة متعددة متناقضة طول الوقت، عميقة كذلك حرصه على بلوغ مختلف القمم العلمية والخلقية والمادية والاجتماعية... إلخ، وقصوره عن ذلك لأسباب تخصه - أو تخص ظروف لحظته التاريخية - وانقسامه بين البعدين: عقله ووجدانه، علمه وعمله، وغبائه وإمكاناته، وإحساسه العميق بوجود قوة غير مبرورة دائما بين هذه الثنائيات كلها!

انظر إليه مخاطبا نفسه بقسوة فى واحدة من إشاراته الإلهية :

«... إن مكلمك لشر منك كثيرا، وأقدم منك فى الضلال بعيدا، وما ينطق بما تسمع إلا ليكون ذلك حجة عليه وبالا بين يديه، ولولا أن ذاك كذلك، لكان له فى استماعه من نفسه شاغلا عن استماعه لغيره، وهى محنة كما ترى وبلايا كما تسمع... فهلم فائده، لأنه إن كان حيا فى الظاهر، فإنه ميت فى الباطن. وعدد مخازيه فيها بادية، وقل فيه، فإن فيه متسعا للعقال...».

هنا إحساس قوى قار وباطن بالقصور الإنسانى، والعجز البشرى، والوعي بالحدودية الذى يلتقي به - فى لحظات - فى لجنة من اليأس الغامر، والسواد التام. ولكن ألا نشابهه جميعا فى كل هذا، خصوصا من ابتلى منا بالنظر، وأصابته جرئومة التفكير، وأصيب بعدوى التأمل والتفلسف - وفى عراك نفسه مع نفسه فى إشارة أخرى يقول :

وأظن أن هذا العقل المتفلسف المتأدب المتقف هذه الثقافة الجبارة التى استوعبت عصره، لم يلق أبدا ما يستحقه من تقدير نتيجة لمواقفه الناقدة واختياراته لأنه كان - وظل - بمن يتملقون الحياة بواسط تختلف تمام الاختلاف عن غيرهم. وجوهر هذا الموقف العقلانى «التوحيدى» أن للحياة رسالة يجب أن تؤدى على الوجه الأكمل، وليس من الضرورى بعد ذلك أن تكون الرسالة دينية، هذا الفهم الذى حسبته مؤرخو التوحيدى دليلا على عدم وزعه وقلة دينه. ولعل جوهر المسألة ببساطة أن ما يمثله التوحيدى من فكر «ناقدة» متوقد صريح لم يكن مقبولا فى عصر ألف التودد والزيف والملقى وانتهاز الفرص.

ومع انصرام العمر، واعتلال الصحة، وتزايد الإهمال، أصبح مزاجه أميل إلى السوداوية والتشاؤم، وغلب عليه الحزن والانقباض، ووقف طويلا أمام فكرة اللاجدوى والمعبث واللامنى الضاربة فى جوهر بذرة الحياة نفسها.

وأنا لا أميل - مع عدد كبير من الباحثين - إلى الاعتقاد بأن التوحيدى أصلا كان ممثلا للطبع، منحرفا المزاج، متناقض الطبيعة، مأزوما نفسيا، متمزقا جواتيا... إلخ. للأسباب التى حددوها بالظلم الواقع عليه بوصفه فيلسوفا والحرمان من الاعتراف الواسع به - وعلى أعلى المستويات - من حيث هو أديب ومفكر مرموق... إلخ. وأنا لا أنكر أهمية هذه الجوانب طبعا، ولكن مأزق التوحيدى - فى ظنى - هو المأزق الجوهرى/ البنىوى الذى يهيب كل مفكر حق، ومتأمل أصيل، وأديب مطبوع، وكاتب مرهوب، هذا المأزق التراجيدى الذى يقف أمام الأسئلة التى لا جواب لها، وأمام المعصيات الماثلة الصافعة - خصوصا أمام الموت - بوصفه حقيقة كبرى صادمة وروحية ومستقرة وقادمة لا مهرب منها فى الوقت نفسه.

ولعل وقفة من هذه الوقفات - مع الإهمال البشع من الناس - كانت وراء إحراقه كتيبه، «فالكل باطل وقبض الريح»، «والموت يعنى على العقل والعامل والمقول... فما معنى أن يبقى المقول (كتيبه) بعد فناء العاقل...! ومع أن التوحيدى شكا من تناقض الذات البشرية، ومن قسوة الحياة الإنسانية، إلا أنه شكا أيضا من سرعة انقضاء الزمن، والموت

تارة لهذه الدار، وتارة لتلك الدار، متناسيا ما قاله المسيح (عليه السلام) من أن: «الدنيا والآخرة كالشرق والمغرب...».

ولا أدري لماذا اعتبر المحللون والمفسرون لحياة التوحيدى، هذا الجانب فى حياته (وهو عجزه عن التصالح مع نفسه، والوصول إلى السكينة مع عالمه) نقصا جوهرها فى تربيتها، وعربيا خطيرا فى شخصيته، يتناقض مع جوهر فعالياته من حيث هو مشفق ومفكر!! مع أننى أرى أن العكس هو الصحيح على طول الخط (عن تجربة شخصية ومعاملة خاصة) بمعنى أن مثل هذا «التصالح» ومثل هذه «السكينة» حالة «بلهاء» من المستحيل أن يصل إليها المفكر الحق والفيلسوف المكابد للنظر، لأنه بما هو «مفكر» وبما هو «فيلسوف» يمتلك وعيا حادا - ورعبا - بنقص الكون وفساده، وقصور الإنسان وعجزه، وضخامة السؤال ومحدودية الإجابة، وعجز العقل عن فهم معنى الوجود، وقصور النفس عن احتمال عذاب الحياة. والوعى بالحد الأدنى من كل هذا لا يجعل ثمة مكانا لسكينة ولا لتصالح ولا هدوء مع النفس، ولا سلام مع العالم!!

كما أن هذا «القلق الوجودى» كما أسماه عبدالرحمن بدوى هو - من ناحية أخرى - الوقود الدافع للإبداع، والمنتج للفكر، والباعث على الخلق والابتكار! وإذن، فأصل الداء عند أبى حيان أو شكايته لم تنبت عن مجرد ضيق بالفقر والحرمان وسوء ظن بالأصدقاء والخلائ، وإنما هى قد نبتت عن روح شتمردة اكتشف لها ما فى الحياة من عبث وبطلان.

ولذلك، لم يكن من المستغرب أن نجد فى مواضيع متفرقة من كتب التوحيدى اهتماما بالغا بمشكلة الموت.

وهو يقول فى مقابلة له هذا رأى الجريئ:

«... إني أجد النظر فى حال النفس بعد الموت مبنيا على الظن والتوهم وذلك لأن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه وجوده فكذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه...».

«... ظاهرك أعيت من باطنك، وباطنك أخيت من ظاهرك، وإشراكك أنكند من عسارك، وعبارتك أقصد من إشارتك، وكلك مستفيت من بعضك، وبعضك هارب من كلك، وملك يضج من نهارك، ونهارك يبرأ إلى الله من ليك...».

هنا شعور كونى بالخطيئة، وإحساس وجودى بالإثم، ليس مجرد شكاية شخص من الزمان الإنسانى والمكان المبانى، وإنما هى صرخة حرى تتجاوز «الزمان» وتخرق «العيان».

شخصية التوحيدى - فى صميمها - شخصية قلقة، تجيا على الصراع والتوتر والتمزق الداخلى، ليس لأنها شخصية مريضة نفسيا كما ذهب البعض، وإنما لأن هذه المستويات المتضاربة المتعاركة فى النفس الحساسة هى لحة الوعى بالوجود، وسداة المعرفة به.

ولهذا، فعندما نتابع آثار هذا الأزواج بين لفته وفكره، نستطيع أن نفسر مسألة الغموض (أحيانا) بين الأفكار والألفاظ، فأبو حيان حين يكثر فى أسلوبه من ألفاظ الأزواج والمقابلة إنما يكشف عن شخصية تجيا على التناقض والمفارقة Paradox وتجاول أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة. وإن الغموض - الذى نلاحظه أحيانا - لهو علامة على تفاعل كل هذه الموارد المختلفة لعناصر العبقرية عند أبى حيان.

وقد ظلت شخصيته تتأرجح وتذبذب، دون أن تنتج نهائيا - فى القضاء على هذه الطبيعة المأساوية، أو فى حل تناقضاتها التراجيدية، وظل هذا الأزواج الدرامى يحكم حركته ومقولاته، وكان هذا واضحا جدا فى أسلوبه ومعظم كتبه، لم يكن مجرد حلقة لفظية أو وشى أدنى، بل كان لازمة عقلية، أو خاصية ذهنية.

وكما يشير ذكرها إبراهيم :

«... ومن هنا فإن أبى حيان لم يستطع أن يكون (مع) الدنيا حتى النهاية... ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية، كما أنه لم يستطع أن يكون (مع) الآخرة حتى النهاية، ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية... بل ظل يعمل

نواب، وإنما جعل من نفسه يتغسه لنفسه، مادة وشكلا وموضوعا للتصوف. يقول في هذا السياق في موسيقية عذبة:

«... إن قال فتنه، وإن سكت ففیه، وإن تحرك فله، وإن سكن فیه، وإن اشتاق فإلیه، وإن تهالك فعلیه، له مع نفسه شأن، ومع الحق شأن، ومع الناس شأن: فأما شأنه مع نفسه ففی تصفیته من كدر حجب من الله، وأما شأنه مع الحق فاستملاؤه منه كل ما سهل الطريق إلى الله، وأما شأنه مع الناس فكل ما عاد بالجلوى عليهم من الرقة والرحمة واللطفة عند الدعاء إذا تكرر منه، وعند الإباء إذا تردد منهم...».

## ٩-

وفي لحظة سوداء تستبد به أحزانه وآلامه وأشجانه وإنكار الناس له، وازرور المصير عنه، وجحود المطلق لقيمته، وكراهة التقليديين والمحافظين لجرأته، فيجمع كتبه ويشعل فيها جميعا النار!!! «قلعة جدواها وضنا بها على من لا يعرف مقدرها»!

وعندما عزله القاضي أبو سهل على فعلته، كتب في أسباب ذلك رسالته البليغة المعروفة.

وبموت صاحبا - ومعاصرنا التوحیدی - غريبا، وحيدا، فريدا، كما عاش غريبا، وحيدا فريدا. ليكتب عنه باقوت الرومی - في (معجم الأدباء) - قوله الشاعلة الدائمة الشهيرة:

«... فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ومكنة، أدب الفلاسفة، فيلسوف الأدباء... المحاذق الثاني... إمام البلغاء... شيخ الصوفية... إلخ».

والتوحیدی وعي دائما «مشكلة الشر» كما عي «مشكلة الموت»، وكان أميل إلى اعتبار «الشر» عنصرا أصليا من عناصر حياتنا البشرية الفانية، وقد أرقته هذه المشكلة حتى إنه تسائل في حواراته مع مسكويه عن الحكمة في «الأم الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان»!

وكان دائم الشك والسؤال في أصل وماعية وأسباب الشر في الكون والوجود، بل كان دائم الشك بشكل عام، حتى إنه تسائل ذات مرة حول آليات الشك واليقين نفسيهما بقوله:

«... لم صار اليقين إذا حدث وطرا لا يثبت ولا يستقر، والشك إذا عرض أرسى وأريض...».

وكان أميل إلى إحالة امتعاضاته واعتراضاته الكونية، وغضبه الإنساني الطبيعي على ما يرى حوله من فوضى واضطراب وشور ونقائص إلى الطبيعة لأنه يلمسها مباشرة أولا، ويدرك بوضوح حجم فعاليتها بالسلب والإيجاب ثانيا، وغير مضطر في حضورها إلى الإحالة إلى شيء خارجها، أو إلى ميتافيزيقا تملؤها ثالثا، ولأنها كانت قادرة على احتمال فورات غضبه وثورات نقمته دون أن يترتب على ذلك أية نتائج مؤذية له رابعا!!!

وكانت النهاية بعد كل هذه الرحلة الصعبة التي امتدت حتى تجاوزت المائة من السنين في جنوح الروح إلى التصوف. ولكنه نوع من التصوف المتميز الخاص جدا بالتوحیدی؛ تصوف ملئ بالأسئلة والتقلبات والدهشة والاعراض والإذعان والنللة والمروق والرضا والشك واليقين والسلام والحرب، تصوف خاص جدا، ليس تسليما محضا خاتما خاشعا مستبطنا متبتلا مقرا بجزءه الكامل، مجتبا لعقاب وطامعا في

## مراجع الدراسة :

أولا: المجموعة الكاملة لكاتب التوحیدی الحقيقية.

ثانيا: مراجع أخرى:

- (١) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عثمان: «وليات الأعيان وأنباء أعيان الزمان» المجلدات (١)، (٥)، «دار الثقافة»، بيروت، دون تاريخ (مكتبة المروروني ص ٦٩، مجلد (١)، أبو الفضل ابن الميمون ص ١٠٣، مجلد (٥)).

- (٢) إحصان عباس: أبو حيان التوحيدى، دار جامعة الخرطوم للنشر — الخرطوم ١٩٨٠.
- (٣) المحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة عيسى البابى الحلبي وشركاه ، القاهرة ١٩٦٥.
- (٤) حسين مروة : توافقا كيف نعرفه ، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٨٥ .
- (٥) زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى ، أئيب الفلاسفة وفيلسوف الأدياء — سلسلة أعلام العرب — رقم (٣٥)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأداء والنشر (الدار المصرية للتأليف والترجمة) ، القاهرة — ١٩٦٤ .
- (٦) صلاح عبدالصبور : كتابه على وجه الريح ، الوطن العربى للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٠ .
- (٧) عبدالأمر الأعمى : أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقامات ، دار الشؤون الثقافية العامة (وزارة الثقافة والإعلام) ، بغداد ١٩٨٦ .
- (٨) عبدالواحد حسن الشيخ: أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية ، طبعة أولى ، الإسكندرية ١٩٨٠ .
- (٩) فريدة حسين: معجم أعلام الفكر الإنسانى، المجلد الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب مادة: أبو حيان، ص ٣٨١.. هذا وقد أعطت فريدة حسن بالحديث عن كتاب التوحيدى الإشارات الإلهية باختياره الإشارات والتبصيرات ، القاهرة، ١٩٨٤ .
- (١٠) هاملتن جب : المدخل فى الأدب العربى ، ترجمة كاظم سعد الدين ، مطبعة دار الجاحظ — بغداد ١٩٦٩ .



# تساؤلات

## حول تساؤلات الهوامل والشوامل

### لأبى حيان التوحيدي

محمود أمين العالم\*

والحق أننى لست من القائلين بأنه لا جديد تحت الشمس، أو بالدورة التاريخية المخلدونية أو النيتشوية، ولكن ما أكثر التماثل فى كثير من الأحيان بين الظواهر العامة فى التاريخ الإنسانى إذا تقاربت شروطها وأسبابها رغم خصوصيتها الذاتية والموضوعية.

كانت الحضارة العربية الإسلامية فى القرن العاشر الميلادى فى أوج تألقها عمارة وإدارة وتجارة وعلماء وفلسفة وفتوحا عقليا وتسامحا فكريا وعقائديا، وإبداعا أدبيا، وإن تكن - فى الوقت نفسه - مرحلة انهيار وأقول. فالأمصار تتفكك والسلطة المتبعثرة تزداد تبعثرا وفسادا واستبدادا، والصراعات الطبقة والعرقية والعقائدية تزداد تفاقمًا، والتهديد من الخارج يذق أبواب الحدود ويكاد يخترقها، والمشتقون بين احتواء السلطة لهم، وعاطا لها، ومبرزين لتعسفها، وبين الاستعلاء ترفعا بالفلسفة والأدب، أو الانطواء والعزلة والتغرب والاحتجاج بالتصوف، أو بالانزواء فى حركات التمرد والمقاومة ومحاولة بناء الأحلام المفارقة على الأرض أو فى الخيلة. ولست فى حاجة إلى بيان أوجه التماثل بين هذه

الشكر للمجلس الأعلى للثقافة على هذه الندوة المكرسة لأبى حيان التوحيدي، الذى لم يزل - لا فى حياته ولا بعد مماته - ما هو جدير به من تقييم وتقدير.

والواقع أن المجلس الأعلى للثقافة عندما يدعونا إلى درس أبى حيان ابن القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى، فهو لا يكاد يبعدنا عن عصرنا الراهن. فبين القرن العاشر العربى الإسلامى وأواخر القرن العشرين تماثل فى أزمة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلا عن أوضاع المثقفين والمفكرين، بوجه خاص، فى علاقتهم بالسلطة والمجتمع.

ولقد كدت أن أجعل مداخلتى هذه التى أكرسها لكتاب (الهوامل والشوامل)<sup>(١)</sup> على صورة تساؤلات وإجابات بين أبى حيان التوحيدي ابن القرن العاشر، وأبى حيان توحيدى متخيل - غير بعيد عن الحقيقة - فى أواخر القرن العشرين.

\* مفكر وناقد مصرى.

الملاحم للقرن الماشر العربى الإسلامى وملاحم أواخر القرن العشرين العربى، بل أكاد أقول العالم المعاصر عامة.

ولعل أزمة المثقف الكبير أبى حيان التوحيدي تكمن فى أنه لم يكن مصنفاً فى واحد من هذه الأصناف التى توزع بينها أغلب المثقفين فى عصره، بل الأرجح أنه كان يتنقل ويتقلقل بين أكثر من صنف منها. فقد كان يوجه خاص مازوماً فيما بين سؤال الفكر الرفيع الذى لا يجد من يوثقه مكانته اللاتقة به، وبين سؤال الاستجداء الوضع الذى لا يجد الاستجابة الكريمة له، وبين الثمرد النفسى على الفساد السائد والفقر المتفشى والفضوى الغالبة، مما أفقده الاستقرار والطمأنينة وصفاء النفس، وإن لم يفقده فى النهاية اقتداره على التعبير البدع عن أزمته الذاتية، دون أن يعى جلورها الموضوعية. ولهذا، كان التصوف هو تساميه المأزوم فكربا وذاتيا فى النهاية.

أكتفى بهذا المدخل العام لأنتقل إلى تساؤلاتى حول تساؤلات كتاب (الهوامل والشوامل) لأبى حيان التوحيدي.

والحق، أننى لم أطلع على عندما نسيت هذا الكتاب إليه وحده، بل فعلت هذا عمداً. وبهذا تبدأ تساؤلاتى، فالكتاب من الناحية الشكلية هو كتاب أبى حيان ومسكويه. للأول أسئلته الملفة المشتقة التى لا يجمعها ناظم أو نسق، والثى تبحث عن إجابات. ولهذا فهى، بتفسير ما، كالجمال الهوامل. وللثانى، أى مسكويه، أجوبته التى يسعى بها إلى أن يجمع ويتحكم فى شتات الأسئلة ويفض أسرارها. ولهذا، فهى بالتفسير ذاته كالجمال الشوامل التى تجمع ويتحكم. وقد يكون من الصحيح كذلك أن نقول - كما يقال أحياناً - إنه كتاب مسكويه. فليمسكويه مقدمة هذا الكتاب الذى يخاطب فيها أبى حيان ويتنقد بعض سلوكه ويوجهه. والكتاب عامة - أى كتاب - هو ما فيه من أجوبة عن مسائل. وقد يصح أن نقول مع ذلك، على المستوى الشكلى أيضاً، إنه كتابهما معا. فلولا أسئلة أبى حيان لما كانت أجوبة مسكويه. على أننا - فى الحقيقة - لو تمعنا فى الكتاب، لما وجدنا فى إجابات مسكويه جديداً لا نجد فى كتبه الأخرى، بل لعلنا

نجد خلاصتها وجوهرها - من حيث هى نظرية ومنهج - فى كتبه (الفوز الأصغر). ولن نجد فى هذه الأجوبة ما يخرج عن الشائع السائد فى العصر من عقلانية صورية تفسر كل شىء، إنسانياً أو طبيعياً، بالتعادل والتوازن أو التوسط أو بالأخلاق والأمزجة والعناصر والطابع الأربعة أو النفوس الثلاثة، أو الأخلاق عامة، تأسيساً على أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو فورفوريوس أو جالينوس أو غيرهم، فى هذا الأمر أو ذلك. وهى أجوبة تنسم فى النهاية باليقين الوداع المطلق. فما أكثر ما يقول مسكويه فى نهاية إجاباته:

«إن جميع هذه المسائل تحورت زمن الحكيم يقصد أرسطو واستقر قرارها ووضح مشكلها ربان صحيحها وسقيمها».

أو يقول:

«جميع قضايا العقل هى أبدية واجبة على حال واحدة أزلية لا يجوز أن يتغير عن حاله».

ويؤسس مسكويه مفهومه لليقين على القياس البرهانى فى منطق أرسطو من ناحية، وعلى الطبيعة المستقرة للأشياء والملاقات من ناحية أخرى.

وفى مواجهة هذا اليقين القار الوداع عند مسكويه، نجد تساؤلات أبى حيان التى، وإن جاء أغلبها فى الكتاب فى فقرة أو فقرتين، وقد يمتد بعضها - وهو النادر - إلى صفحة أو صفحتين، هى تساؤلات إشكالية مشككة، تستهدف الكشف عن الغبيغات والذفائن والأسباب المتواربة والأدلة المتراخية والقراب والمفارقات المرفقة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقسم وأشكال السلوك، والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية والطبيعة. إنه بتساؤلاته يقلقل المستقر، ويفضح العادى المألوف للمسلم به، ويكشف عما وراء ذلك من التبلى وتداخل بين الدلالات المختلفة فى الخبرة الإنسانية الحيوة. وهكذا، نجد سؤال أبى حيان هو فى الأغلب سؤال عن الإنسان فى مختلف حالاته وتعبيراته. وهو دائماً سؤال إشكالى ملتبس. ولهذا، نراه يقول فى سؤاله عن ملتبس الإنسان فى هذا العالم:

مسكويه العقلى رده على سوال أبى حيان حول اختلاف الفقهاء بقوله:

«إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس. لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعى، وربما كانت المصلحة اليوم فى شئ، وغداً فى شئ آخره» [سؤال ١٥٣].

على أن الاختلاف الذى أشرنا إليه بين السؤال الإشكالى للمتبسط عن الإنسان عند أبى حيان وإجابة الطبيعة القارة اليقينية عند مسكويه، يقضى بنا إلى تسأول آخر، وهو أقرب إلى الفرض المخامر وإن يكن له بعض أسانيد.

والتساؤل يتعلق بدلالة هذه الأسئلة التى يوجهها أبو حيان إلى مسكويه. ففى تقديرى أن اختيار أبى حيان مسألة مسكويه لم يكن اعتباطاً، بل كان مقصوداً - فيما أزعم - لفضح عجز مسكويه الفكرى، بل أكاد أقول: والاستخفاف والسخرية به. لقد كان مسكويه خازناً للكذب فى خزانة عند الدولة، على حين أن أباً حيان كان - على علمه الفزير العميق - مجرد ناسخ ساطع متأفف على ما يوكل إليه من نسخ لمقالات الصحاح ابن عباد نظير طعامه وسكنه. ويبدو أن أباً حيان لم يكن كبير احترام لمسكويه. ففى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى فيما يبدو قد حرره قبل (الهومال والشوامل) يقول عن مسكويه: «إنه فقير بين أغنياء وعسى بين أنبياء»، بل يشير إلى قول ابن سينا عنه إنه كان «عسير الفهم». وفى المقابلة «السابعة» من كتاب (المقاسبات) (٣) يكرر أبو حيان السؤال نفسه الذى سبق أن وجهه إلى مسكويه فى (الهومال والشوامل) [سؤال ٢] حول سبب الذى «لا ينكمم البيت» ويطلب من أساتذه أبى سليمان السجستاني الرد عليه، مما يوحي بعدم اقتناعه بإجابة مسكويه عليه.

لهذا، أكاد أقول إن كتاب (الهومال والشوامل) هو محاولة مبنية على الهدف نفسه الذى حرره به أبو عثمان الجاحظ كتابه (التربيع والتدوير)، وإن اختلف جزئياً عنه من حيث بنيتة. فحين نعرف مدى تعلق أبى حيان بالجاحظ، هذا التعلق الذى جعله يكتب كتاباً عنه لا يزال مفقوداً هو

«أوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان. فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» [سؤال ٦٨].

على حين أننا نجد فى إجابات مسكويه إجابات عن الطبيعة المستقرة فى الأشياء بحسب نسق نظرى نهائى مطلق.

ولهذا، فإذا كان الجديد فى كتاب (الهومال والشوامل) هو السؤال الإشكالى للمتبسط عن الإنسان، فالكتاب من حيث الدلالة والقيمة والجدة هو كتابه، أى كتاب أبى حيان وليس كتاب مسكويه.

ولقد أحسن محمد أركون فى تمييزه بين أسئلة «الهومال» وإجابات «الشوامل» فى دراسة قديمة، إلا أنه انتهى إلى:

«أن الاختلاف بين أبى حيان ومسكويه يكمن فى أن خطاب الأول هو خطاب ضمير مقهور بشكل مجحف يحتاج به على بطلان أى معرفة بل حكمة لا تصاحبها ثمرات عملية، فى حين يؤكد خطاب مسكويه، بجملاء، أن السلامة الأبدية للحكمة من الطبيعى أن يخونها سلوك البشر ويشوهها» (١).

وفى تقديرى أن الاختلاف بينهما أعمق من هذه الصورة التى يطرحها محمد أركون. فهو اختلاف كامل بين تجاوز السائد المستقر بأسئلة متعمدة ملتصقة تتطلع إلى رؤية جديدة تكاد تخملها، عند أبى حيان، وبين رؤية مستعارة قارة منغلقة على يقين مدرسى عند مسكويه. على أى، حرصاً على الدقة والموضوعية والإنصاف، أقول إنه رغم الطابع اليقيني المطلق لإجابات مسكويه التى تكاد تغلق كل دوائر الأسئلة، فإن مسكويه يكشف فى متن أجوبته عن رؤية إنسانية مفتوحة متحضرة، تسم بالعقلانية والتسامح واحترام الاختلاف والتنوع، وتحرص على حق الاجتهاد وضرورته. وهى فى تقديرى رؤية القرن الرابع الهجرى فى عهد البويهيين.

ولعل الطابع الشيعى للسلطة البويهية كان من أسباب هذا التفتح العقلانى والتسامح الفكرى، دعماً لمشروعيتها، فضلاً عن أسباب موضوعية أخرى. ولعل من أبرز الأمثلة على تفصح

ونلاحظ، أولاً، أن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد - في حدود معرفتي - الذي يحتكر فيه أبو حيان السؤال. ففي أغلب كتبه الأخرى تجد العلماء والمفكرين والأدباء الآخرين هم الذين يسألون، وتجد بالطبع لأبي حيان في (الإمتاع والمؤانسة) وفي (المقابسات) تداخلات مع الحاضرين من الأدباء والعلماء بسؤال بين الحين والآخر يوجهه - بوجه خاص - إلى أستاذه سليمان السجستاني المنطقي. ولكنه في الأغلب يعرض ويلخص ويصوغ بأسلوبه البلاغي الرفيع أفكار الآخرين. أما «الهوامل» فهي أسئلته وحده. ولعل هذا يساعدنا في الحقيقة - على تحديد معالم العالم الخاص لفكر أبي حيان، وبخاصة في مرحلة (المقابسات).

وأسئلة أبي حيان - كما أشرنا من قبل - لا تشكل نقاً نظرياً محدداً في ظاهرها على الأقل، وإن كان من الممكن أن نستخلص هذا النسق النظري في تطوره عبر أعماله جميعاً. على أنه لا سبيل - في تقديري - إلى القول، كما يقول بعض الباحثين، بأن هذه التساؤلات في «الهوامل» تعبر عن البحث عن الوحدة بين الكثرة، أو التوازن والتعامل بين المخل والمتناقض. وإنما الأمر على خلاف ذلك. فالطابع الأغلب لتساؤلات «الهوامل» رغم تنوع موضوعاتها، هو محاولة تحديد دقات الفروق وهوائ الالتباسات والازدواجيات والمفارقات والتفاوتات وراء التشابهات الظاهرة والظواهر العادية أو الحالات والطوارئ العابرة. وهي محاولة تمتد إلى كل شيء من مفردات اللغة، إلى مفاهيم الفلسفة، إلى أشكال السلوك النفسي أو الأخلاقي أو العملي أو الفكري أو العقائدي.

فهو في اللغة مثلاً يتساءل عن الفرق بين سكت وصمت وبين العجلة والسرعة وبين سر وفرح، وبين المستبهم والمستنق (والسؤال حول هاتين الكلمتين تجده في «الترجيع والتدوير»)، ولم تذكر العرب القمر وتؤثت الشمس.

وفي السلوك الإنساني يتساءل: لماذا يتنادى الناس إلى الزهد مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشرب والمأكول. وما الذي يحرك الزنديق والدهري على الخير ولشار الجميل.

كتاب (تقريب الجاحظ). وفي (الهوامل والشوامل) يتهم مسكويه أبا حيان بأنه يحذف الترك في حديثه عن الأجناس لأن الجاحظ لا يعتد بهم!

وكتاب (الترجيع والتدوير) هو طلاقات متداخلة متلاحقة من الأسئلة الموجهة إلى أحمد بن عبد الوهاب بهدف معاينته وتمحيظه وإثبات جهله والسخرية به، ورواء الكتاب قصة لا مجال لها هنا.

وهناك، بغیر شك، أكثر من فارق بين بنية (الترجيع والتدوير) وبنية (الهوامل والشوامل). فكتاب الجاحظ يقتصر على توجيه الأسئلة للمفردة دون إجاباتها، فضلاً عن طابع السخرية السوداء والفكاهة المرة التي تغلب على هذه الأسئلة. على حين أن كتاب أبي حيان يجمع بين السؤال والإجابة ويتم بالوقار. إلا أن هناك بعض التماثل بين الكتابين من حيث بعض الأسئلة المشتركة في كليهما، بل نجد في (الهوامل والشوامل) ثلاثة أسئلة كاملة ينقلها أبو حيان من (الترجيع والتدوير) طلباً للإجابة عنها، إذ لا إجابة عنها في كتاب الجاحظ. هذا فضلاً عن التشابه في كثير من الأحيان بين الكتابين من حيث طريقة توجيه السؤال، واستئصال الأسئلة من بعضها، إلى جانب المستوى البلاغي الرفيع للكتابة رغم الخصوصية الأسلوبية لكل منهما.

وفي تقديري، أن مسكويه أدرك هدف المعاينة ومحاولة التمييز والاستخفاف في أسئلة أبي حيان، خاصة في تسرع أبي حيان في الإجابة أحياناً دون أن ينتظر إجابة مسكويه. ولهذا، نراه يتهم أبا حيان مرة بأن أسئلته تنهب مذهب النظافة ولا تنهب مذهب المنطق [سؤال ١٨٦]، وبأنه يخلط بين المسائل الشريفة الصعبة والأخرى السهلة، وأن به عارضاً من المعجب وسائناً من الفتنة، بل يقول لأبي حيان: «إنك والله تأثم في أمرنا وتقع فينا». وإذا صح هذا، تصبح العلاقة بين «الهوامل والشوامل» في الكتاب علاقة صراع فكري بين أبي حيان ومسكويه، أكثر منها حواراً يستهدف المعرفة واستجلاء الحقيقة أو الوصول إلى إجابة يتفق عليها الطرفان.

ولعل هذا ينقلنا إلى قلب تساؤلات أبي حيان نفسها في «هوامله».

أو يسأل أسئلة إعجازية حول عمر الإنسان:

«لماذا لا يرجع الإنسان بعد ما شاخ وخرف  
كهلاً ثم شاباً ثم غلاماً ثم صبياً ثم طفلاً».

وهو في إجابته التي تمتد إليها أحياناً أسئلته، والتي تسبق إجابة مسكو به مما يثير غضبه، يكون أقرب إلى التساؤل منه إلى الإجابة؛ مما يضاعف من المفارقة والالتباس أكثر مما يحقق استقراراً معرفياً، مثل سؤال مسكو به عن العلم الذي يسارع هو نفسه إلى تأكيد أنه:

«بحر فالت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أكثر من معلومه وظنه أكثر من يقينه»... الخ.

ولهذا، فإن الطابع العام لسؤال (الهوامل) هو - كما ذكرنا - طابع الالتباس والإشكال، وكشف الغموض والمفارقات في غيبات الأشياء والمفاهيم والنفوس والسلوك الإنساني والظواهر الحياتية والطبيعية، وهي لا تنف عند حدود القضايا أو الظواهر الكبرى، بل تخفل - وربما أساساً - بالأشياء العادية والمبارة. ولهذا، فهي في تقديري أسئلة لا تتطلع إلى إجابات، خاصة من مسكو به، بقدر ما تعبر ضمناً عن رؤية إشكالية تساؤلية للعالم الإنساني والطبيعي، يمتلئ نسيجها بالمتناقضات والالتباسات والأزدواجيات. وتتمسك هذه الرؤية للمتبسة الإشكالية التساؤلية على البنية المغوية والبلاغية التي لا تكاد تتحرك بسؤال أو بإجابة في إطار (الهوامل) فحسب، بل في كتبه عامة، إلا بثنائيات وأزدواجيات ومفارقات ملتصقة كذلك.

على أن أسئلة أبي حيان في «هوامله»، على تنوعها وعمقها، ليست في تقديري أسئلة العصر الأساسية الذي كان يعيش فيه كما يقول بعض النارسين، بل هي - كما أزعج - أسئلة ثقافية معرفية فلسفية مفارقة. إنها أسئلة مجتمع معين من المفكرين والعلماء والمحققين. حقاً، إن أسئلة الثقافة والمعرفة مهما كانت مفارقة تظل مرتبطة بعصرها بمستوى أو بآخر.

ولكن هناك فرقاً بين الأسئلة الثقافية المعرفية التي تسعى إلى التعريف والتحديد والتدقيق وإبراز الفروق بين المفردات

وهو في المقابلة يتساءل عن العلاقة المتناقضة بين التكليف الإلهي وعجز القدرة الإنسانية، وعن الجبر والاختيار، ثم عن الله: هل هو شيء يلصق بالاعتقاد...؟ إلى آخر تساؤلاته الإشكالية.

وفي المسائل المعرفية، يتساءل عن أوائل الأشياء والمفاهيم ودقائق الفروق بينها؛ لماذا لم تكن الأشياء على وجه واحد، ولماذا يحتاج الإنسان إلى تعلم العلم ولا يحتاج إلى تعلم الجهل. وما العلم، وما الملة، والمعلول. وما الزمان وما المكان؟ وما الفرق بين الوقت والزمن والنهر، وما المعلوم؟

ولهذا، نجد أغلب أسئلته هي أسئلة بما أو لماذا، لا أسئلة بكيف أو لأى غاية؛ ذلك أنها في أغلبها أسئلة ماهية لا أسئلة وجود.

وقد نجد في بعض الأسئلة ما يكاد يشق عن همومه الشخصية، مثل هذا السؤال الذي يقول عنه إنه «ملكة المسائل»، وهو «ما سرّ حرمان الفاضل وإدراك الناقص». ولم كان من الأسهل اتخاذ الأعداء على اقتصاد صديق، «ولماذا صار الحظر يشغل على الإنسان». ولعل ما يرتبط بهمومه الشخصية كذلك سؤال الانتحار أو الموت الذي تجده متكرراً في أربعة أسئلة وإن اختلفت دلالتها:

«ما سبب الجزع من الموت وما الاسترسال إلى الموت»، «وما سبب قتل الإنسان لنفسه عند إخفاق توالى عليه»، «لم يسهل الموت على الملعن مع علمه بأن العلم لا حياة معه».

وقد يسأل عن أسئلة عادية أو عارضة مثل:

«ما العلاقة بين الطرب وتحريك الرأس، ولم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملم يولع بحس لحيته وربما نكت الأرض».

وقد يسأل أسئلة عن أمور طبيعية مثل:

«ما الحكمة في كون الجبال»، «ولم صار ماء البحر ملحاً»، «ولماذا لا يجمى الثلج في الصيف».

آخرون، بل عصر بأكمله تفرز أوضاعه كل يوم مثل هذا الحادث، وربما على مستوى أوسع وأبشع. ولكن أبا حيان الذى يعانى من عصره كما يعانى هذا القاتل المقتول، وإن يكن فى صورة مختلفة، يرتفع بأسئلته الفلسفية المعرفية فوق العصر، وهذه الأسئلة هى صدى للعصر وثمرة من ثماره، وإن تكن غير واعية به. وكان هناك فى العصر نفسه، وربما فى السنوات نفسها أو حولها من عاشوا فى هذا العصر، أو من عانوا مثل أبا حيان، وكانوا على وعى كبير بعصرهم. لعل أكتفى بذكر أبى العلاء المعرى وابن سينا، والقاضى عبد الجار المعتزلى المقلانى والمتنى والشريف الرضى وحركة القرامطة وحركة «إخوان الصفا» التى كان لأبى حيان فضل التنبيه إليهم مع اختلافه معهم، فضلا عن مدرسة أبى سليمان المظفى السجستانى أستاذ أبى حيان، وهو تلميذ مدرسة الفارابى صاحب كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتاب «السياسة المدنية»!

لست أتقدم أبا حيان على أسئلته الثقافية الفلسفية، وإنما أشخص طبيعة سؤاله الإنشائى المفاقر، الذى كان من الطبيعى - فى تقديرى - أن يقضى به إلى الإجابة الكلية يقينية، أقصد الإجابة «الشومالية الصوفية» فى كتابه الأخير «الإشارات الإلهية». إلا أنها، لحسن الحظ، لم تكن «شومالية» تماما، يلفها اليقين المطلق من كل جانب، بل ظلت «هوامليتها» باقية فى قلب «شومليتها». ظلت التناقضات والمفارقات والتناقضات المتأزمة فى قلبها، تنمرد على يقينها وتواصل سؤالها المتمرد على المطلق، حتى وإن كان هذا المطلق هو حضن الله. يقول أبو حيان فى بعض مناجاته فى الإشارات:

«اللهم إنك إن طردتنا عن بابك بأجرمانا الذى  
هتكنا بها سر حرماتك، وإن قبلتنا على هتنا،  
فجبرمك الذى لم نزل نتوقعه منك. وإن لم  
تطردنا ولم قبلتنا، استهانة بنا، وزدراء لنا، وقحنا  
وجوهنا وأطلقنا ألسنتنا»<sup>(٤)</sup>.

وهكذا، مجد أبا حيان ينتقل من غربة السؤال عن العصر  
فى كتابه «الهوامل» إلى سؤال الغربة عن كل شئ فى

والمفاهيم ومختلف حالات النفس والطبيعة، والذى يغلب  
عليها الطابع الإبتمولوجى، وبين الأسئلة التى تقض أسرار  
الواقع المحيط وتواجهه. حقا، كما ذكرنا، إن من يرفع سؤال  
الحظر الذى يثقل على الإنسان، فإنه يناقش قضية السلطة  
والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل وإدراك الناقص  
فهو يشير إلى فساد القيم السائدة. ولعل أسئلة تلوت التى  
أشرنا إلى بعضها، تشير ضمنا إلى تلنى الأوضاع وسوء حال  
الناس... إلى غير ذلك. إلا أن واقع العصر فى القرن الرابع  
الهجرى والمعاصر الميلادى كان زاخرا بأحداث جسام، من  
انقسام وتفكك ومجاعات وانهيارات وتمرد وثورات شعبية  
كما ذكرنا فى البداية. ولقد مرَّ أبا حيان شئ من هذه  
التمردات والثورات عندما هاجم العيارون بيته كما ذكر فى  
«الإمتاع والمؤانسة» ونهبوا ذبهبه وأضوا إلى موت جاريته  
خوفا. كان أبو حيان يعانى هذا الواقع ويرفض ما فيه من  
فساد واستغلال وظلم وفوضى، وتمرد عليه وبسبه وبسب  
أصحابه والمستغلين منه بأقصد الشتائم. على أنه كان كذلك  
يحترق العامة الذين كانوا يمتارون مثل معاناته. وكانت حال  
أبى حيان ومأساته، وأزمته، نتيجة لهذه الأوضاع، ولكنه لم  
يكن يعيها وعيا موضوعيا. ولعل هذا هو ما كان يضاعف  
من معاناته وأزمته وغرته عن عصره. كان يرتفع بأسئلته عن  
واقع عصره إلى الإشكال المعرفى الفلسفى الذى كان صدى  
بغير شك للواقع الموضوعى السائد، ولكنه لا يعبر عنه أو عن  
وعى به. ولأضرب مثلا للتوضيح: يحكى فى المسألة السابعة  
والحسين فى «الهوامل والشوامل» عن رجل كان يجتاز  
جسر بفساد وقد أحاطت به شرطة تسوقه إلى السجن، فما  
لبث أن أبصر موسى فى دكان مزين، فاشتتظه وأمره على  
حلقومه، فإذا به يخر فى دمه وقد قارق الحياة. فى مواجهة  
هذا الحدث يطرح أبو حيان السؤال التالى: من قتل هذا  
الإنسان؟ ويجب: إذا قلنا إنه قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول،  
أم القاتل غير المقتول. فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف  
تواصل مع هذا الانفصال، وإذا كان هذا ذاك، فكيف  
تواصل مع هذا الانفصال؟ لست أستخف من الطرافة  
الفلسفية للسؤال، وإن كنت أضع حدوده وأحدد دلالاته.  
فروا هذا الرجل المقتول القاتل، قتلة آخرون ومقتولون

باسم التشظى والتجزؤ والفردية المطلقة. وهناك من يسمون إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لمصلحة السلطة ولمصلحتهم لا لمصلحة الثقافة والناس.

وهكذا، لا يزال إنسان عصرنا المأزوم المقهور المترب يبحث عن سؤاله؛ سؤال عصره الذى يخرج به ويخرج به عصره من أزمتة.

ولعل درس أبى حيان التوحيدى، بتعبيره الأدبى البليغ المبقرى عن أزمتة الذاتية، أن يكون درساً لنا فى مسيرة البحث عن السؤال الذاتى والموضوعى لعصرنا. ونحية للذكرى المثيرة للمهمة لأبى حيان التوحيدى.

«إشارات الإلهية»، أو بتعبير آخر، من سؤال المعرفة المقارعة إلى أزمة السؤال، التى أفضت به إلى أن يحرق أسئلته وإجاباته جميعاً، أقصد كتيبه، فى أواخر أيامه.

وإذا كنا قد أشرنا فى بداية هذه الكلمة إلى التماثل بين أواخر القرن العاشر الميلادى وأواخر القرن العشرين، فاعتقداً أننا نعيش كذلك أزمة السؤال فى تجلياته المختلفة.

ففى عصرنا، هناك من يحيلون «هوامل» الأسئلة الحارقة لعصرنا إلى «شوامل» أصولية نهائية جامدة. وهناك من يطلقون الأسئلة «الهوامل» ترعى عشب الفراغ المستع الجميل تجنباً لإجابات تلوته وتلونها! وهناك من يفككون أبنية الأسئلة والإجابات الكلية رفضاً لكل الكليات والأنساق،

## الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أسن والسيد أحمد صفر، مطبعة لجنة التأليف وترجمة دفتر، طم ١٩٥١.

(٢) Arkoun M. L'Humanisme Arabe Au IVe Xe siècle d'après le Kitab al Hawamel wal wawamel. studia islamica, Lasc. V page 78. année 1961

(٣) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق حسن السنوى، طبعة أولى ١٩٢٩

(٤) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية. تحقيق: وداد القاضي. دار الثقافة - بيروت ١٩٨٢ ص ٢٦.

# فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي

حامد طاهر\*

محددة، كما فعل مع مسكويه (٤٢١ هـ)، فإن التساؤل يتم طرحه على النفس، أو كما فعل التوحيدي على أحد أساتذته الذين لا يمكننا أن نتأكد تماماً من أنهم قد أجابوه عنه، أو حتى نتأكد من أنه قد طرح عليهم أساساً تلك الأسئلة، كما فعل مع السجستاني (ت حوالي ٣٨٠ هـ)<sup>(١)</sup>.

وأنا أميل إلى الشك في أن التوحيدي قد سأل السجستاني بالفعل كل هذه الأسئلة، كما أشك في أن السجستاني قد أجابه عنها بتلك الصورة. وأذهب إلى أن كلا من الأسئلة والإجابات، معاً، هي من صنع التوحيدي. ومن أقوى الأدلة على ذلك ما تجده من نضج في الأسئلة، يتجاوز مستوى التلميذ الذي يسأل لكي يعرف، بل إنها أقرب إلى أسئلة الصحفي المحضرم الذي يكون على دراية تامة بالموضوع، ثم يختار شخصية مشهورة لكي يجعلها تنطق بما يريد<sup>(٢)</sup>. كذلك، فإن الملاحظة الدقيقة للغة السؤال والإجابة تكشف عن نقاط تشابه كثيرة، تؤكد كلها أنها من صنع شخص واحد (وأننا هنا أدعو إلى إجراء دراسة أسلوبية تهدف

السؤال رغبة في العلم، أما التساؤل فهو أسلوب في التعليم. ولا يكاد يوجد مفكر عربي وصلتنا مؤلفاته مملوءة بالأسئلة والتساؤلات مثل أبي حيان التوحيدي. صحيح أن الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) وضع كتابه (الرعاية) في صورة سؤال منه وإجابة من شيخه «المجهول»، وصحيح أيضاً أن الحكيم الترمذي (ت ٢٨٥ هـ) قد طرح، دون إجابة، (١٥٥) سؤالاً حول موضوع الولاية، وظلت أسئلته مطروحة على الجميع إلى أن أجاب عنها محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) في موسوعته الكبرى (الفتوحات المكية).. لكننا مع التوحيدي نلتقي بنزعة غالبية في طرح الأسئلة، وإثارة التساؤلات، بل بغنى متكامل يمكن أن نطلق عليه «فن السؤال والتساؤل».. ومن المقرر أن لكل فن أصولاً وقواعد، كما أن له غاية وأهدافاً، وهو دائماً مرتبط بفلسفة عامة يصدر عنها، ويتحرك في إطارها.

وإذا كان السؤال يعبر عن استفهام مباشر يطرحه التوحيدي على أحد أساتذته أو زملائه ليتلقى عنه إجابة

\* عميد كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.



الصدمة الضرورية في بيئة ثقافية تسيطر عليها المقولات الجامدة، والخطاب القاطع الوحيد.

إن الثقافة، عندما تزدهر في مجتمع ما، قد تتحول، في لحظة معينة، وبفعل عوامل محددة، إلى حالة من الاستقرار الذي يكرس الثبات والتقليد، والنمطية. وهنا، لابد من أن تجدد الثقافة نفسها بظهور بعض المفكرين الذين يفتحون في هذا الجدار السميكتن، أو يلغون في تلك البحيرة الراكدة بحجر. وفي هذه الحالة، يعتبر كل من السؤال والتساؤل مدخلاً ضرورياً لتحريك السكون، ودفع الواقفين إلى مواصلة المسير، وإفلاق راحة الواقفين.

لقد دارت أسئلة التوحيدى وتساؤلاته حول النفس البشرية، وأسرار الوجود، وغفيا اللغة، كما لمست أخلاق الناس، وتعرضت لمناهج التفكير، وتناولت علاقة الفلسفة بالدين، وصلة الأصول بالوفاة، أو الخلقى بالمالى. وفي هذا الإطار، قد لا تكون الإجابات مهمة بالقدر نفسه الذى ينبغى أن تكون عليه الأسئلة والتساؤلات؛ وذلك لسبب بسيط هو أن الإجابات تخلف في قوتها وضمفها، وتفاوتت في صحفها واستمرارها، ولكن الأسئلة والتساؤلات تظل محتفظة بقيمتها، خاصة عندما تدور حول القضايا الرئيسية المتصلة بالإنسان، والكون والمسير.

لقد اشتهر التوحيدى بما سبق أن أطلقه عليه ياقوت في (معجم الأدياء) بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدياء، وتنازعه الفارسون في مجالى الأدب والفلسفة. والواقع أن التوحيدى يمثل في الثقافة العربية نموذجاً يوجد أمثاله في الثقافات الأجنبية. وقد حاول الباحث الموسوعى الكبير عبدالرحمن بلوى أن يقيم علاقة تشابه بين التوحيدى وكافكا في مجال التشاؤم، والنزعة المدمية (٨)، ولكنى أختلف معه في ذلك؛ فالتوحيدى يدور في إطار، بينما كافكا متحور من أى إطار، والتوحيدى مؤمن بحيره الشك أحياناً، ولكن قلب كافكا فارغ من الإيمان. وأخيراً، فإن التوحيدى يرتكز على مجسومة من المبادئ الأخلاقية والاجتماعية في حين أن كافكا يسمى إلى هدمها من الأساس.

إلى استخراج البصمة اللغوية للتوحيدى، ومقارنتها بأساليب الشخصيات التى أورد لها أقوالاً في مؤلفاته.

المعروف أن السؤال يطرحه الإنسان على ذوى الخبرة والمعرفة ليحييه عنه، وأن التساؤل هو السؤال الذى يطرحه الإنسان على نفسه، إما مندهشاً أو متحيراً أو أحياناً متهمكماً، وقد استخدم التوحيدى الأسلوبين معا. أما السؤال فكان مع فيلسوف الأخلاق مسكوبه (٣)، ومسكوبه مؤلف معروف ومشهور، وأراه مسبوطة في كتبه التى وصلنا بعضها. وأما التساؤل فقد استخدمه التوحيدى باسم السجستاني (٤)، وكان من هؤلاء المثقفين الكبار، الذين يميلون إلى إشاعة التنوير عن طريق الجلسات والمندبات، أكثر مما يركزون على تأليف الكتب والرسائل، وربما كانوا أكثر علماً وثقافة من المؤلفين المحترفين (٥).

ويبدو لي أن التوحيدى قد استغل اسم هذه الشخصية الثقافية الكبيرة ليقدم من خلالها تصورات وآراءه ووجهات نظره، في شتى قضايا المعرفة والثقافة في عصره، إلى جانب أخلاقيات المجتمع وسلوكياته. وذلك مطلقاً فكل أفلاطون عندما قدم آراءه ونظرياته من خلال أستاذة سقراط. وهكذا، فإن أسئلة التوحيدى - التى طرحها بصفة خاصة على السجستاني - ليست أكثر من تساؤلات؛ أى أسئلة مطروحة على النفس؛ استخدم فيها اسم السجستاني، كما استخدم أفلاطون في محاورته اسم سقراط (٦).

لماذا يلجأ الفكر إلى أسلوب السؤال والتساؤل؟ هناك أسباب عدة، يمكن أن تكون كلها أو بعضها وراء ذلك. فهناك أولاً حساسية الدهشة المفرطة لدى بعض المفكرين الذين يقفون من الكون والأحداث والبشر موقف الاستغراب أو الإعجاب، أو محاولة الوصول إلى حقائق الأشياء، وعلفها البعيدة (٧). وهناك ثانياً: الشعور بالخشية من مواجهة الجو السائد في المجتمع ببعض الآراء التى تخالفه، أو تصدمه، وبالتالي تثير الغضب على صاحبها. وهناك ثالثاً: الرغبة في تعليم الآخرين، والأخذ بأيديهم من حالة الجهل واللامبالاة، إلى حالة المعرفة والاهتمام، ثم هناك أخيراً: محاولة إحداث

برعاية الفنون والآداب. وهنا، يجد المثقف الجاد نفسه في مأزق حقيقي. فإما أن يجارى الزيف، والنفاق، والمظاهرة، وإما أن يتسحب من الميدان تاركاً كل شيء. وهذا ما فعله التوحىدى في آخر حياته.

لقد قيل إنه قد انتهى من رحلة الرغبة العارمة في للمرفة، والشك والحيرة، والسؤال والتساؤل، يائساً أو مستسلماً. والدليل على ذلك ما نقرأه في آخر مؤلفاته (الإشارات الإلهية)<sup>(١٢)</sup> الذى هو عبارة عن أطول مناجاة بشرية لله تعالى في اللغة العربية، وربما فى سائر اللغات الأخرى. وفيه يقول:

«إذا ضللت عن حكمة الله فقف عند قدرته،  
فإنه إن فاتك من حكمته ما يشفيك، فلن  
يفوتك من قدرته ما يكفيك»<sup>(١٣)</sup>.

ويقول أيضاً:

«وبك! كيف تحكم بـ لم على خالق لم؟ أم  
كيف تخرج بالحجة على مظهر الحجة؟ أم كيف  
تدل بالعقل على منشئ العقل؟ أم كيف تنهى  
بالعلم وأهب العلم؟»<sup>(١٤)</sup>

لكننا، هنا، ينبغي أن ننبه إلى أمر مهم وهو أن حالة الاستسلام عن إدراك الحقيقة، أو إجابة الأسئلة والتساؤلات التى تظهر بوضوح تام عند التوحىدى في آخر مؤلفاته، لا يصح تعميمها على «المعرفة الإنسانية» بكل فروعها. فهو يقول بصراحة:

«إن الله وهب لك هذه الأحساس (جمع حس) يعنى حساسة) لتعتبر بها فيما ترى، وتسمع، وتذوق، وتشم، وتلمس»<sup>(١٥)</sup>.

وإذن، فالقصود من الاستسلام هو العجز البشرى عن الإحاطة بأبعاد القدرة الإلهية فى سموها وتعاليتها. يقول التوحىدى: «من توجه إلى الله استسلم»<sup>(١٦)</sup>، وهذا ما مجده عند كبار فلاسفة الصوفية على مر العصور.

وفى حدود معرفتي بالثقافة الفرنسية، أقول باطمئنان إن دور التوحىدى فى الثقافة العربية يشابه إلى حد كبير مع دور ميشيل دى مونتاني Montagne فى الثقافة الفرنسية<sup>(١٧)</sup>، وهو الدور الذى يتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه «إعادة النظر» فى كل ما يحيط بالإنسان، مع الفوضى فى أعماقه للبحث عن أصل الوجود، وأسرار الكون، وختام الحياة.

ومن الواضح أن «إعادة النظر» تتطلب عينا تتوقف أمام المألوف على أنه غريب، وأمام العادى على أنه نادر ومدهش، كما أنها ليست عينا بطيئة الحفظة، تنظر فى اتجاه واحد، بل هى عين واسعة الرؤية تنتقل بين العديد من الأشياء، وبسرعة كبيرة، وأحياناً خاطفة.

كيف يمكن للمثقف الجاد أن يعيد النظر فيما حوله؟ بوسائل متعددة، من أكثرها فعالية استخدام طريقة السؤال والتساؤل، التى كان يتقنها التوحىدى، موطئاً لطاقته الأدبية فى حسن الصياغة، وتشقيق الكلام، وحشد المترادفات التى تستلج بها لغة غنية مثل اللغة العربية. يقول التوحىدى: «ها هذا! قد صرفت لك القول فى فنون من العبارة، على ضروب من الإشارة»<sup>(١٨)</sup>. وعدم التنبيه لذلك هو الذى أدى بكثير من الباحثين إلى تصنيف التوحىدى فى مجال الأدب، مع أنه لا يستخدم الأدب وأدواته المتشاحة فى عصره إلا بوصفها وسيلة للتعبير عن أفكاره الفلسفية، أو مصطلح أدق: نزعته الفكرية والأخلاقية.

لقد كان التوحىدى، دون شك، يملك نفساً متطلعة إلى للمرفة، وروحاً موسوعية تهدف إلى الإلمام بكل شيء، ولعل هذا هو السبب الذى جعله ينفر - فى مطلع حياته - من العزلة التى هى طابع للفكرين المتأملين، ويسمى بكل نشاط إلى المشاركة فيما يمكن أن نطلق عليه «الصالونات الأدبية» التى ازدهرت فى عاصمة الخلافة، خلال القرن الرابع الهجرى<sup>(١٩)</sup>، وميزة هذه الصالونات أنك تلتقي فيها بالثقافة الحية، والأفكار التى تشغل الناس فى حياتهم اليومية. لكننا، من ناحية أخرى، نضم إلى جانب رجال الفكر الرفيع: أدعياء العلم، والمتفهبين بالمعرفة، وأصحاب المنصب والثروة الذين يرغبون فى استكمال وجاهتهم الاجتماعية

١ - ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال، ومن لا عقل له من الحيوان؟

٢ - ما علة كثرة غم من كان أعقل، وقلة غم من كان أجهل فى الأفراد والأجاس؟

٣ - لم كلما شاب البدن شبَّ الأمل؟ وهل اشتمل الأمل على مصالح العالم؟ وإن كان مشتملاً فلم توافى الناس بقصر الأمل، وقطع الأمانى؟

٤ - لم اشتد عشق الإنسان لهذا العالم حتى لصق به، وآثره، وكدح فيه، مع ما يرى من صروفه ونكباته وزواله بأمله؟

٥ - لم كان فرح الإنسان بنيل ما لم يحسبه ويتوقمه أكثر من فرحه بذكر ما طلب، ولحق ما زاول؟

٦ - لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وزبى؟

ثم إن هناك مجموعة من الأسئلة، تتجه إلى تفسير الظواهر والتغيرات الطبيعية، وتستدعى بالتالى نوعاً من المعرفة التجريبية وحساً عليها، ومن ذلك:

١ - ما الحكمة من وجود الجبال؟

٢ - لم صار البحر فى جانب من الأرض؟

٣ - لم صارت مياه البحر ملحة؟

٤ - لم كان صوت الرعد إلى أذانتنا أبغماً، وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟

٥ - على ماذا يدل انتصاب قامة الإنسان من بين هذا الحيوان؟

وأخيراً، هناك مجموعة من الأسئلة تشير - بصورة غير مباشرة - إلى نقد اجتماعى، وتعبير بذاتنا عن موقف أبى حيان نفسه من بعض الظواهر والمفارقات التى تحدث فى المجتمع، وتنتشر فى الحياة الثقافية. ومن ذلك:

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى دراسة أولية لأسئلة التوحيدى، وجدنا أهم مؤلفاته فى هذا الصدد، وهو كتاب (الهوامل والشوامل)<sup>(١٧)</sup> الذى طرح فيه (١٧٥) سؤالاً على مسكوبه. وأول ما نلاحظه على تلك الأسئلة هو مدى التنوع الشديد فيما بينها. فهى تدور حول الإلهيات والطبيعيات والإنسانيات، وتلك هى الدوائر الثلاث، التى إذا أخيف إليها دائرة الرياضيات، تمثلت أمامنا الموسوعة الفلسفية فى إطارها الكلاسيكى، التى وصلت إلينا من الإغريق.

وكما تختلف أسئلة التوحيدى فى مجالاتها السابقة، فإنها تتراوح بين البساطة والعمق. فهناك الأسئلة السهلة التى يمكن أن ينشغل بها عامة الناس، وإذا سمعها أى إنسان تطلع إلى مصرفة الإجابة عنها، (بل من الممكن جداً أن تستغلها حالياً أية مجلة معاصرة لتجذب بآثارها القراء)، ومن ذلك مثلاً:

١ - لماذا توافى الناس بكتمان الأسرار، وتخرجوا من إفسالها،

ومع ذلك لم تنكتم؟

٢ - ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟

٣ - لم قبح الشاء فى الوجه، وحسن فى الخفي؟

٤ - لم صار بعض الناس إذا سئل عن عمره نقص فى الخبر، وآخر يزيد على عمره؟

٥ - لم صار البنيان إذا لم يسكنه الناس تداعى عن قرب، وما هكذا هو إذا سكن واختطف فيه؟

٦ - لم صارت غيرة المرأة على الرجل أشد من غيرة الرجل على المرأة؟

والى جانب أمثال هذه الأسئلة البسيطة، أو التى تبدو كذلك، نلتقى بأسئلة أخرى تؤدى مباشرة إلى ما نطلق عليه «التفلسف» أى تأمل أحداث الحياة من منظور فكرى يسعى إلى الفهم، ومحاولة إزالة الغموض أو التناقض عن المعنى الكلى للحياة والكون. ومن ذلك:

«علة» أو «حكمة». ومن المعروف أن البحث عن العلة كان ولا يزال الطابع «عام» للفلسفة، بينما اتجه العلم إلى البحث عن الكيفية؛ أى خصائص الشيء وصيرورة هذه الخصائص من أجل الاستفادة المباشرة منها.

لكن السؤال الفلسفى، من ناحية أخرى، حين يتجه إلى البحث عن العلة، لا يكون عاماً فى كل الأحوال. فهناك العلة القريبة والمباشرة، والعلة البعيدة أو الغائية. والفيلسوف حين يطرح أسئلته لمعرفة الملل القريبة، فإنه يقدم حلقة جيدة للملم، وخاصة فى مجال نشأة الظواهر، وتتابعهما، أو اتصال بعضها ببعض.

كذلك، فإن هناك من الأسئلة الفلسفية ما يهدى نوعاً من «التحليل العقلى» الذى يساعد فى التعرف بعض جوانب الظاهرة أو جزئياتها، وذلك بالإضافة إلى أن معظم الأسئلة الفلسفية تهدف إلى «تركيب العقلى» أى وضع الإجابات الصغيرة والمبعثرة حول ظاهرة ما فى إطار كلى شامل.

ويسى أن السؤال الفلسفى يحمل فى ذاته دعوة إلى البحث، والتعرف، والاكتشاف. وهو بذلك كله، يمهد البيئة المناسبة للبحث العلمى الذى يمكن أن يسترشد بعلاقات الاستفهام الفلسفية، ليحدد الأرض التى يقوم عليها بناءه.

من هنا، ينبى أن ندرك قيمة الدور التمهيدى الكبير الذى أداه التوحيد للثقافة العربية عن طريق استخدام السؤال والتساؤل، وما يمكن أن يحدثه ذلك من تحريك السكون، وغربة المتوارث، وتفتح آفاق جديدة ومتجددة للمعرفة.

لقد كان على العلماء - حينئذ - أن يبدأوا العمل من تلك البيئة الجديدة التى أعدتها لهم التوحيد، وكان على من أتى بعده من المفكرين أن يكونوا أكثر جرأة واقتحاماً، وكان من الضروري أن يستمر إنتاج الأسئلة وطرح التساؤلات حتى لا يتخيم شبح الركود، والمسلمات القطعية التى لا تقبل نقاشاً، ولا تختمل إعادة النظر!

لكن ماذا حدث للثقافة العربية بعد التوحيد؟

١ - ما بال أصحاب التوحيد لا يخبرون عن البارى إلا بنفى الصفات؟

٢ - ما الفرق بين المرافة والكهانة والتجيم والطرق والعيافة والزجر؟ وهل تشارك العرب فى هذه الأشياء أمة أخرى؟

٣ - ما علة كراهية النفس الحديث المعاد؟ وما سبب نقل إعادة الحديث على المتباد؟ وليس فيه فى الحال الثانية إلا ما فيه فى الحالة الأولى؟ فإن كان بينهما فارق فما هو؟

٤ - لما صار الإنسان إذا صام أو صلى زانقاً على الفرض المشترك فيه حقر غيره، وتكبر حتى كأنه صاحب الرضى، أو الواقع بالمغفرة والمنفرد بالجنة، وهو مع ذلك يعلم أن العمل معرض للأفات التى تحيطه وتجعله هباء منثوراً؟

ولعل من أوضح الأمثلة فى هذه المجموعة ما تنجده فى السؤال التالى، وما أحق به التوحيدى من تلميق حاد، يكاد يصادر به على الإجابة المطلوبة، إن كان الأمر - من وجهة نظره - يحتاج إلى إجابة:

٥ - ما الذى سَوَّغَ للفقهائ أن يقول بعضهم فى فرج واحد: هذا حرام، ويقول الآخر فيه بعينه هذا حلال؟ وكذلك المال والنفس؟ كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون هذا التحكم القسح، ويتبعون الهوى والشهوة، ويتبعون فى طريق التأويل، وليس هذا من ضل أهل الدين والورع، ولا من أنصلاق ذوى العقل والتحصيل. هذا وهم يزعمون أن الله قد بين الأحكام، ونصب الأعلام، وأفرد الخاص من العام، ولم يترك رطباً ولا يابساً إلا أودعه كتابه، وضمتَه خطابه!

والذى يعيد تأمل هذه المجموعات التى سبقت من الأسئلة، سوف يلاحظ قاسماً مشتركاً بينها جميعاً، وهو أن السؤال يتجه إلى محاولة تعرف «علة» الشيء، أو «حكيمته»، ولذلك يستخدم فيها أداة الاستفهام «لم»، وحتى عندما يستخدم أداة أخرى مثل «ما»، فإنها تلحق مباشرة بكلمة

الثقافة وبمهد لها - صار التلقين والحفظ والشرح والتلخيص هي الأعمدة الأساسية التي يقوم عليها صرح الثقافة العربية. وإذا كانت المقدمات تؤدي دائماً إلى نتائجها، فقد كان من أهم هذه النتائج: اختفاء الإبداع، ومحاربة التجديد، وغياب روح الدهشة، وضمور فن السؤال والتساؤل.

عادت الغلبة لاستقرار الحلول السابقة التي أبدعها الأجداد في ظروف مختلفة، وتكونت حالات التقديس حول كثير من الأسماء غير المعصومة من الخطأ، واستعان كثير من العلماء بالسلطة الزمنية لفرض آرائهم على مجرى الحياة، بدلاً من أن يتركوا تلك الآراء لقانون التجربة، وما يفرضه من معايير العيوب والخطأ. وفي مجال التعليم - الذي يسبق

## الهوامش والتعليقات:

- (١) الذي رجح هذا التاريخ هو المرحوم حسن السندي في مقدمته لتحقيق كتاب المقاصد. هامش (٤١)، ص ١٠.
- (٢) انظر مقالنا بعنوان: فن الحوار مع الصحابة المنشور بمجلة البيان الكويت، نوفمبر ١٩٧٩.
- (٣) في كتاب الهوامل والشواغل.
- (٤) في كتابا الكتب التالية: البصائر والدخائر، والمقاصد، والإمتاع والمؤانسة.
- (٥) كان المرحوم أبو العلاء في أبرز الساجد على ذلك في المجتمع المصري الحديث.
- (٦) نحن نوصي بدراسة مقارنة بين الملاحون والتوحيدى في هذا الصدد.
- (٧) يقول التوحيدى: «ها هذا، أما ترى كيف نصب كل شئ تجاه عينك لتعبر، وقلة فلك لتعبر، ورد على مشاعرك وإحساسك لثمته»، الإشارات الإلهية، ص ٢٦٧.
- (٨) انظر عبدالرحمن بدوى في التصدير العام لتحقيق كتاب الإشارات الإلهية، ص ٥ وما بعدها.
- (٩) بعد موتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢) من آباء الفكر الفرنسى. وقد تولى صاحب عدة مهمة في الدولة، ثم استقلال منها، ونصرغ في العشرين سنة الأخيرة من حياته لكتابة تأملاته التي نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات، بعنوان ENSAÏS. وتكاد تعنى كل ما يتعلق بالفرد والمجتمع، والخيال والواقع، والحب والحر، والقانون والفوضى، والدين والحكمة، والسعادة والحضارة... إلخ.
- (١٠) الإشارات الإلهية، ص ٢٨٧.
- (١١) انظر: آدم ميرا: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة.
- (١٢) يرجع عبدالرحمن بدوى ذلك من خلال أدلة عدة، في مقدمته لكتاب الإشارات الإلهية ص ٣٣ وما بعدها. وقد سبقه إلى ذلك أحمد أمين في مقدمته لتحقيق كتاب الهوامل والشواغل، ص (ى).
- (١٣) الإشارات الإلهية، ص ٢٥٥.
- (١٤) السابق، ص ٢٩٧.
- (١٥) نفسه، ص ٣٢٣.
- (١٦) نفسه، ص ٣٢١.
- (١٧) الهوامل في الأصل هي الإبل السائمة، والشواغل: الإبل التي تصطفاها. وقد استعمل اللفظان للتعبير عن أسئلة التوحيدى المبعثرة المحيرة وإجابات مسكوكة التي تصطفاها وتجبب عنها. انظر مقدمة الهوامل والشواغل بقلم أحمد أمين، ص (ج).

## مصادر البحث ومراجعته:

● لأى حيان التوحيدى:

... المقاصد:

تحقيق وشرح حسن السندي - المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٢٩

... الإمتاع والمؤانسة:

(ثلاثة أجزاء) تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ٣٩ - ١٩٤٤.

... الهوامل والشواغل:

نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف، القاهرة ١٩٥١.

- البصائر والذخائر:  
تحقيق أحمد أسير والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف... القاهرة ١٩٥٣.
- الصدقة والصديق:  
شرح وتعليق على متولى صالح. مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٧٤
- الإشارات الإلهية:  
تحقيق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١.
- آدم متز:  
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالحادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤١.
- زكريا إبراهيم:  
أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفلاسوف الأدياء، سلسلة أعلام العرب، (٣٥)، القاهرة ١٩٦٤.

# محاورات التوحيدى وتعدد الانصوات

## أنت كمال الروبى\*

- ١ -

وبدا أن النص القصصى فى كل من رسالة (الفقران) و(التوابع والزوايع) قد تخلق بوصفه شكلا جديداً (حائرا) يستمد مشروعيته من إطار الرسالة، وهى الشكل المتاح حينئذ، القادر على استيعاب الموضوع المشار فى كل منهما<sup>(٣)</sup>، لأنه ذو طابع حوارى؛ بمعنى أنه يقوم على مخاطبة الآخر، وتعتمد فيه الشخصيات المتحاور، وهذا من شأنه أن يلفت النظر إلى الأشكال الشربة السابقة - زمنياً - والمتأسسة على الحوار، ومن هنا جاءت قراءة محاورات التوحيدى عبر التنقيب عن المكونات القصصية فى تراثنا الشرى والبحث عن كيفية تشكل النوع القصصى فى التراث.

وعلى الرغم من وجود بعض الإشارات المبكرة فى دراسات سابقة حول أدبية محاورات التوحيدى، فإن هذه الجهود لم تتحدد سمات هذه الأدبية، واكتفت بكونها صيغت فى «قالب أدبى»، أو أنها تعتمد على التلاعب اللفظى<sup>(٤)</sup>.

ومحاورات التوحيدى تشغل مكانا بارزا فى كتاباته متعددة الأشكال<sup>(٥)</sup>، فنبذو شكلا من أشكال الكتابة الشربة المقصودة

إن تولد الشكل القصصى من رحم الرسالة فى نصى رسالة (الفقران) و(التوابع والزوايع)<sup>(٦)</sup> يلفت النظر إلى أهمية مخاطبة الآخر فى تشكل النوع القصصى فى تراثنا الأدبى (الرسمى)؛ ذلك أن الرسالة تقوم على مخاطبة الآخر عبر السؤال والجواب؛ فالأصل فى (رسالة الفقران) - على سبيل المثال - أنها رد على رسالة بعث بها ابن القارح (وهو أديب حلبى كان معاصرا لأبى العلاء) إلى أبى العلاء المعرى. وقد ضمن ابن القارح رسالته عددا من التساؤلات ذات الطابع اللغوى والفكرى والعقائدى... إلخ يطلب الإجابة عنها، غير أن أبى العلاء أرجأ الإجابة عن هذه التساؤلات وصدر رده على الرسالة بمحله القصصى (الفقران) حيث تسببت تساؤلات ابن القارح فى إحداث إثارة عقلية تتعلق بمسألة الرتبة والنار والشواب والعقاب، وقد تولد من تلك الإثارة الشكل القصصى الخيالى فى نص «الفقران»<sup>(٧)</sup>.

\* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

شكلًا تعبيرياً كاشفاً للتعارضات القائمة، ليس فقط بين مفردات كل من هذين العمودين السابقين، وإنما أيضا بين الثنائيات التي فرضتها مآزق عصره، ومن إشكالات ذلك العصر البعيد المطروحة في المحاورات العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والسياسة التي يواجه بها الحكام رعاياهم في مواقف الأزمات، الاستبداد بالرأى (الديكتاتورية) في مقابل التشاور والأخذ بآراء الغير (الديمقراطية). وسنرى ما لهذا التعارض من أثر في رسم الشخصيات المتحاور.

## - ٢ -

تأسست المحاورات على «مخاطبة الآخر» التي تمثل نواة أصيلة لها. وقامت هذه المخاطبة بلورها على حضور الأنا المتكلمة مجسدة في الراوى «أبي حيان»، في مواجهة الآخر ذى التجليات المختلفة (أبو الوفاء المهندس، ابن سعدان، أبو سليمان، مسكويه). وتمت هذه المخاطبة عبر صيغة السؤال والجواب وهي أبسط صور هذا الخطاب؛ حيث يلقي السؤال من قبل السائل، ثم يتلقى الإجابة عنه دفعة واحدة، سواء كان هذا السؤال بسيطاً أو مركباً (يتضمن أسئلة عدة). وتغلب هذه الطريقة على صياغة تساؤلات (الهواميل والشوالم)، التي يكون فيها الراوى (أبو حيان التوحيدى) هو السائل، في حين يكون مسكويه هو المجيب.

غير أن مخاطبة الآخر تتم عبر صور أكثر تعقيداً من مجرد طرح السؤال من قبل الراوى، كما هو الحال في (الهواميل والشوالم)، ذلك لأن المحاور تتخذ شكلاً أكثر تركباً في كل من (الإمتاع والمؤانسة) و (المقابسات)؛ حيث تعرض للمشكلة المطروحة من وجهات نظر متعددة في حالة حضور أكثر من محاور؛ إما بالوجود الفعلى أو بالاستدعاء؛ سواء كان هذا الاستدعاء يتم على مستوى القول أو على مستوى الشخصية. فالراوى في (الإمتاع والمؤانسة) وإن كان صاحب دور ثابت لا يتغير - حيث يمثل دور المجيب بدءاً من استجابته لأبى الوفاء المهندس في تسجيله المحاورات، ونهاية بإجابته عن تساؤلات الوزير «ابن سعدان» - فإنجابته غالباً مانتستد إلى أقوال الآخرين وآرائهم التي يستدعيها، إما ليعارضها أو يتوارى خلفها. وتتبدل العلاقة بين السائل

المتحقق في عدد من مؤلفاته هي (الإمتاع والمؤانسة) و (المقابسات)، و (الهواميل والشوالم)، وتدور هذه المحاورات حول موضوعات فلسفية أو موضوعات ذات صبغة فكرية أو معرفية عامة، وربما سياسية، مما كان يشغل مثقفى تلك الفترة (ق ٤ هـ) من العصر الوسيط.

ومن المهم أن نحدد - بداية - أن القراءة الأولية لمحاورات التوحيدى تبين أن اتسامها بالأدبية لا يرتد إلى الصياغة اللغوية، وإنما إلى الشكل الحوارى نفسه (المحاوره) بوصفه وسيلة أدبية يسط من خلالها الموضوع المطروح عبر أصوات متعددة تجسد الاختلاف والتعارض أو الاتفاق. ويبدو التوحيدى في هذه المحاورات محاوراً لثقافة عصره، والثقافة التي كان يحاورها هي ثقافة الخاصة من العلماء والمفكرين الذين غرغوا على النمط التقليدى المألوف، وهم العلماء الذين كان ينتمى إليهم، كما كان يحاور أيضاً ثقافة الخاصة من علماء ومفكرى الثقافة النعلطية التقليدية (اللغة، النحو، الفقه، الشريعة).

وبعبارة أكثر تفصيلاً، فإن موضوع المحاورات هو الذى فرض شكل المحاوره؛ لأنه الشكل الذى يسمح بالتفكير فى إشكالات عصر التوحيدى ومثائله السائدة بين مثقفى تلك الفترة، وأحد محاورها الأساسية؛ مشكلة تأكيد الهوية وعلاقة الـ «نحن» بالآخر. وقد تولد عن هذه المشكلة موضوع المفاضلة بين:

العرب والعجم، الدين والفلسفة، النحو والمنطق، الشعر والنثر، الإنشاء والحساب.

وهذه الموضوعات إذا نظرناها فى حقول جدول سنجد أنها تصطف فى عمودين متقابلين؛ الأول مفردته: العرب، الدين، النحو، الشعر، الإنشاء. أما الآخر المقابل فهو: العجم، الفلسفة، المنطق، النثر، الحساب، وإذا كان لهذا التصور وجاهته من جانب، فإنه يرجع إلى أن هذه التعارضات تضرب بجذورها فى قلب التحولات الاجتماعية، وما وازاها من تحولات فكرية وأدبية، فى المجتمع العربى فى ذلك العصر. وقد جسدت محاورات التوحيدى هذه التحولات؛ ذلك أنه بدأ واعياً بإمكانات هذا الشكل الحوارى؛ إذ جاءت محاوراته



أو التي تم الحكى عنها في هذه المجالس؛ أو من خلال استعادة المناقشات التي تمت في مجالس العلماء من أمثال أبى سليمان المنطقي (المقاييس).

واسترجاع أبى حيان للمناقشات في محاورته المكتوبة يستدعى الحديث عن معارفات سقراط لأفلاطون، التي قامت على الآلية نفسها من حيث هي استعادة لمناقشات سقراط مع تلاميذه، ذلك أن كلا منهما يتسم بالطابع الإبداعي الحر المجاوز للتسجيل الحرفي لهذه المناقشات وقد اعتذر التوحيدى في بعض المواضع من محاورته عن عدم استطاعته تسجيل أسماء كل المتحاورين أو عن عدم التزامه بالنقل الحرفي (١١٢).

وإذا كان هناك مجال آخر للمقارنة، فإن هناك منهجاً واحداً تستند إليه هذه المحاورات، وهو الكشف الحواري عن الحقيقة، فضلاً عن وقوفها على أرضية سردية. وهنا تبدو أهمية الإشارة إلى معالجة «باختين» للمحاورات السقراطية لأفلاطون بوصفها «صفاً أدبياً تحرر من قيوده التاريخية المتعلقة بالذكريات واتسم بالطابع الإبداعي الحر» (١١٣) وتجدر الإشارة إلى محاولة الإفادة من هذا التوجه في قراءة معارفات التوحيدى، دون الالتزام بحرفية المنهجية الباختينية، انطلاقاً من معارفات التوحيدى ذاتها وارتباطها بسياقها الثقافي الخاص.

ولعل أهم ما تتميز به معارفات التوحيدى عن معارفات سقراط لأفلاطون أن العلاقة بين السائل والمجيب لم تكن علاقة ثابتة، كما أشرنا سابقاً؛ حيث تبدل أطراف هذه العلاقة وتعدد، فالتوحيدى الراوى لا يكون هو السائل بشكل دائم، ولا يكون المجيب بشكل مستمر، إذ يتراوح دوره بين الراوى السائل والراوى المجيب أو مجرد الراوى الذى ينقل عن الآخرين. ومن هنا فهو لا يأخذ سمت المعلم السقراطى الذى يستدرج تلاميذه للوصول إلى الحقيقة، ومع هذا فإن معارفات التوحيدى تصبح أداة معرفية وشكلاً تعبيرياً كاشفاً عن الحقيقة أو الفكرة التى يسعى إليها، لا سيما ما معنى المحاوره - عنده - يجاوز استيفاء الرد (الجواب) على السائل، أو استجابة المسؤل بتقديم الإجابة عن التساؤل المطروح، إلى نوع من التفاعل بين المخاطب والمتكلم، وهذا التفاعل يأخذ

والمجيب في (المقاييس) بتوجهات متعددة، فيكون الراوى هو السائل (١١٤) أو المجيب (١١٥)؛ أو يكون السائل شخصاً آخر غير الراوى (١١٦)، وتتعدد الأسماء في هذه الحالة، وقد لا تتخذ أسماء السائلين أو المجيبين (١١٧). وفي كل الأحوال، فإن المحاوره داخل (الإمتاع والمؤانسة)، و(المقاييس)، تبدو مركبة، لاحتوائها على أكثر من وجهة نظر وأكثر من صوت.

ومن المثير أن استجابة التوحيدى لأبى الوفاء المهندس تتم في إطار الرسالة، بحيث تصبح هي - أى الرسالة - الإطار العام الذى يحتوى المحاورات التى يعيد التوحيدى إنتاجها. يقول موجهاً خطابه إلى أبى الوفاء المهندس:

«هنا وأنا أفعل ما طلبتنى به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهية في هذه الساعة يثقل ويصعب بعقب ما جرى من التفاوض، فإن أدت جماعته كله في رسالة تشتمل على التدقيق والتجليل، والحلو والمر، والطرى والعاصى، والمحبوب والمكره» (١١٨).

وفي بداية الجزء الثانى من (الإمتاع) كتب التوحيدى مرجحاً الخطاب مرة أخرى إلى أبى الوفاء:

«فأنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاصدين العيانيين» (١١٩).

وبعنى ذلك أن عملية استرجاع المحاورات وكتابتها، وهى ما أسماه التوحيدى بـ «سرده»، تمت داخل إطار أوسع هو الرسالة، وهذا بدوره يؤكد أهمية الرسالة بوصفها شكلاً يعتمد على خطاب الآخر فى توليد الشكل القصصى، ويتجلى هذا بشكل خاص في (الإمتاع والمؤانسة)؛ إذ تصبح الرسالة هى الشكل أو «الإطار الخارجى الذى يقع داخله السرد، ويمثل (السرد) بدوره إطاراً خارجياً يحتوى داخله «المحاوره».

ومن المهم أن نلفت النظر إلى أن كتابة التوحيدى لمحاورته قد تمت من خلال عملية استعادة أو استرجاع المناقشات الحقيقية التى دارت في مجلس الوزير ابن سديد،

يفرق التوحيدى بين مستويات التحاور، ويقوم ثلاثة مستويات مترتبة أدناها التحاور الذى يهدف إلى المنافسة وتحقيق الغلبة (المهارة)، وأعلىها التحاور (المناظرة) الذى يسعى إلى تحقيق الفائدة، إذ يناقش فيه الرأى (أو يعرض على العقول المختلفة) من وجهات نظر متعددة، إلى أن يتحقق الاتفاق عليه، وبين هذين المستويين مستوى متوسط هو (المنافسة)، وهو إما أن يحقق المنافسة أو الفائدة.

وأهم ما تعبر عنه هذه النصوص للتوحيدى أنها تسجل - إلى حد ما - وعيه بأن المحاور (مجادلة كانت أو مقابلة أو مناظرة أو مذاكرة أو حتى مهارة) تجاوزت الشكل المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، فانتسجت بطابع حوارى تجسد فى عرض الرأى ونقيضه أو عرض الفكرة الواحدة من زوايا مختلفة متعددة، ومن هنا أتاحت المحاور المجال لحضور الغير وأفكاره، ومن هنا أيضا كان انفتاح محاورات التوحيدى على تعددية الأجناس والإقرار بوجود أجناس أخرى غير العرب، وتوزيع الفضائل الإنسانية بينها، وكان الإقرار بتعددية أشكال الوعي بين المعرفة الدينية (الشريعة) والمعرفة الفلسفية، وتعددية الأنواع الأدبية بين شعر ونثر. ولهما يمكن القول، باختصار، إن «المحاور» لدى التوحيدى جاءت وليدة للوعي المبدئى المنفتح الذى يقوم على التعدد والتنوع والاختلاف، والجمع بين الأنا والآخر فى علاقات متكافئة.

وينبى أن نضع فى اعتبارنا أن التوحيدى كان يعيش فترة تغيرات اجتماعية وثقافية فى الحواضر التى تنقل بينها، لاسيما فى مدينة بغداد التى كانت تمتع بالأجناس المختلفة والملل والطوائف، مما شكل مناسبا من التيارات والأفكار والآراء المتصارعة. ولا يخفى أيضا أن جزءا كبيرا من نشاط التوحيدى تركز فى الإسهام فى جلسات النقاش التى كانت تجرى فى الدوائر الثقافية المتعددة، وهى جلسات لم تقتصر على مجالس ابن سحنان أو رجالات السلطة، بل جازتها إلى مجالس العلماء مثل مجلس أبى سليمان المنطقى، وهذه الدوائر كانت تعتمد فى نشاطها الفكرى والمعرفى على تبادل الآراء ومناقشتها. ومن هنا كان تناول التوحيدى الخاص لهذه الأفكار والتصورات وتجسيدها فى المحاور عند الحوار الذى يقوم به أشخاص متعدون.

تجليات مختلفة: «المحادثة أو المذاكرة أو المناظرة أو المقابلة». وفى كل هذه الأحوال تحقق المحاور الخصوبة العقلية والإضافة المعرفية، والمتعة النفسية والروحية، فى آن. وبذلك أن أطراف المحاور (محادثة أو مقابلة أو مذاكرة أو مناظرة) دائما من العلماء والمفكرين.

وينسحب معنى المحاور على ما يسميه التوحيدى بالمحادثة، فيقول فى (الإمتاع والمؤانسة) على لسان عمر بن عبد العزيز: «إن فى المحادثة تلقى للمقول وترويحاً للقلب وتسريراً لهم وتقيحاً للأدب»<sup>(١٤)</sup>.

كما يقول التوحيدى فى معنى «مقابلة» على لسان أستاذه أبى سليمان رداً على أحد تلامذته وقد قرظه بحمد الله على ما يسديه إليهم من فوائد:

«بكم اقتبست، وبجرركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عشوت، وإذا صفى ضمير الصديق للصديق، أضاء الحق بينهما واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما رداً لصاحبه، وعزواً على قصده، وسبباً قوياً فى نيل إرادته ودرك نيهته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاخ»<sup>(١٥)</sup>.

فالمحاوره محادثة أو مقابلة تحقق الفائدة والمتعة معا، وتعمل على إذكاء العقل واستثارته عبر هذا التفاعل العقلى والنفسى واللغوى من أجل الوصول إلى الحقيقة، والإضافة العقلية التى تحققها المحاوره لا تتم فقط عبر محاوره الصديق للصديق، وإنما عبر الكلام مع الخصم بأشكال متعددة. يقول التوحيدى:

«الكلام مع الخصم من المهارة والمناظرة والمذاكرة. فأما المهارة فباب ينشأ من التنافس وإظهار الغلبة، وأما المذاكرة فالقصد بها طلب الفائدة، كالرأى المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق، وأما المناظرة فمتوسطة بين المهارة والمذاكرة، قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهى كالفكاهة بين العلماء»<sup>(١٦)</sup>.

## - ٣ -

نعوذ بك من رقاعة المنشئين، وحماقة المعلمين،  
وركاكة النحويين... ولو لم يكن من صنعة  
الإنشاء إلا أن الملكة المريضة يكتفى فيها  
بمثنى واحد، ولا يكتفى فيها بمائة كاتب  
حساب... وما زال أهل الحزم والتجارب يحشون  
أولادهم ومن لهم بهم عناية على تعلم الحساب،  
ويقولون لهم «هو سلة الخبز»<sup>(١٧)</sup>.

وعندما يسأله الوزير عن جوابه على ذلك الهجوم بقوله:

«هذه ملحمة منكبة فما كان من الجواب؟»

يقول التوحيدى مصدراً كلامه بنتيجة الحوار، وما آل إليه  
الخصم، قبل أن يعرض لتفاصيل وجهة النظر المقابلة:

«قلت: ما قام من مجلسه إلا بعد اللل والقماء،  
وهكذا يكون حال من عاب القمر بالكلف،  
والشمس بالكسوف، وانتحل الباطل، ونصر  
البطل، وأطبل الحق، وأزرى على الحق»<sup>(١٨)</sup>.

ثم يقوم التوحيدى بعد ذلك بعرض وجهة النظر الأخرى  
التي تعلى من شأن البلاغة والإنشاء والكتاب، ومن هنا يعتمد  
هذا الرأى على بسط فوائد البلاغة والإنشاء واستيفائها، كما  
يعتمد على تفنيد التواضع التي يلحقها الرأى الأول بالكتابة  
والكتاب، من ذلك على سبيل المثال:

«وأما قولك: «إحدى الصناعتين هزل، والأخرى  
جدة» فيسما سولت لك نفسك على البلاغة،  
هى الجدة، وهى الجامعة لشمرات العقل، لأنها  
تحق الحق، وتبطل الباطل... إلخ».

وأما قولك: «الإنشاء صناعة مجهولة المبدأ،  
والحساب معروف المبدأ» فقد خرفت، لأن مبدأها  
من العقل، وبمرها على اللفظ، وقسراها فى  
الخط. وأما قولك «إن أصحابها يسترقعون،  
فهذا شنع من القول، ولو عرفت الصدق فيه لم  
تنس به، ولم تنطق بحرف منه، فإن فيه زلية  
على السلف الصالح والصدر الأول».

غدت المحاوره فضاء يتسع لعرض الآراء المتعددة، أو لعرض  
الرأى ونقيضه من زوايا مختلفة، وبهذا تجاوزت الشكل  
المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، ساعد على ذلك  
الطبيعة الثنائية لإشكالات مشفى عصر التوحيدى، التي  
جسستها هذه المحاورات. غير أن طرح المحاوره للرأى والرأى  
الآخر لم يتخذ مظهراً واحداً، بل اتخذ مظاهر عدة؛ منها أن  
هذا الطرح كان يتم بشكل صريح لصالح الفكرة الواحدة  
بتغليب أحد الرأين على نحو مباشر، وتتجسد هذا بوضوح  
فى المحاوره التي دارت حول المفاضلة بين كتابة الحساب  
وكتابة البلاغة والإنشاء، فالرأى الأول يسعى إلى تمجيد  
كتابة الحساب فيما يؤيده هذا النوع من النشاط الإنسانى من  
مهام نفعية مباشرة للدولة والسلطان، فى حين يتنقص من  
شأن الإنشاء والبلاغة ومخبريها من الكتاب بصفة عامة. أما  
الرأى الآخر، المضاد، فيقوم بتفنيد هذا الرأى بجميع  
تفاصيله لحساب كتابة البلاغة والإنشاء. ومن الملاحظ أن  
التوحيدى يقوم بعرض وجهة النظر كاملة دفعة واحدة،  
وكذلك وجهة النظر المقابلة، ويتم هذا العرض على أرضية  
سردية، يجره إليها تساؤل الوزير فى بداية المجلس:

«ولما عدت إليه فى مجلس آخر، قال: سمعت  
صياحك اليوم فى الدار مع ابن عبيد فقيم  
كنتما؟ قلت: كان يذكر أن كتابة الحساب  
أنفع وأفضل وأعلى بالملك والسلطان إليه أحوج،  
وهو بها أغنى من كتابة البلاغة، والإنشاء  
والتهجير، فإذا الكتابة الأولى جد، والأخرى هزل؛  
ألا ترى أن التشاؤم والتفسيق والكذب والخداع  
فيها أكثر، وليس كذلك الحساب والتحصيل  
والاستدراك والتفصيل، قال: وبعد هذا فترك  
صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية وحاضرة  
الجدوى، سريعة المنفعة، والبلاغة زخرفة وحيلة،  
وهى شبيهة بالسراب، كما أن الأخرى شبيهة  
بالماء. قال: ومن حساسة البلاغة أن أصحابها  
يسترقعون ويستحققون؛ وكان الكتاب قديما فى  
دور الخلفاء ومجالس الوزراء يقولون: اللهم إنا

المخالدي وابن الأخشاد والكنثي وابن أبي بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمر وقدامة بن جعفر.... ألا يتدبب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق، فإنه يقول لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حوتناه من المنطق وملكتنا من القيام به... فأحجم القوم وأطرقوا.

قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، ولتى لأعدكم في العلم بحاراً، وللدن وأمله أنصاراً... فرفع أبو سعيد السيرافي رأسه فقال: اعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والمعيون المحقة والعقول الحادة والألبياب الناقدة؛ لأن هذا يستصعب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء والحياء مغلبة، وليس البراز في معركة خاصة كالمصارع في بقعة عامة. فقال ابن الفرات: أتت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك...<sup>(٢٠)</sup>.

إن صياغة التوحيدى المحاوره - المناظرة تبدأ على هذا النحو المباشر بمصادرة الرأي الآخر على لسان الوزير ابن الفرات «إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه»، قبل أن تعرض لهذا الرأي. وقد مهد التوحيدى لهذه المصادرة قبيل أن يبدأ في سرد روايته، عندما أشار - في نهاية المحاوره التى افتتح بها حوارها مع الوزير في هذه الليلة الثامنة، حول وجهة نظر خاصة بابن ميس في أمر التنظير، المناظرة - إلى متى القناني وقد هاجمه بوصفه واحداً ممن يستأثرون بالمعرفة الفلسفية والمنطقية يصميون طريقها للناس ضماناً للكسب والارتزاق بهذا الاستئثار:

«فإن متى كان يعلى ورقة بدهم مقتدرى وهو سكران لا يعقل، ويتهمك، وعنده أنه في ربح، وهو من الأخسرين أعمالاً، الأسفلين أحوال»<sup>(٢١)</sup>.

وأما قولك: «إن المملكة تكفى بمنشئ واحد» فقد صدقت، وذلك أن هذا الواحد في قوته يفي بأحاد كثيرة، وهؤلاء الأحاد ليس في جميعهم وفاء بهذا الواحد، وهنا عليك لا لك...<sup>(٢٢)</sup>.

وعلى هذا فإن المحاوره التى استوعبت الرأي والرأى الآخر (النقيض)، وبمباراة أخرى، استوعبت وجهتى نظر متعارضتين، صممت لتغليب الرأي الواحد على الآخر على نحو صريح ودون مواربة. ولعله من الملاحظ أن هذه المحاوره بين أبى حيان وابن عبيد الكاتب قد أنجزت داخل المحاوره الإطار بين أبى حيان والوزير ابن سعدان، وأن المحاوره الإطار قامت بدور في تأكيد الانتصار للرأى الواحد على لسان الوزير وأبى حيان. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن تقنية بناء محاوره داخل محاوره متغل سمة غالبية فى بناء محاورات التوحيدى التى يمثل فيها دائماً حوارها مع الوزير فى البداية المحاوره الإطار.

ويتكرر الأمر نفسه فى مناظرة السيرافى ومتى القناني، التى سجلها التوحيدى فى الليلة الثامنة من ليالى (الإشاعة)؛ فتحمل المحاوره - المناظرة وجهتى نظر متقابلتين، غير أنها تبدأ وتنتهى لحساب الرأي الواحد وغلبة أحد المتحاورين. ويتم عرض هذه المحاوره أيضاً على أرضية سريعة، كما هو الحال بالنسبة إلى المحاوره السابقة، فيقول التوحيدى موجهاً حديثه إلى أبى الوفاء المهندس:

«ثم إني أيها الشيخ... ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبى الفتح بن جعفر بن الفرات بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى واختصرتها؛ فقال لى: أكتب هذه المناظرة على التمام، فإن شيئاً يجرى في ذلك المجلس النبیه بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يفتنم سماعه، وتوى فوائده.. فكتبت: حدثني أبو سعيد بلمع من هذه القصة. فأما على بن عيسى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة.

لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة - وفيهم

سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان... فقال أبو سعيد: أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف، وإذا كنا نتكلم بالبرية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل... ودع هذا؛ إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ماشهد لهم به قبلوه وما أنكروه رفضوه، قال متى: إنما لزم لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصنف للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة؛ والناس في المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبيها المختلفة وطرائقها اللبائية إلى هذه المرتبة البينة في أربعة وأربعة وأثمانها ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التصويه؛ ولكن... إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم. قال: أخطأت، قل في هذا الموضوع: بلى. قال: بلى أنا أظنك في مثل هذا. قال: أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا نفى بها، وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها... قال متى: يونان وإن بادت مع لنتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأعطت الحقائق؛<sup>(٢٢٥)</sup>.

وتستمر عملية المصادرة بتوجهات أخرى، عبر تدخل الوزير ابن الفرات في محادثة أبي سعيد لأبي بشر متى القتائى، كتب التوحيدى:

«فقال ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبته بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشد في إفحامه»<sup>(٢٢٦)</sup>.

وفي موضع آخر يوجه الوزير كلامه إلى أبي سعيد مشجعا ومحرضا على تبكيك الخصم: «قال ابن الفرات لأبي سعيد: نعم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيك عاملا في نفس أبي بشر». كما يستحبه في موضع ثان على إفحام متى: «سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذى ينصره والحق الذى لا يصبره»<sup>(٢٢٧)</sup>.

وفي نهاية المحاوره يعقب ابن الفرات:

«عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذبت أكبادا وأقررت عيوننا وبضحت وجوها وحكت طرازا لا يليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثن»<sup>(٢٢٨)</sup>.

يتبع التوحيدى هنا آلية مغايرة في عرض الرأى والرأى الآخر، وهى آلية الهجوم والبادئة وليس الدفاع؛ حيث تطرح المسألة باقتراح استفزازى من الوزير، ثم يبدأ الحوار في إطار الخصومة والمنافسة والمباهاة، وهى المعانى التى يؤكددها معنى المناظرة عند التوحيدى. من هنا فإن كلا من وجهتى النظر لا تعرض كاملة - كما هو الحال في المحاوره السابقة - وإنما يتم عرض وجهة النظر عبر الأسئلة المتوالية الموجهة إلى الخصم؛ وقد بادر أبو سعيد السيرافى - نصيبا - لرغبة الوزير - بتوجيه السؤال الأول إلى متى القتائى، ثم توالى الأسئلة. كتب التوحيدى:

«ثم واجه متى فقال: حدثنى عن المنطق ما تمنى به؟ فإننا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا مملكا في قبول صوابه ورد خطفه على ستن مرضى وطريقة معروفة. قال متى: أعنى به أنه آلة من آلات الكلام؛ يعرف بها صحيح الكلام من

لتقبل وجهة النظر الأخرى بشئ من الرحابة وسعة الأفق، وإذا تابعنا المحاور وجدنا إجابة أبي سليمان تتضمن محاولة التوفيق بين النحو والمنطق، وبمدها تتوالى أسئلة التوحيدى عن النحو والمنطق وكيفية قيام أحدهما بالآخر، في حين تسعى أجوبة أبي سليمان إلى تحقيق صيغة توفيقية، عبر رصد التشابه بينهما وإمكان إقامة التكامل بينهما. ومن خلال هذه المحاولة التوفيقية يتم تحديد أهم ما يتسم به كل منهما من خصائص ذاتية.

وعلى الرغم من هذا، فإن المحاور تحقق انتصاراً للمنطق على النحو، غير أن هذا الانتصار لا يتم في إطار إخضاع المحاور لخدمة الرأى المتعصب، يدعم هذا أن المحاور تفتح الباب لأراء أخرى يمكن أن تضاف إلى هذا الرأى. يقول التوحيدى على لسان أبي سليمان قرب نهاية المحاور:

«والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتباً له، والمنطق يدخل النحو، لكن محققاً له، وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرى لفظ من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل، فالمعقل أشد انتظاماً للمنطق، والنحو أشد التحاماً بالطبع، والنحو شكل سمعى، والمنطق شكل عقلى، وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية، وما يستمار للنحو من المنطق أكثر مما يستمار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم...» (٢٧).

ولا يخفى هنا وضع أبي سليمان النحو فى مرتبة أدنى لارتباطه بالطبع والحواس، ووضعه المنطق فى مرتبة أعلى لارتباطه بالعقل، والإعلاء من شأن العقل فى الفكر الفلسفى فى الثقافة العربية القديمة أمر لا يحتاج إلى توضيح. إلا أن هذا الانتصار للمنطق يترك هامشاً للرأى الآخر - كما سبق أن أشرنا - عبر إمكان التوفيق بينهما، فضلاً عن ترك المجال مفتوحاً للرأى بصفة عامة (٢٨).

ومن الملاحظ أن بعض محاورات التوحيدى تأخذ هذا الشكل التوفيقى الذى يبدو فيه الميل لأحد الرأىين. ويمكن أن نلخص هذا فى المحاور التى دارت حول المفاضلة بين الشعر والنثر؛ حيث يقوم الراوى بذكر مزاي كل منهما على ألسنة

من الجلى أن المحاور تعرض لشكلين مختلفين من أشكال المعرفة؛ المعرفة النحوية والمعرفة المنطقية، والمقارنة بينهما غير متكافئة، بل تبدو ظالمة، نظراً لخصوصية الأولى وعمومية الثانية، ومن هنا يعتمد المحاور الأول (أبو سعيد) فى مناقشته على كثير من المغالطات والمباحكات العقلية التى تهدف إلى إرباك الآخر وإهانتته وتحويله إلى مجرد تلميذ يبنى أن يجيب عن الأسئلة الموجهة إليه بما يتفق مع قناعات السائل، أو يبنى عليه أن يجيب عن أسئلة معلوماتية تخص قواعد النحو واللغة، تلك الأسئلة التى يوجهها إليه فى القسم الثانى من المحاور.

وتنتهى المحاور بتحقيق الانتصار للنحو على المنطق، وهو انتصار للزربة الحافظة المغلقة، وإن بدت ظاهرياً ذات صلة بالهوية والالتزام، وبعبارة أخرى، يمكن القول إن المحاور هنا سخرت لخدمة الرأى الواحد المتعصب، وقد جاءت صياغة أقوال السيرافى الموجهة إلى متى مشحونة بالانفعال بما تتضمنه من اتهامات موجهة إلى الآخر، وأحكام تقويمية رادعة، فى حين تبدو صياغة أقوال متى المحدودة جداً صياغة هادئة متعقلة. وفضلاً عما تلمح إليه هذه الصياغة من دلالات، فإنها وظفت أيضاً فى إخضاع الحوار للفكرة الواحدة والرأى المتعصب.

وما يشير الانتباه أن محاور متى والسيرافى حول النحو والمنطق فى (الإمتاع) تتخذ منحي مغاير في (المقاييسات)، حين تتغير شخصيتا المتحاورين، ويأخذ الحوار بينهما طابعاً آخر غير طابع المناقشة والتحدى وضرورة إقناع الآخر؛ ذلك حين يصبح التوحيدى وأبو سليمان المنطقى فارسى الحوار. يوجه أبو حيان التوحيدى سؤاله إلى أستاذه:

«إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبية ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناصفة؟ وهل يتعاونان...؟» (٢٩)

ولا يخفى أن السؤال الذى يطرحه الراوى/ المحاور يمهّد لإمكان التوفيق بين النحو والمنطق. أو ما يمكن أن نسميه بالمصالحة بين أصحاب النحو وأصحاب المنطق، وبعبارة أخرى، يمهّد طرح السؤال على هذا النحو من الصياغة

فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة، وتأليف مقبول أو مجموع... فإذا كان الأمر فى هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التى لا تنكر، وللنظم شرفه الذى لا يبعد ولا يستر، لأن مناقب النثر فى مقابل مناقب النظم، ومثالب النظم فى مقابل مثالب النثر، والذى لابد منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العوض، وما يحتاج إلى التأويل والتلخيص» (٣٠).

وعلى الرغم من هذه الصيغة التوفيقية التى يعرضها التوحيدى على لسان أبى سليمان، ومحاولة المساواة بين الشعر والنثر باعتبار معيار «جودة التأليف» هو الأساس فى المفاضلة، والإقرار بأن لكل منهما فضائله ومثالبه - فإن ميلا إلى النثر يظل قائما فى تقديمه النثر على الشعر فى سياق الكلام، وحين يتوسع التوحيدى فى عرض وجهة نظر أبى سليمان فى المقابلات، تجد رأيه متضمنا لوجهتى النظر الموجودتين فى (الإمتاع)، فيشتمل كلام أبى سليمان على مقارنة بين الشعر والنثر تتحدد فيها خصائص كل منهما، وتكشف هذه المقارنة عن أفضلية النثر، كتب التوحيدى:

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام فى النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة لأن النظم من حيز التركيب، والنثر أدل على العقل، لأن النثر من حيز البساطة، وإنما تقبلنا المنظم بأكثر مما تقبلنا المتنثر لأنا للطبيعة أكثر منا بالعقل، والوزن معشوق للطبيعة والحس، ولذلك يفتقر له عندما يعرض استكراه فى اللفظ، والعقل يطلب المعنى، فلدلك لا حظ للفظ عنده وإن كان مششوقا ممشوقا، والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشح بالوزن المحموسل على الضرورة» (٣١).

ونتهى كلام أبى سليمان فى (المقابلات) بصيغة توفيقية يقرب فيها المسافة بين الشعر والنثر بالوقوف على السمات المشتركة بينهما، مؤكدا فى الوقت نفسه التمايز الذى يحق لكل منهما استقلاليته. ومع هذا فإن صيغة المحاوره قد أكدت حضور الرأى الآخر فلم تلغ وجوده ولم تتجاهله، لكنها

الآخرين، وتبدو كفة النثر أكثر رجحانا من كفة الشعر، كما وكيفما (أى عدد المزايا ونوعيتها). وتبدو وجهة النظر المؤيدة للنثر فى تناقض تام مع وجهة النظر المؤيدة للشعر، فالأولى تعرض مزايا للنثر تسليها الشعر، أو تثبت نواقضها له، وتتبع الآلية نفسها فى عرض وجهة النظر المؤيدة للشعر.

ووجهة النظر المؤيدة للنثر - والمنسوبة إلى أسماء عدة يصرح بها فى المحاوره - تكسبه سمات علميا، فتخلع عليه سمة القداسة لأن الكتب السماوية أنزلت بالنثر، وكلام الرسول جاء نثرا، وتكسب أشكاله - خطابه وكتابه - أدوارا تأسيسية بالنسبة إلى الدولة والسلطان، وتجمعه وليد العقل، أشرف القوى الإنسانية المدركة، وإلى جانب هذا فهو متحرر من الضرورة وقبوس الوزن والإيقاع الشعرين، مبرا من التكلف، مما يجعله أكثر اتساعا من الشعر فى استيعابه أشكالاً متعددة من الكتابة... إلخ.

أما وجهة النظر المؤيدة للشعر، فتعتمد على أنه يستند إلى أنه فن معتمد واسع، يعتمد على تفرعات مختلفة، وأنه يعتمد على الإيقاع والوزن اللذين يجعلانه يستخدم فى الغناء، وأنه قائم بذاته لا يفتقر إلى النثر، فى حين أن النثر يتحلى بالشعر ويفتقر إليه، وأنه يستخدم للاستدلال والاحتجاج وما أشبه. وعلى هذا النحو تقوم المفاضلة بين النثر والشعر فى (الإمتاع والمؤانسة)، كما تحمل وجهتها النظر أيضا تقييما للمكانة الاجتماعية لكل من أصحاب النثر من الكتاب والخطباء وأصحاب الشعر من الشعراء (٣٢)، وهو تقييم يكشف عن تغليب النثر وأصحابه على الشعر وأبيه.

إلا أن استحضار التوحيدى رأى أبى سليمان المنطقى يكاد ينهى المحاوره بإقامة صيغة توفيقية ترضى أصحاب وجهتى النظر المتعارضتين:

«قال أبو سليمان: المعانى المقولة بسيطة فى بجموحه النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سباقه الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو

له وإرتاح إلى مسألته... فقال: ما يتفكم على  
متون دوابكم من هذا الموضوع... فهل لكم في  
دار ابن برثن في ظل ممدود وواقية من الشمس  
واستقبال من الشمال... وتشهد الأرض فإنها  
خير بساط وأوطؤ، وبمع بعضنا من بعض،  
فهو أمد للمجلس وأمر للحديث، فصارنا إلى  
ذلك ونزلنا عن دوابنا في دار ابن برثن نتنسم  
الشمال، إذ أقبل علينا ابن المقفع فقال: أي الأهم  
أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا فارس أعقل  
الأم، نقصد مقارنته وتنوخي مصانعه. فقال:  
كلا ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا  
فتعلموا ومثل لهم فامتثلوا واقتدوا وبدثوا بأمر  
فصاروا إلى اتباعه، ليس لهم استنباط ولا  
استخراج.

فقلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم  
أبدان وثيقة. وهم أصحاب بناء وهندسة، لا  
يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما، قلنا  
العين. قال: أصحاب أثاث وصناعة، لا فكر لها  
ولا رؤية... فرددنا الأمر إليه، قال: العرب،  
فلاحظنا، وهمس بعضنا إلى بعض، فغاضه ذلك  
منا، واستمع لونه، ثم قال: كأنكم تظنون في  
مقارنتكم، فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا  
فيكم، ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يغوتني  
الصواب، ولكن لا أدعكم حتى أبين لكم لم  
قلت ذلك، لأخرج من ظنة المدارة، وتوهم  
المصانعة، إن العرب ليس لها أول تؤم ولا كتاب  
يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج  
كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره  
وعقله، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض  
فوسموا كل شيء بسمته، ونسبوه إلى جنسه،  
وعرفوا مصلحة ذلك في رطب وياضه، وأوقاته  
وأزمته... كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله،  
ويستخرجه بفتنته وفكرته، فلا يتعلمون  
ولا يتأدبون، بل نحائر مؤدية، وعقول عارفة؛

قدمت إمكاناً للتفكير فيه بطرح رأي أو آراء أخرى تناقضه أو  
تتصالح معه، وإن كان هناك ميل إلى أحد هذه الآراء، وفي  
كل الأحوال فتحت محاورات التوحيدى أنفاً لإمكان تمايش  
أكثر من رأى حول الموضوع الواحد.

#### - ٤ -

وهناك صيغة أخرى للمحاوراة التي يهيم عليها الرأى  
الواحد، أو تكون موجهة بفكرة أحادية، فيتم عرض هذا الرأى  
بشكل غير مباشر عبر إيهام بعدم تملك هذا الرأى أو الحقيقة  
للمحاور حولها. ومن أهم الآليات التي تستند إليها عملية  
الإيهام تلك أن الأسئلة المطروحة في المحاوراة تكون مرتبة وفق  
خطة منظمة مقصودة، أو تصبح هي في ذاتها وسائل  
مصممة للوصول إلى الفكرة أو الحقيقة التي يراد إثباتها.  
ويمكن أن تلمس هذا في محاوراة ابن سعدان مع أبي حيان  
التوحيدى في الليلة السادسة من ليالى (الإمتاع)، حول  
المفاضلة بين العرب والعجم، حيث يتبين لنا كيف تحقق هذا  
الإيهام من خلال التحاليل في وضع الأسئلة وصياغتها،  
وجعل الإجابة استدراجاً للسائل، وبناء محاوراة داخل المحاوراة  
لإعادة طرح السؤال ذاته بصيغة أخرى على لسان شخصية تم  
استدعاؤها - قصداً - من الماضى. يسأل ابن سعدان  
التوحيدى:

«أفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟»  
فيجيب التوحيدى:

«قلت: الأم عند العلماء أربع: الروم والعرب  
وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب  
أن يقال العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة،  
مع جوامع مالها وتفاير ما عندها. قال: إنما  
أريد بهذا الفرس، فقلت قبل أن أحكم بشئ من  
تلقاء نفسى أرى كلاماً لابن المقفع وهو أصيل  
من الفرس عريق في العجم، مفضل بين أهل  
الفضل... قال: هات على بركة الله وعونه.

قلت: قال شبيب بن شبة: إنا لوقوف في عرصة  
المريد... إذ طلع ابن المقفع فما فينا أحد إلا هش



فقلت: إن كان ما قال هذا الرجل البارع في أدبه المقدم بعقله كافيًا، فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه» (٣٣).

وكما يعتمد التوحیدی على استدعاء أقوال الآخرين، تلك التي تؤيد فكرة أفضلية العرب على غيرهم من الأمم الأخرى، وتحقق مزيدًا من الإقناع بها؛ فإنه يستدعي قول الخصم أيضًا تأكيدًا لحرصه على استحباب المحاوراة للآراء المختلفة والمتعارضة حول الموضوع الواحد واستكمالًا لعملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة الثابتة. يستدعي التوحیدی تصورها من كتاب للجيهاني يصب فيه العرب ويتهمهم فيه بالبدارة واقتفاء الفضائل البشيرة... إلخ. ويقوم التوحیدی بتفنيد آراء الجيهاني مستعينًا بالحجاج العقلي، ويستمر في ذلك مقلدًا فكرة أفضلية العرب على غيرهم، على الرغم من بداهتهم مستعينًا بالمرهبات والآيات القرآنية. وتتداخل أصوات أخرى تؤيد التوحیدی في الرد على مزاعم الجيهاني وتنتهي المحاوراة بالانتصار للعرب على الفرس وغيرهم من الأمم الأخرى، غير أن تغليب الرأي الواحد هنا تم عبر «تحليلات» أو وسائل أدبية غير مباشرة أوهمت بعدم الإقرار بهذه الحقيقة في بداية المحاوراة، بل إن فكرة تفضيل العرب على الأمم الأخرى وضعت على خلفية أفكار الغير، مما أوهم بتعددية الآراء والأصوات.

وتتخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة في المحاوراة وسائلًا أخرى، حيث يمرض الرأي والرأي الآخر المضاد بشكل تفصيلي مباشر، وتبدو المسألة كأنها مطروحة للنقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة أو الرأي الفصل، ففي إحدى «مقاييس» التوحیدی يطرح السؤال: «لم خلا علم النجوم من الفائدة والشهرة وليس علم من العلوم كذلك؟» (٣٤). والعلوم المشار إليها في المحاوراة هي الطب والنحو والفقه والشعر والحساب والبلاغة والهندسة، وهي تقوم بتحقيق منافع مادية محسوسة ومباشرة. ومن الملاحظ أن التوحیدی لم ينسب معظم الآراء التي قبلت في هذا التحاور إلى أصحابها، وقد اعترف عن ذلك لانتباس الكلام ببعضه بعض وصعوبة تحديد نسبة الكلام إلى أصحابه. يقول التوحیدی:

فلذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم، لصحة الفطرة، واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم» (٣٣).

تبدو إجابة التوحیدی - في بداية هذا النص - استدرجًا لطرح السؤال المقصود، وهو حصر المفاضلة بين العرب والفرس للإيهام بأن تفضيل العرب على الفرس ليس حقيقة جاهزة مسلمًا بها سلفًا (قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسي أرى كلامًا لابن المقفع). ومن هنا لا يقدم التوحیدی الإجابة مباشرة، وإنما يلجأ إلى استدعاء شخصية إشكالية من شخصيات الماضي (ابن المقفع)، وصاحب هذه الشخصية ليس أصيلًا في عروبه؛ لأنه فارسي الأصل، ولا مخلصًا في دينه، لأنه متهم بالزندقة. ويقوم التوحیدی حوارًا بين ابن المقفع وبين عدد من أشرف العرب الذين لا تقام في المبدأ، ويبدأ الحوار بطرح ابن المقفع للسؤال: أي الأمم أعقل. وهنا تفتح محاوراة داخل المحاوراة الأصلية (الإطار) التي بدأت بسؤال ابن سعدان، ويصانم القوم فيذكرون الفرس أولاً ثم بقية الأمم، حتى يتركوا له الأمر، فتجني إجابته مدعومة بالأسباب مؤكدة أن العرب أفضل الأمم. ومن الملاحظ أن آلية الاستدرج التي اعتمدت عليها إجابة التوحیدی عن سؤال الوزير في البداية تتحقق أيضًا في إجابة العرب الأشراف على تساؤل ابن المقفع، وذلك عبر التظاهر بالمصانعة، التي تنتج في أن يبرز ابن المقفع نواحي الأمم الأخرى تمهيدًا للحكم النهائي القاطع بأفضلية العرب المطلقة.

ومن آليات الإيهام في هذه المحاوراة الطويلة للتوحیدی استمرار معاصرة الوزير ابن سعدان لأي حيوان بالسؤال ذاته، ليسمع وجهة نظره الخاصة، ويمكن أن نقول - بمباراة أخرى - إن التخطيط للحوار هنا وراء فكرة إجبار المناقش أو المحاور على الإفصاح عن رأيه والتعبير عن فكرته، وهذا في حد ذاته يؤكد استمرارية آلية أخرى هي (المراوغة) التي يستند إليها التوحیدی منذ بداية المحاوراة بالإحالة على كلام ابن المقفع والتواري خلفه. يقول التوحیدی مسجلًا حوار الوزير معه عقب انتهاء حوار ابن المقفع والأشراف:

«قال: ما أحسن ما قال ابن المقفع! وما أحسن ما قصصته وما آتيت به! هات الآن ما عندك من مسموع ومستبط».

«هذه مقابلة دارت في مجلس أبي سليمان  
محمد بن طاهر السجستاني، وعنده أبو زكريا  
الصيمري، والنوشجاني أبو الفتح، والمروزي أبو  
محمد المقدسي، والقومسي، وغلان زحل، وكل  
واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في  
صناعته... فاستخلصتها ورسمتها في هذا  
الموضع... ولا أنسب فضلا إلى واحد منهم  
بمعينه، لأن الكلام بينهم كان يلفظ ويلتبس،  
وكانت المباحاة والمنافسة يدخلان فيه، ويظهران  
عليه، وينالان منه، وهذا من ذوى الطبايع المختلفة  
معروف، ومن أصحاب التنافس معتاد، ولو  
استتب القول بين سائل ومستول لحكيت الحال  
مقرباً ومبتعداً ومصوباً ومصدلاً؛ ولكن الأمر على  
ما عرفت، فكأن عاذري عند خلل  
يصر... إلخ» (٣٥).

ومن أهم ما يلاحظ في نص التوحيدى إشارته المهمة  
لارتكاز المحاور - المقابلة على السؤال والجواب والاختلاف  
في الرأي والمنافسة والمباحاة، وهي معان سبق تأكيدها في  
نصوص سابقة للتوحيدى. ومن ثم منجده يعرض للرأى  
الأول الذى يتناول فوائد العلوم ونفعها ثم عدم جدوى علم  
النجوم، وبعد ذلك يعرض للرأى المضاد، ويشعر في تفصيل  
ذلك، وتبدو المسألة كأنها حوار مفتوح يقلب فيه الأمر من  
وجوه شتى، فتتوالى أصوات متعددة جهل أصحابها، وهي  
تتوزع بين التأييد والإدانة لهذا العلم. وتوهم المحاور في  
مجموعها بتعددية تتمثل في الجدل المتوالى بين أصحاب  
الآراء المتعارضة، الذى لجأ فيه بعض المتحاورين إلى الاستماتة  
ببعض الحيل البلاغية مثل التمثيل القصصى (الأنثروبى)  
لتحقيق مزيد من الإمتاع لمحاورهم (٣٦). إلا أن المحاور تنتهى  
إلى الرأى الواحد الذى يقره أبو سليمان المنطقى، وهو اقرب  
إلى الصيغة التوفيقية التى لا تنكر العلم ولا تستبعد النظر فيه  
مطلقاً، وإنما بالنسبة إلى فئة معينة من الناس غير المؤهلين  
لذلك. وعلى هذا تنتهى محاوره التوحيدى بعد أن تشق  
الكلام في وجوه مختلفة، على حد تعبيرة. يقول التوحيدى  
في آخر مقابسته:

«قلت لأبي سليمان - في هذا الموضع - : حصل  
لنا في هذه المسألة جوابان: أحدهما زجر عن  
النظر في هذا العلم، على ما طال الشرح فيه،  
والآخر على هذه القائلة التى تكاد الروح تطير  
منها طرباً عليها، فهل يجوز أن نعتقد فساد  
الرأىين...؟ فقال: الجوابان صحيحان، وذلك أن  
ها هنا أنفساً خبيثة، وعقولاً رديئة، ومعارف  
خسيسة، لا يجوز لأربابها أن ينشقوا ربح  
الحكمة، أو يتناولوا إلى غراب الفلسفة، فالنهي  
ورد من أجلهم، وهو حق والحال هذه الحال،  
فأما النفوس التى قوتها الحكمة، وبلغتها العلم،  
وعندها الفضائل، وعندها الحقائق، وذخرها  
الخبرات، وسمارتها المكارم، وسمتها الماني، فإن  
النهي لم يتوجه إليها، والعيب لم يقع عليها؛  
كيف يكون ذلك وقد بان بما تكرر القول فيه،  
أن فائدة هذا العلم أجل فائدة، وثمرته أحلى  
ثمرة ونتيجته أشرف نتيجة» (٣٧).

وتأخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة  
وفرضها على الآخرين ملامح مختلفة في محاوره من أهم  
محاورات التوحيدى، نظراً لجدية موضوعها وخطورتها بوصفه  
أحد مآزق مشققة ذلك العصر، وهو العلاقة بين الشريعة  
والفلسفة؛ هل يمكن المزج بينهما؟ وبعبارة أخرى، هل  
يمكن إقامة نوع من التوفيق بينهما؟

لا تبدأ المحاور (الإطار) بالطرح المباشر للموضوع، وإنما  
تبدأ بسؤال لغوى يوجهه الوزير ابن سعدان إلى التوحيدى -  
الراوى، يخلص منه إلى استفسار عن شخص يدعى زيد بن  
رفاعة، وعن نشاطه ومذهبه. وتستدعي المعلومات التى  
تتضمنها إجابة التوحيدى عن سؤال الوزير ذكر علاقة هذه  
الشخصية بجماعة إخوان الصفا، وذكر هؤلاء يستدعي  
- بدوره - ذكر أشهر رجالهم وفي مقدمتهم أبو سليمان  
البيستى الملقب بالمقدسى؛ كما يستدعي الإشارة إلى  
معتقدهم ومشروعهم الفكرى القائم على المزاجية بين  
الفلسفة اليونانية والشريعة، ومسوغات ذلك المشروع.

استفزاز أحد الخصوم له، وتبدأ محاوره أخرى، يتم فيها إفحام المقدسى على يد هذا الخصم، بعدها يسأل الوزير مستوضحاً مخرجاً عن دهشته من موقف أبى سليمان المنطقى، ليستأنف الراوى سرد بقية محاوره أبى سليمان المنطقى مع تلاميذه، وفى هذا الجزء، يعبر الراوى عن انتقاد مباشر لأبى سليمان الذى ينتهى كلامه بالبحث على انتحال الدين والفلسفة معاً، رغم فصله الحاد بينهما.

وعلى هذا تتضمن المحاوره الإطار (بين الوزير وأبى حيان) داخلها أكثر من محاوره، الأولى بين أبى حيان وأبى سليمان المنطقى والثانية بين أبى سليمان المنطقى وتلاميذه وسامعيه والثالثة بين المقدسى والحريرى، واستواء المحاوره الإطار هذه المحاورات يتم بواسطة أسئلة الوزير لأبى حيان التى تستدرجه إلى الاستمرار فى الحكى، بحيث تصبح وسيلة أساسية فى تخلق المحاوره بعد المحاوره.

وبناء المحاوره على هذا التحايل فى التركيب ووضع الأسئلة تقف وراءه حقيقة مهمة، أريد تشيبتها والإلحاح عليها، وهى نقض فكر إخوان الصفا، وإدانة توجههم بشكل أساسى ولا يخفى هنا البعد السياسى الكامن وراء نبذ فكر هذه الجماعة التى كانت تحرص على جذب العامة وتنقيفهم بالمعارف العلمية وتزويدهم بمفاهيم جديدة مغايرة للمفاهيم الثابتة، كما يتضح من المحاوره ذاتها، فى كلام المقدسى<sup>(٤٠)</sup> الذى يعد بياناً عن هذه الجماعة وفكرها، وفى رد الحريرى عليه. ويتجلى هذا البعد السياسى فى الإدانة المباشرة التى تجرى على لسان الحريرى (أحد خصوم إخوان الصفا فى المحاوره) فى رده على المقدسى لبعض العلماء المتفلسفة ممن كان لهم صلة ببعض القرامطة<sup>(٤١)</sup> كما يتجلى أيضاً فى احتواء المحاوره وحشدنا لآراء المهاجمين - بدءاً من هجوم الراوى نفسه - لفكر إخوان الصفا القائم على المزج بين الشريعة والفلسفة، ذلك أن هؤلاء كانوا ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية ولمفهوم الشريعة الذى تتأسس عليه الإيديولوجية الرسمية للدولة الخلافة، وكان العقل هو موجههم ورئيسهم، ومن هنا كان إنكارهم للمعجزات ورفضهم التقليد فى الدين<sup>(٤٢)</sup>، ومن هنا نفهم حدة الحريرى على المقدسى فى هذه المحاوره. كتب التوحىدى:

وبهذا يصبح السؤال عن زيد بن رفاعه استدراجاً للحديث عن هذه الجماعة وفكرها وطرحه للنقاش، حين يسأل الوزير أباً حيان عما إذا كان قد رأى رسائل إخوان الصفا؟... فيجيب أبو حيان مصرحاً برأيه فى فكر هذه الجماعة، ثم تفتح المحاوره الإطار (بين الوزير وأبى حيان) على محاوره أخرى، حين يبدأ فى سرد وجهة نظر أبى سليمان المنطقى، بعدما عرض عليه بعض رسائلهم، وما كان من ردود أفعال لبعض تلاميذه. ووجهة نظر أبى سليمان المنطقى تنقض محاولة إخوان الصفا فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة واستحالة ذلك لاختلاف كل منهما منهجياً (اختلاف التسليم بالوحي النازل عن الاعتقاد بالرأى والعقل). وبالإضافة إلى ما ينطوى عليه رد فعل أبى سليمان المنطقى - كما تقدمه المحاوره - لآراء رسائل إخوان الصفا من هجوم على فكر هذه الجماعة، فإنه يحسم الفصل بين الشريعة والفلسفة معلماً من شأن الوحي والدين متقاصاً من شأن العقل والفلسفة<sup>(٢٨)</sup>.

حتى يستكمل التوحىدى - الراوى عرض الرأى والرأى الآخر - يلجأ إلى قطع السرد بسؤال من الوزير، حتى يتم عرض وجهة النظر الأخرى بالتفصيل (جماعة إخوان الصفا)، وذلك على لسان المقدسى، فبعد أن ينتهى من عرض وجهة نظر أبى سليمان التى يقدمها عبر اعتراضات واستيضاحات من تلاميذه وسامعيه، يسأله الوزير:

وأفما سمع شيئاً من هذا المقدسى؟ قلت: بلى قد ألقيت إليه هذا، وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، فى أوقات كثيرة بحضوره حمزة الوراق فى الوراقين، فسكت، وما رأتى أملاً للجواب، لكن الحريرى غلام ابن طرارة هبجه يوماً فى الوراقين يمثل هذا الكلام، فاندفع فقال: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء...<sup>(٢٩)</sup>.

تصبح أسئلة الوزير وسيلة أساسية لاستدراج الراوى لاستحضار وجهات النظر المتقابلة عبر هذا السرد، وحين يعرض الراوى لوجهة نظر المقدسى فإنه يعرضها فى إطار

إمكاننا لتجسيد الخلاف في الآراء والأفكار ووجهات النظر، بحيث يمكن أن نقول إنها الصنف أو الشكل الأدبي الملثم لمرض وجهات النظر المختلفة والمتعارضة، بغض النظر عن الاختصار على الرأي الواحد أو التحصب له، ذلك أنها في كل الأحوال سمحت بنقل آراء الغير وأفكاره، وطرحتها للنقاش، وجعلتها مادة للتداول والجدل.

وفضلاً عن ذلك، فإن استيعاب المحاور للآراء المختلفة والمتعارضة جعلها أقرب إلى أن تكون أداة معرفية كاشفة عن التحولات الاجتماعية والفكرية والثقافية التي كان يمر بها المجتمع العربي في تلك الحقبة من العصر الوسيط؛ حيث كان المجتمع العربي يشهد انفتاحاً عقلياً ومعرفياً على كل المعارف والأديان والمذاهب والفلسفات، واجتماعياً على جميع الأجناس والشعوب. وكان الاختلاف في هذا المجتمع أساسياً، ومن ثم كان هناك القلق الدائم الذي عبر عنه بالسؤال الذي لم يهدف إلى إجابة ناصعة حتى مع هيمنة الرأي الواحد، وقد جسدت محاورات التوحيدى هذا القلق عبر الاختلاف والجدل.

## - ٥ -

من أهم السمات الأدبية لمحاورات التوحيدى أنها أُنجزت على أرضية سردية؛ حيث مثل السرد إطاراً خارجياً يحتوي المحاور، وقد تبين مما سبق أن السرد كان يهدف لاسترجاع المحاور بدءاً من افتتاحية المحاور الإطار - لاسيما في (الإمتاع والمؤانسة) - التي كانت تعتمد على الحكى، فضلاً عن أن هذا الحكى كان يهدف للانتقال من محاور إلى أخرى، وربما مثل السرد عنصراً داخلاً للمحاور ذاتها، غير أن السمة السردية كان لها حضور أقوى في بعض محاورات (الإمتاع والمؤانسة)، حيث ارتبط بمواقف خاصة بين أبي حيان - الراوى، والوزير؛ ذلك عندما يستند الحوار بينهما إلى مجموعة من الأخبار والمرويات ذات الطابع القصصى الذى يهدف إلى غاية أبعد من مجرد الحكى؛ مثل إساءة النصيحة أو العظة أو العبرة أو الإفادة من التجربة..<sup>(٤٥)</sup>

ويتبين ذلك بوضوح عندما يسأل الوزير فى الليلة الثامنة والثلاثين عن خبر الفتنة التى حدثت فى بغداد عام ثلاثمائة

ثم كر الحريرى كرم الليل وعطف عطفه الوقت بالظفر، فقال: يا أبا سليمان. يقصد أبا سليمان البيهقى (المقدس)، من هذا الذى يقر منكم أن عصا موسى انقلبت حية، وأن البحر انقلب، وأن يداً خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشراً خلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن ناراً موزجة طرح فيها إنسان فصارت له برداً وسلاماً، وأن رجلاً مات مائة عام ثم بعث فنظر إلى طعامه وشربه على حالهما لم يتغيرا... وعلى هذا، إن كنتم تدعون إلى شريعة من الشرائع التى فيها هذه الغوارق والبدائع فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة كاثبة لا ريب فيها ولا مرية، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تحليل ولا تلبيس، وأعطينا خطكم بأن الطبايع تفعل هذا كله، والمواد توتهى له، والله تعالى بقدر عليه، ودعوا التورية والحيلة، والنيلة، والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة<sup>(٤٦)</sup>.

وإذا صح أن رسائل إخوان الصفا كانت تمثل البرنامج التثقيفى لجماعات القرامطة<sup>(٤٧)</sup> التى شكلت أقوى حركة معارضة سياسية فى تاريخ الدولة العباسية، فإن نكرس هذه المحاور للمهجم على إخوان الصفا عبر مقولة استحالة الجمع بين الدين والفلسفة، يؤكد البعد السياسى فى هذه المحاور بشكل عام وفى موقف شخصية مثل أبى سليمان المنطقى الذى آثار دهشة الوزير/ ابن سعدان، والذي جعل أبا حيان/ الراوى يسمه بالتناقض.

لكن، على الرغم من قيام هذه المحاور على تبيينها رأى الواحد وامتناعها هذه الحقيقة الثابتة، فإن صياغة التوحيدى لها على هذا النحو توهم بعدم تملك الحقيقة بأنها غير مفروضة أو متينة سلفاً، فضلاً عن أنها توهم بتعددية الأصوات يميز عنها هذا الخلاف الجسد والمشخص بواسطة أشخاص أحياء يتحاورون ويتخاصمون، لكل منهم تصوره الخاص ومعتقد الذى يؤمن به ويناض عنه. وعلى هذا، فإن المحاور بوصفها صنفًا أدبيًا متميزاً لدى التوحيدى أناحت

مدينة السلام من الاهتمام، وأن الخوف قد غلبهم، وأن الذعر قد ملكهم... وافق جماعة على صريحة الرأى فى الحركة إلى الكوفة، ولحق منهم... وسارت الجماعة إلى الكوفة، ولحقت عز الدولة فى التصيد، وانتظرت؛ فلما عاد قامت فى وجهه واستأذنت فى الوصول إليه على خطوة وسكون بال، وقلة شغل؛ فلم يلتفت إليهم، ولا عاج عليهم، وكان وافر الحظ من سوء الأدب، قليل التحشاشى من أهل الفضل والحكمة، ثم قيل له: إن القوم وردوا فى مهم لا يجوز التغافل عنه، والإسماك دونه، فأذن لهم بين المغرب والعمة، فجلسوا بحضرته كما اتفق من غير ترتيب، فقال: تكلّموا! (٤٧).

بمهد التوحيدى بهذا السرد التفصيلى للمحاورات التى تدور فى مجلس الأمير، وهى محاورات تحوى خلافاً بين وجهات نظر متعددة ومتعارضة، كل متحنت يقدم رؤيته الخاصة فى مواجهة الحق القائمة، وقد مهد السرد لمرض هذا الخلاف، كما مهد أيضاً لمرض سلوك الأمير إزاء الجماعة الغاضبة المهومة بمحنة البلاد، وبعبارة أخرى، فإن الطريقة التى قدم بها السرد شخصية الأمير (أو رسم بها هذه الشخصية) تقود إلى رد الفعل الذى سيواجه به الأمير محاوريه، وتقصد هنا إشارة النص السابق إلى خروج الأمير للصيد فى الوقت الذى تواجه فيه البلاد هجوم الروم. وصف النص الأمير بأنه وافر الحظ من سوء الأدب وقليل التحشاشى من أهل الفضل والحكمة؛ فمثل هذا التقديم بمهد لرد الأمير على محاوريه ولما سيوجهه على نحو خاص لأحد العلماء الذين حاوروه فى هذا المجلس. كتب التوحيدى على لسان الأمير:

وما أعجبني هذا التفرع من الصغير والكبير... وإنكم لتظنون أنكم مظلومون بسلطاني عليكم وولايتي لأمركم كلاً... والله لو لم تكونوا أشباهي لما ولتكم... ولو خلا كل منا بحيب نفسه لعلم أنه لا يسهه وعظ غيره، وتهجين سلطانه، أبطن هذا الشيخ أبو بكر الرازى أننى غير

واثنين وستين هجرية، ويطلب من أبى حيان أن يروى له ما حدثت رغبة فى الإفادة من تجارب السابقين. كتب التوحيدى:

«قال: كيف خبيرك فى الفتنة التى عرضت وانتشرت، وتفاقت، وتماظمت؟ فكان من الجواب: خبر من شهد أولها، وغرق فى وسطها، ونجا فى آخرها. قال: حنئنى فإن فى روايته وسماعه بصيرة ونصيحة، وزيادة فى التجربة، وقد قيل: تجارب المتقدمين مرآيا المتأخرين، كما يمسر فيها ما كان، يتبصر بها فيما سيكون...» (٤٦).

على هذا النحو تبدأ المحاورات الخاصة بأحداث هذه الفتنة فى تلك الليلة الطويلة التى تشتمل على أكثر من محاوراة، بملها يبدأ سرد طويل لأحداث الفتنة ورودود الأفعال المختلفة:

«كان أول هذه الحادثة القطيعة البشعة التى حيرت العقول ولولت الألباب، وسافر عنها التوفيق،... شئ كئاشى... وذلك أن الروم نهابت على المسلمين، فسارت إلى نصيبين بجمع عظيم زائد على ما عهد على مر السنين... فخاف الناس بالموصل وما حولها، وأخذوا فى الانحمار على رعب... وماج الناس بمدينة السلام واضطربوا، وتقسم هذا الموج والاضطراب بين الخاصة والعامة... ولما اشتعلت النائرة، واشتعلت النائرة، صاح الناس، التفسير النفر وإسلامه، وإمحمده... وكان عز الدولة قد خرج من ذلك الأوان إلى الكوفة للصيد، ولأغراض غير ذلك، فاجتمع الناس عند الشيوخ والأمثال والوجوه والأشراف والعلماء... وقالوا: الله الله، انظروا فى أمر الضعفاء وأحوال الفقراء؛ واغضبوا لله ولدينه، فإن هذا الأمر إذا تفاقم تعدى ضعفاءنا إلى أقوياننا... اجتمع القوم... وتشاوروا وتفاوضوا، وقلبوا الأمر، وشعروا بالمرور... والتأم لهم من ذلك أن تخرج طائفة إزاء الأمير بختيار إلى الكوفة وتلقاه وتعرفه ما قد شمل

قدمها بناء على مخططه، أي عبر رغبة الوزير ابن سعدان في أن يعرفه بعدد كبير من العلماء، ومن المفيد أيضاً أن نضع في اعتبارنا أنه عرف بهذه الشخصيات من وجهة نظره. كتب التوحيدى على لسان الوزير مخاطباً الراوى:

«لم أطلب إليك أن تعرفهم بما هو معلوم الله منهم... إنما أردت أن تذكر من كل واحد ما لاح منه لمينيك، وتجلي لبصيرتك، وصار له به صورة في نفسك»<sup>(٤٩)</sup>.

ومن هنا اهتم التوحيدى بالجوانب التي تعينه فيهم، وبالتالي كان تركيزه على الصفات المضمونة وبعض الطابع لكل من هؤلاء، لا سيما ما يتعلق بالصفات العقلية والنشاط العلمى.

ومن أهم الشخصيات التي قدمها التوحيدى، على الإطلاق - وهي من أهم الشخصيات التي كان لها حضور بارز في محاورته أيضاً - أبو سليمان المنطقى السجستاني الذي كان يمثل مرجعية أساسية له سواء كان بحضوره شخصياً أو من خلال استحضار أقواله التي كان يسترجعها. ومن ثم، فإن سؤال ابن سعدان عن أبى سليمان المنطقى فى الليلة الثانية من ليالى «الإمتاع»، فضلاً عن إجابة التوحيدى عن هذا السؤال، أمر له دلالة، لأنه يمثل خلفية مهمة لهذه الشخصية، بالإضافة إلى أن هذه الإجابة كانت تتحسس بعض الجوانب الإنسانية فيها (الوصف الجسدى، الوضعية الاجتماعية) فتحيلها إلى شخصية إنسانية ذات أبعاد مختلفة، وليست فقط مجرد لسان ناطق بالأفكار. يقول التوحيدى على لسان الراوى:

«ثم حضرت ليلة أخرى فقال أول ما سألك عنه حدث أبى سليمان المنطقى كيف كان كلامه قبيهاً، وكيف كان رضاه عَنَّا ورجاؤه بنا، فقد بلغنى أنك جاره ومماشره، ولصيقه وملازمه وقافى خطوه وأثره، وحافظ غايته خبره».

فقلت: والله أيها الوزير ما أعرف اليوم ببخدا... إنساناً أشكر لك وأحسن ثناء عليك، وأذهب في طريق العبودية معك، منه؛ ولقد سكر الأذان وملاً

عالم بنفاقه، ولا عارف بما يشتمل عليه من خيره وشره، يلقاتني بوجه صلب، ولسان هدار يرى فى نفسه أنه الحسن البصرى يخط الحجاج بن يوسف، أو واصل بن عطاء يامر بالمعروف، أو ابن السماك يهرب الفجار؛ هذا قبيح، ولوسكت عن هذا لكان عيباً وعجزاً...»<sup>(٤٨)</sup>.

وعلى هذا يهيم السرد فى رسم شخصيات المحاورات، لأنه يمهّد لظهورها متحلّة، على الرغم من أن معظم شخصيات المحاورات تنأى على الحوار، بمعنى أن الطريقة التي تم بها بناء الشخصية كانت تعتمد على الحوار بالدرجة الأولى. وتآزر السرد مع الحوار هنا فى بناء الشخصية المتحاورّة ينقلنا إلى سمة أدبية أخرى من أهم سمات المحاورات فى كتابة التوحيدى، وهى احتواؤها على البذرة الجينية للشخصية القصصية التي كان لها دورها فى استنزاع بعض الشخصيات القصصية فى أعمال لاحقة لبعض الأدباء القدماء.

ولعلنا فى غنى عن القول بأن الخلاف الذى سجلته محاورات التوحيدى بين رأى وآخر وفكرة وأخرى، له أهميته فى تجسيد مستويات متعددة من الصراع فى العصر الوسيط، وأن هذه الأفكار المتصارعة نقلتها المحاورات عبر شخصيات لها وجود تاريخى متعين، وليس الغرض من قولنا «لها وجود تاريخى معين» أو إثبات تطابق هذه الشخصيات مع واقعها التاريخى، أو تخرى هذا الواقع، فبفض النظر عن مدى تطابقها مع واقعها من عدمه، فإنها مثلت أنماطاً من مقفى ذلك العصر، فهناك نمط المثقف التقليدى المحافظ؛ ويندرج تحته الفقهاء ومن لف لفهم، وهناك نمط المثقف غير التقليدى مثل العلماء والمناطقية والفلاسفة والأطباء والمترجمين... إلخ. وقد تنأى بناء كل شخصية من هذه الشخصيات على الحوار؛ بمعنى أن الحوار الذى كان يدور بين شخصيات المحاورات كان يكشف عن ذهنية كل منها، ويحدد هويتها، ويفصح عن سلوكها وأفعالها وتصرفاتها.

ومن المفيد أن نشير إلى أن التوحيدى فى الليالى الأولى من «الإمتاع والمؤانسة» قدم لمعظم شخصيات المحاورات؛

فقال: قتاله الله، فلتد أوجع وبالغ، ولم يحفظ  
ذمام العلم، ولم يقض حق الفتوة<sup>(٥١)</sup>

لقد اعتمد التوحيدى - باختصار - على مدخل إنسانى  
فى تقديم شخصية أبى سليمان، بعده يسأل الوزير عن مكانته  
العلمية بين أقرانه: «ابن زرعة، وابن الخمار، وابن السمح،  
ومسكويه... إلخ»<sup>(٥٢)</sup>. وسؤال الوزير له أهميته لأنه يصنف  
الرجل تصنيفاً خاصاً، فوضعه مع فئة خاصة من مثقفى ذلك  
العصر غير النمطيين (المحافظين)، من العلماء والمناطقة  
والفلاسفة والمترجمين. وإلحاق التوحيدى على التعبير عن  
امتنان أبى سليمان للوزير يعنى أن الرجل لولا عاهته لكان  
واحدًا من مجالس الوزير ومحاذيه مثل غيره من العلماء.

هذا هو التقديم المباشر لشخصية أبى سليمان المنطقى  
السجستانى الذى قام به التوحيدى بواسطة الحوار بينه وبين  
الوزير، وهو تقديم يتم على أساس من التعاطف والإعجاب  
والاعتداد والاعتراف - أيضاً - بأستاذية العالم وفضله. يقول  
التوحيدى مبرزاً مكانته وسط أتباعه من العلماء:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً، وأقهرهم  
شوصاً، وأسفاهم فكراً، وأطهرهم بالدرر،  
وأوقعهم على الغرور... إلخ»<sup>(٥٣)</sup>

أما حضور أبى سليمان المنطقى فى المحاورات، فهو حضور  
يجسد فى مجمله صورة المثقف العقلانى المستنير الذى يؤمن  
بالمعلم والعقل، لكنه يؤثر المصالحة بين النقل والعقل  
والموروث والوافد، ويؤمن بتمايش الأفكار والتصورات المتعارضة  
معاً، ويتجنب الصدام بينهما، ومن هنا، تغلب الصيغة  
التوفيقية على رؤية هذه الشخصية ومواقفها، وتضح هذا فى  
محاورات المفاضلة بين الشعر والنثر والنحو والمنطق، فعلى  
الرغم من تمجيد هذه الشخصية للعقل وإعلائها له، ولأى  
نشاط إنسانى يصدر عنه، فهى تسعى إلى التوفيق بين الشعر  
والنثر مثلاً وتلمس الخصائص والمزايا التى ينفرد بها كل  
منهما، والإقرار بأن لكل منهما مثالبه ونواقبه، ومحاولة  
الوقوف عند ما يشترك فيه الاثنان. ويتكرر الموقف الوسطى  
نفسه لهذه الشخصية فى المفاضلة بين النحو والمنطق، حيث  
تتحرى البحث عن إمكان التوافق والتشابه والتواصل بينهما،  
رغم إدراكها الاختلاف الجذرى الواقع بينهما.

البقاع بالدعاء الصالح... وقد عمل رسالة فى  
وصفك ذكر فيها ما أتاك الله وفضلك به من  
شرف أعرافك وكرم أخلاقك وعلو همتك...  
وهى تصل إلى مجلسكم فى غد أو بعده...  
فإنك نمشت بروحه وكان خفت، وبصرته وكان  
عشى،... بالرسم الذى وصل إليه لأنه كان  
نقط منه وهو قنوط... فلما وصل إليه ذلك  
الرسم... وحاجته ماسة إلى رغيث، وحوله وقوته  
قد عجزا عن أجرة مسكته، وعن وجه غداه  
وعشائه عاش.

وما زاد فى حديث الرسم أنه وصل إليه مع العذر  
الجميل، والوعد المريض الطويل، ولو رأيته وهو  
يترفل... لعجبت. فقال: سررتى لسروره بما  
كان منى، وإن عشت كشفت الزمان عن  
ضيمه، وفلقت عنه حد نابه، ولولا الضمانة مائة  
عن نفسه، ومتمنع معها بنفسه، لغشى هنا  
المجلس فيكم فاستأنس وآتس، ولكنه على حال لا  
محتمل له عليها، ولا صبر عليه معها<sup>(٥٤)</sup>

إن شخصية أبى سليمان المنطقى هى الشخصية الوحيدة  
التي يقدمها التوحيدى بهذا التعاطف الشديد. وكلام الوزير  
والتوحيدى فى النص السابق يكشفان عن فقر الرجل وشدة  
احتياجه، كما يظهر كلام الوزير السبب فى عزله وعدم  
تمكنه من حضور مجلسه مثل غيره من العلماء. وحتى  
يتحقق التعاطف بشكل أكبر يردف هذا الحوار بسؤال الوزير  
عن الأبيات الشعرية التى تشير إلى عيوب أبى سليمان  
الجسدية المنفرة:

«أتحفظ مقال البديهي فيه؟ قلت: نعم، أنشد  
فيه، فرويت:

أبوسليمان عالم فطن

ما هو فى علمه بمنقوص

لكن تطيرت عند رؤيته

من عور موحش ومن برص

وبأنه مثل ما بوالده

وهذه قصة من القصص

فى الجماعة، يقيم على مذهب أبى حنيفة... ويتأله  
ويتخرج» (٥٥).

على هذا النحو يتم رسم شخصية أبى سعيد فى سياق التعريف به وتحديد مكانته بالنسبة إلى أقرانه من العلماء، استجابة لرغبة ابن سعدان، وفق مخطط الراوى الذى يقوم باستحضاركم كبير ومتوال من الأخبار عن أبى سعيد، والذى يحرص على استكمال جوانب الشخصية علماً وخلقاً وسلوكاً، وكان قد أشار إلى بعض معالمها الجسدية فى بداية تقديمه لها، وهذا التقديم يؤكد سلوك الشخصية وتصرفها تجاه من تحاوره فى المحاوره / المناظرة التى نمت بينها وبين - متى القنالى. وبعبارة أخرى يبدو هذا التقديم متساقفاً مع مايكشف عنه حوار هذه الشخصية، كما قدمه الراوى، مع الآخر القيقض. إذ إن كلام أبى سعيد مع محاوره يؤكد أنه المالك الوحيد للحقيقة الصالبة التى لاتناقش ولاتمارض، وأنه وحده له حق السؤال وحق الوصاية وحق الاتهام، ويبدو ذلك فى بداية كل فقرة يخاطب فيها خصمه، التى تفتح بالفعل «أخطأت» كما يبدو فى المبادرة بالانهاج بالجهل والخداع والغفلة. ويغلب على حوار أبى سعيد السمة الانفعالية والدعوة إلى الشر أحياناً فى محاجته مع متى القنالى، فحين يشير متى إلى أن اليونان أكثر الأمم عنابة بالحكمة والبحث عن ظاهر العالم وباطنه، وأن بفضلهم ظهر مظاهر من أنواع العلم وأصناف الصنائع وأن هذا لم يتحقق لغريمهم. يقول أبو سعيد السيرافى:

«أخطأت، وتعصيت، وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبشوث فى العالم بين جميع من فى العالم، ولهذا قال القاتل:

العلم فى العالم مبشوث

ونحوه العاقل محشوث

وكذلك الصنائع مفوضة على جميع من على جلد الأرض» (٥٦)

وكما تبدو هذه الشخصية انفعالية فى لغتها، فإن هذه السمة تنسحب على حركتها الجنسية أثناء حوارها مع الآخر (٥٧)، وهو ما يحرص صياغة التوحيدى على ذكره

وعلى الرغم من أن موقف هذه الشخصية فى المحاوره التى تعرض لإمكان التوفيق بين الشريعة والفلسفة، حيث ترفض هذه الصيغة التوفيقية بينهما، فإنها ترى إمكان تعايش الاثنين معاً (الشريعة والفلسفة) بوصفهما طريقتين متمايزتين من طرق المعرفة، أولهما يعتمد على التسليم الغيبى بالحقيقة المطلقة والآخر يعتمد على الاستدلال العقلى.

لقد قدمت صياغة التوحيدى لحوار هذه الشخصية نموذجاً للعالم واسع الأفق، الذى يؤمن بتعددية الإبداع وطرق المعرفة وأشكالها، ولا يتعصب للرأى الواحد، ويسعى إلى تحقيق صيغة توفيقية تسمح بوجود الآخر وتحقيق التوافق دون الصدام.

وفى المقابل قدمت المحاورات نمطاً آخر للشخصية الضد؛ أى شخصية العالم المحافظ التشديد الذى يتعصب لرأيه، ويحتقر الرأى الآخر، يزدريه تحت دعوى الاعتزاز بالذات أو الموروث أو الاستناد إلى القطرة السليمة والموهبة الإلهية. ويصل اعتداد هذه الشخصية برأيه وصحته إلى حد معاداة العلم والتباهى بالجهل. وقد تحقق وجودها فى أسماء، لأصحابها وجود فعلى مثل أبى سعيد السيرافى والحريرى من علماء ذلك العصر. ومن المهم أن نؤكد أن لهذه الواقعية فى اختيار الأسماء دلالتها فى أن تصبح الشخصية المتحاوره شخصية إنسانية لها معالم وملامح واضحة، وليست مجرد وسيط لنقل الفكرة.

ويتحدد الجانب الأدى فى رسم شخصية مثل شخصية أبى سعيد السيرافى فى لجوء الراوى إلى المبالغة الشديدة فى تضخيم المكانة العلمية التى تتمتع بها، وفى اعتماده على مجموعة من الأخبار (٥٨) التى تشير إلى أهميته بوصفه عالماً من علماء العربية الذين ينتمون إلى الثقافة العربية التقليدية بمكوناتها من لغة وشعر وأمثال وحديث وفقه... إلخ... وتخلع عليه هذه الروايات ألقاباً عدة تدعم هذه المكانة وتزوده بصلاحيات لها أهميتها فى تبهر الطريقة التى يتحاور بها مع الآخر. من هذه الألقاب: شيخ الإسلام، الإمام، الشيخ الجليل، الشيخ الفرد. وفى الوقت نفسه تتمتع هذه الشخصية بقدر كبير من التقوى والصلاح «يصوم الدهر ولا يصلى إلا



الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والمباد وأصحاب الورع والتقوى، والناظرون فى الدقيق ودقيق الدقيق وكل ماعاد بخير عاجل وثواب أجل، هيهات لقد أسروهم الحسوس فى الارتغاء واستقيمت بلا دلو ولارشاء ودلتهم على فسولتكم وضعف متمكم» (٥٩).

ولو تتبعنا الحوار بين شخصية أبى سعيد وبين شخصية متى القنالى، وبين الحريرى؛ والمقدسى، لتبين لنا إلى أى حد يمكن أن يكشف الحوار عن التوازى بين شخصيتى أبى سعيد والحريرى، حيث تمثل كل منهما تلك الشخصية المحافظة المتشددة المخلفة التى تخشى الآخر فتباغتها بالهجوم والانهام. كما يكشف الحوار أيضاً عن التوازى بين شخصيتى متى والمقدسى، وهما تمثلان نمطاً معارضاً للنمط الأول؛ حيث الشخصية العقلانية الراشدة المدركة لهذا التعارض، التى تستشعر - فى الوقت نفسه - العجز واليأس فى إمكان التواصل مع الآخر. ومحاورات التوحيدى قائمة على أساس من هذا الوعي الشديد بالتعارض القائم بين هذين النمطين، فليس من قبيل المصادفة أن ينسب التوحيدى عبارة مثل: «الماعل يضل عقله عند محاوره الأحق» إلى أحد الفلاسفة، ثم يركب هذه العبارة بتعليق ينسبها إلى أبى سليمان:

«هذا صحيح، ومثاله أنَّ الماعل إذا خاطب الماعل فهم، وإن اختلفت مرتبتاهما فى العقل، فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، وليس كذلك الماعل إذا خاطب الأحق، فإنهما ضدان، والضد يهرب من الضد» (٦٠).

فمثل هذا الوعي يبرر صياغة حوار متى القنالى بهذه العبارات الموجزة والمحدودة التى تتم عن عجز صاحبها فى مواجهة الآخر وقلة حيلته لئلا تسلطه الفكرى، كما يبرر أيضاً رد المقدسى على الحريرى حين أسقط فى يده، ولم يستطع مواصلة الحوار معه. قال المقدسى: «الناس أعداء ماجهلو، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة، ويطرش الشحنة، ويقدر زند الفتنة» (٦١). وربما اتضح لنا أيضاً - فيما سبق - الوعي بتصنيف شخصيات المحاورات وفق هذا التعارض، حيث

لتحقيق مزيد من التتقيق والاهتمام بالتفصيلات، التى تحقق الإنارة للسامع.

ومن أهم السمات التى يكشف عنها الحوار فى هذه الشخصية سمة التباهى بالجهل ومعادة العلم. يقول أبى سعيد مهاجماً المنطق، مرجعاً حديثه لأبى بشر متى:

«إنما بودكم أن تغفلوا جاهلا وتستذلوا عززا؟ وغابتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا: الهلية والأنسية، والماهيمية... وهذه كلها خرافات، وترهات، ومغالق، وشبكات؛ ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه، وأتارت نفسه، استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله. وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وتقوب الرأى وإثارة النفس من نتائج الله الهنية، ومواجهه السنية، يختص بها من يشاء من عباده وما أعرف لاستطاعتكم بالمنطق وجهها...» (٥٨).

وسمة التباهى بالجهل ومعادة أى إمكان للارتقاء بالعقل سمة ثابتة فى هذا النمط من الشخصية المحافظة التى تملك اليقين الدائم، يكشف عنها حوار شخصية أخرى من شخصيات المحاورات (شخصية الحريرى فى محاوره الشريعة والفلسفة فى الليلة السابعة عشرة من ليالى «الإمتاع»). وهذه الشخصية ليست إلا تنويعاً على شخصية أبى سعيد، إن لم تكن وجهاً آخر من وجوهها.

يقول الحريرى مخاطباً المقدسى (المتحدث باسم إخوان الصفا فى المحاوره):

«أفتقول إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تعين بذلك الدين الذى نشأت عليه؟ ودع هذا ليخاطب غيرك، فإنك من أهل الإسلام بالهدى والنجاة والمنشأ والورقة، فما بالنا لانرى واحداً منكم يقوم بأركان الدين...؟ ولئن كان العصر الأول من الفلسفة؟ أعنى الصحابة، ولئن كان التابعون منها؟ ولم يخفى هذا الأمر العظيم - مع مافيه من الفوز والنعيم - على

غير فاعلة بمعنى أنها دائماً طوع رغبة الآخر الذي يحركها بالسؤال أو يستدرجها إلى الحديث، وكان دورها يقتصر على الاستجابة وفعاليتها تنضج في مدى تحقيق هذه الاستجابة. وبوجه عام تبدو هذه الشخصية شخصية محاورة في حدود ضيقة لاسيما في (الإمتاع والمؤانسة)، أما في (المقابسات) فيبدو أكثر مشاركة في الحوار النقاش أو التعقيب. وفي كل الأحوال فإن دور الرواية والنقل هو الدور الأكثر بروزاً وهو الذي يحرص الشخصية نفسها على تأكيده.

ومن هنا فإن المظهر الخارجي لهذه الشخصية يجعلها شخصية موضوعية محايدة، حين تنقل حواراً لا تكون طرفاً فيه، أو حين تتحول إلى شخصية مراوغة تتوارى خلف آراء الآخرين أو الأخبار أو الحكايات التي ترويها، فيصبح حوارها مضمناً، لاسيما حين تكون في مواجهة - مباشرة مع الوزير / ابن سعدان، وقد بدأ هذا واضحاً في المحاوراة الخاصة بالمفاضلة بين العرب والمجم، كذلك في المحاوراة التي يفتح بها الليلة الرابعة والثلاثين. حين يطلب منه الوزير الرأي في كيفية مواجهة العامة التي لا تكف عن الخوض في أموره وشعونه الخاصة؛ سيعتمد الراوي على آراء الغير وحكاياته وبعض المرويات ذات الطبيعة القصصية الأليغورية، يكتئب بها عن وجهة نظره، ويفتح بها محاوره أفقاً للتأمل وإعادة النظر واتخاذاً لعبارة، دون أن يصرح برأى خاص به. ولا يبدو هذه الشخصية صاحبة رأى قاطع أو محدد في موضوع ما إلا في حوار الأنداد، كما يتحقق على سبيل المثال في المحاوراة الخاصة بالمفاضلة بين الكتابة والحساب.

وتواجه شخصية الراوي صراعاً بين الراوي الشفاهي والراوي الكاتب، ويبدو هذا واضحاً في صياغة المحاوراة؛ حيث تستند هذه الشخصية في روايتها إلى تقنيات ترتد إلى تقاليد الرواية الشفوية، ويرتد معنى الراوي في هذه الحالة إلى المعنى التراثي للراوي، وينتقح هذا بشكل واضح في (المقابسات) وفي محاورات (الإمتاع). ومن أهم هذه التقنيات الاهتمام بإسناد الخبر إلى قائله أو إرجاعه إلى مصدره الأصلي لإثبات موثوقيته وتحقيق مصداقه بهدف الوصول إلى الإقناع والتأثير. من هنا تستجد الراوي - الذي يتكلم بضمير المتكلم دائماً - يفتح المحاوراة - للمقابلة بقوله سمعت أبا سليمان أو سمعت

تم تصنيف شخصية أبي سليمان ضمن زمرة العلماء العقلانيين، في حين تم تصنيف أبي سعيد السيرافي ضمن زمرة اللغويين. وفي كل الأحوال كان لهذا التمازج دوره في استزراع نمطين من الشخصية القصصية، ذلك أن شخصيات المحاورات فيها البعد الإنساني عبر الوصف الخارجي للشخصية (الجسدي أحياناً)، أو كما تحقق عبر حوارها الذي كشف بدوره عن انفعالها وحركتها وطريقة سلوكها وتفكيرها. لهذا لم تكن شخصيات المحاورات مجرد وسائل لنقل الأفكار، وإنما كانت شخصيات تنبض بالحياة إلى حد ما.

ولمنا في هذا السياق يمكن أن نقول إن الشخصية المحافظة التي تنتمي إلى الثقافة التقليدية كما رسمتها المحاورات كانت بمثابة بادرة التكوين لشخصية قصصية خيالية مثل شخصية ابن القارح في (رسالة الغفران) لأبي العلاء الممرى (ق 5 هـ) التي قدمها بوصفها نموذجاً للعالم المحافظ المتشدد دينياً وفكرياً وقيماً، الذي يبدو في حقيقته متعلماً مدعياً العلم والتقوى والصلاح، ومتسلطاً بهدف إلى فرض هيته وهيمنته على الآخرين بناء على ذلك الادعاء.

وفي تصوري - أيضاً - أن شخصية مثل شخصية وأنف الناقعة التي قدمها ابن شهيد الأندلسي (ق 5 هـ) في (رسالة التواضع والزواجر) بوصفها شيطان أبي القاسم الإفريقي وهو عالم لغوي كان معاصراً لابن شهيد، هذه الشخصية تعد تنويعاً أخرى على الشخصية المحافظة في المحاورات؛ ذلك أن ابن شهيد قدم شخصية وأنف الناقعة قصصياً بوصفها صوتاً من أصوات السلطة النقدية الجامدة المرتكزة على معايير شكلية ثابتة وعاجزة عن تقدير أي إنجاز يحققه الإبداع الأصيل.

وتبقى شخصية الراوي، وهي شخصية رئيسية من أهم شخصيات المحاورات، ذلك أن حضورها دائم وبه يتحقق وجود المحاوراة؛ سواء في (الإمتاع) أو في (المقابسات). وهذه الشخصية هي التي تقوم بدور الوسيط الذي ينقل أو يحكي ما يشاهده أو عاينه أو سمع عنه. ولا يبدو الراوي محاوراً رئيسياً مشاركاً في عملية الحوار بقدر ما يبدو شخصاً متأهباً لتحقيق الاستجابة حين يوجه إليه السؤال. وبعبارة أخرى تبدو المحاورات هذه الشخصية في أغلب الأحيان كأنها شخصية

التوشجائى أو أبا القاسم... إلخ، أو قوله: حدثنى فلان، ويستخدم الطريقة نفسها فى إيراد الحديث إلى قتاله فى (الإمتاع)، كقوله: حدثنى أبو سليمان، أو حدثنى أبو على الحسن، أو «حدثنى أبو سعيد بلعم من هذه القصة... أما على بن عيسى فإنه رواها مشروحة. وربما يشير إلى الراوى الأصلي للخبر، كما هو الحال فيما حكاه عن ابن المقفع فى محاوراة المفاضلة بين العرب والعجم، حيث يصدر روايته بقوله: «قال شبيب بن شه»...

ينتضح الصراع بين الراوى الشفاهى والراوى الكاتب فى العبارة التى كتبها بعد انتهائه من كتابة مناظرة السيرافى ومتى القتالى:

«هذا آخر ما كتبت عن عيسى بن على الرمانى الشيخ الصالح بإملائه، وكان أبو سعيد قد روى لهما من هذه القصة»<sup>(٦٢)</sup>.

حيث تمثل هذه العبارة النقلة بين الشفاهى والمكتوب، فهى تفيد انتهاء النص الذى سمعه الراوى شفاهاً من «على بن عيسى» ثم سجله كتابة - والمثير أن العبارة نفسها تكسر التسامع الزمنى لحكى الراوى للمناظرة بصفة عامة، حيث ينشئ تعليقان لملئ بن عيسى نفسه وللوزير ابن الفرات يفترض أن يكونا ضمن مارواه وأملأه «على بن عيسى» على الراوى الكاتب.

وكسر التسامع الزمنى آلية من آليات تقاليد الكتابة يعتمد عليها الراوى الكاتب حين يقطع حكيه لحوار - دار بينه وبين على بن عيسى حول أبى سعيد - بسؤال من ابن سعدان (المروى له) عن مكانة أبى سعيد العلمية، تتوالى بعده مجموعة من الأخبار والمعلومات عن أبى سعيد ومكانته. ويلاحظ أن هذه المعلومات تقدم فى آخر المحاوراة وليس فى بدايتها، على عكس ما تقتضيه تقاليد الرواية الشفوية التى تتطلب أن تتم عملية التصريف فى بداية الحكى.

ومتابعة هذه التفتيات فى المحاورات تحتاج إلى درس مستقل ومفصل، لاسيما أن التوحيدى شهد نقلة مهمة فى تاريخ الحضارة العربية من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية، وعملية تسجيل المحاورات كتابة بناء على رغبة أبى

الرفاء المهندس، والإلحاح على فعل الكتابة بصفة عامة داخل المحاورات نفسها، مثل طلب ابن سعدان من أبى حيان كتابة ماسبق أن حكاه له أو كتابة بعض المعلومات لتقدمها إليه، كل هذا يكشف عن التحول الكتابى وبجسده، ويؤكد أهمية فعل الكتابة فى هذه المرحلة. المهم أن شخصية الراوى فى المحاورات تجسد هذه النقلة بين الشفاهى والمكتوب، ولعله لا يخفى فى كل معارفات التوحيدى كيف كان الراوى مهيمناً على النص، بمعنى أنه هو الذى أخذ على عاتقه مهمة ترتيب النص وتنسيقه، فوجهة نظره غير الملحن عنها - فى أغلب الأحيان - وراء ترتيب ظهور المتحاورين والطريقة التى أدير بها الحوار - فهو - أى الراوى - الذى يمسك منذ بداية المحاوراة - التى تعتمد على السرد غالباً - حتى نهايتها بزمام الحكى.

## - ٦ -

ولا يخفى هنا، بأية حال، أن المؤلف / التوحيدى وقصديته وراء اختيار الشخصيات وطريقة تقديمها وتجربتها وصياغة حوارها، واختيار ما يدا له أكثر أهمية فى هذا الحوار. إنه باختصار وراء اختيار شكل «المحاوراة» الذى تجاوز به أشكال الكتابة المألوفة التى تحمل وجهة نظر صاحبها فى موضوع ما بشكل واضح ومحدد، أو التى تتضمن استمراضاً لأفكار أو تصورات أو معلومات بطريقة يسيطر عليها الصوت الواحد (المفرد).

وبتفصيل أكثر، اختار التوحيدى شكل المحاوراة ليسيطر الموضوعات الفكرية والفلسفية أو حتى ذات الطبيعة المعرفية العامة أو السياسية التى شغلت وشغلت مثقفى عصره متجاوزاً الأشكال الكتابية ذات السمة الأحادية. وكان اختياره اختياراً واعياً، جاء ضمن تصور ارتضاء لنفسه؛ حيث وضع فى اعتباره ضرورة حضور الآخر وأفكاره وآرائه، حتى مع تسييد الرأى الواحد. وعلى الرغم من احتواء المحاورات هذه الموضوعات ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية فإنها لا تدخل ضمن المصنفات الفلسفية؛ فهى تختلف عن مصنفات فيلسوف مثل الكندى أو الفارابى على سبيل المثال.

البناء - بدأ متجاوباً مع «ألف ليلة وليلة» من زاوية وجود الحكاية الإطار التي يتولد من داخلها حكايات اقتضت بدورها تقسيم الليالي وترتيبها. وقد تبين لنا - في بداية هذا البحث - كيف شكلت «الرسالة» إطاراً عاماً يحوى المحاورات المعاد إنتاجها من قبل التوحيدى تلبية لرغبة أبى الوفاء المهندس، وكيف كانت عملية استرجاع التوحيدى ما دار بينه وبين الوزير قائمة على السرد؛ بحيث أصبح هذا السرد - بدوره - إطاراً خارجياً للمحاورة. وبعبارة أخرى، تولدت المحاورات من داخل السرد ثم تولدت المحاورة بعد ذلك من داخل المحاورة. وربما يدعوا هذا إلى القول بأن محاورات التوحيدى مهدت لتأسيس الشكل القصصى المتولد من الرسالة أو شكل: الرسالة/ القصة.

كما تجاوب التوحيدى أيضاً مع تقاليد قصصية سابقة، من خلال كلامه السهب عن فوائد الحديث وأهميته فى الليلة الأولى من ليالى «الإمتاع» تأكيداً لمشروعية هذا العمل وتبريراً لوجوده واستهدافاً للتأثير. إن وقفته الطويلة عند قيمة الحديث وتأكيد أهميته يستحضران عملاً قصصياً مبكراً، هو «كليلة ودمنة» الذى خصص فيه «باب عرض الكتاب» للكلام على كيفية إحضار الكتاب والمشقة التى بذلت من أجل الحصول عليه<sup>(٦٣)</sup> لتحقيق الأغراض السابقة نفسها.

ومعنى هذا كله أن محاورات التوحيدى تأسست فى إطار النوع القصصى أساساً وعلى أرضية من تقاليده، كما هيأت بدورها لإنمائه وتطوره. غير أن تأثيره هذه الدراسة من قضايا ليس إلا بداية للحفر والتقيب فى محاورات التوحيدى التى لاتزال تفتح أفقا رحبة لدراسات متعددة.

لقد جاءت محاورات التوحيدى شكلاً من أشكال الكتابة التثريّة المقصودة القائمة على الحوار والجلل؛ وقد جسد هذا الشكل السمة الحوارية لمصر التوحيدى الذى كان مسرحاً لإنارة التساؤلات ولطرح الآراء والتصورات من وجهات نظر مختلفة، وكان التوحيدى معنياً بتجسيد هذا الخلاف الذى شهدته حلقات المثقفين آنذاك. وبناء على هذا فإن اختيار التوحيدى المحاورة لم يبرز فقط أهمية الحوار بوصفه سمة أدبية (ترتيب وضع الأسئلة والأجوبة وفق مخطط معين، الاعتماد على آليات المرافعة والحصار بالأسئلة، الاعتماد على المرويات والأخبار والتشيلات القصصية... إلخ)؛ بل هيأ أيضاً لظهور الشخصية القصصية - وربما البطولية - المبنية بواسطة الحوار، حيث تم بناء الشخصية بوصفها شخصية متحاورة توضع فى صدام مع الآخر، بحيث يكشف هذا الحوار عن التوجه الفكرى لكل من المتحاورين، وملتزم على هذا من تنوع فى الشخصيات. ويضاف إلى هذا بروز عنصر السرد فى هذه المحاورات بصفة عامة.

لقد هيأت محاورات التوحيدى شروطاً لإنماء النوع القصصى فى ترثا الأديب، سواء فى المحاورات التى وضعت فى إطار السمر والإمتاع، والتى ارتبطت بمجالس الوزير أو السلطة عموماً، كما هو الحال فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، أو التى وضعت فى إطار النقاش العلمى ومبادلة الآراء، كما هو الحال فى مجالس العلماء، كما تحقق فى (المقابسات)، وكان ذلك بوعى من كاتبها. ولم تكن المحاورات بعيدة الصلة عن تقاليد النوع القصصى فى التراث السابق عليه، ذلك أنه بدأ فى كتابه «الإمتاع» الذى يحوى أهم المحاورات وأكثرها تنوعاً ويبدو مصنفاً متماسكاً من حيث

## الهوامش

- (١) انظر: ألغت كمال الروي، «تحول الرسالة ونزوع شكل قصصى فى رسالة الذفرانة»، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٣، عدد ٣، حريف ١٩٩٤، شكل النوع القصصى، قراءة فى رسالة التوابع والروابع»، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٢، عدد ٣، حريف ١٩٩٣.
- (٢) «تحول الرسالة ونزوع شكل قصصى فى رسالة الطرانة»، مرجع سابق، ص ٧٤.
- (٣) المرجع السابق ص ٧٧، قراءة فى رسالة التوابع والروابع، ص ١٩٦.
- (٤) ساكن مافروف، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والعنى عند العرب، ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ترجمة عدلى حسن بدوى، القاهرة، دار النهضة العربية، ص ٨٩.

- (٥) تلمذت أشكال الكتابة الشريعة عند التوحيدى، من أهمها وأبرزها: الحافرة، وما يمكن أن سمي به بالهجة الشريعة، الحاجة. انظر تفصيل ذلك للباحث: والتوحيدى، وأشكال الكتابة، مجلة الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥، ص ٧٥، ٧٧، ٧٨.
- (٦) انظر على سبيل المثال: أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق حسن السندي، القاهرة، دار سعد الصباح، ١٩٩٢، مقابلة ٦، ٧، ١٥، ١٨، ١٩، ٢٢، (٧) في كل محاورات الإصناع والموازنة يكون التوحيدى هو المسؤول.
- (٨) المقابسات مرجع سابق، راجع المقابسات رقم ١٠، ١١، ١٢، ٢٠، ٢١، ٢٢، على سبيل المثال.
- (٩) المقابسات، راجع على سبيل المثال مقابلة رقم ٢، ٨، ١٧، ٣٠.
- (١٠) أبو حيان التوحيدى، الإصناع والموازنة، تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، د. ت. ج ١ ص ٨.
- (١١) الإصناع والموازنة، ج ٢، ص ١.
- (١٢) المقابسات، ص ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨.
- (١٣) م. ب. باختر، نقلاً عن الفن الإنشائى عند دوسىفسكى، ترجمة جميل نصيف التكريتى، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، ص ١٥٩.
- (١٤) الإصناع والموازنة، ج ١، ص ٢٦.
- (١٥) المقابسات، ص ١٦٤.
- (١٦) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضى، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٢، ص ١٠٧. من الجدير بالذكر أن الزيلة هالة غواد لغتت نظرى إلى هنا النص للتوحيدى.
- (١٧) الإصناع والموازنة، ج ١، ص ٩٦، ٩٧.
- (١٨) المرجع السابق، ج ١، ص ٩٧.
- (١٩) نفسه، ج ١، ص ١٠١ - ١٠٣.
- (٢٠) نفسه، ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- (٢١) نفسه، ج ١، ص ١٠٧.
- (٢٢) نفسه، ج ١، ص ١١٧، ١١٨.
- (٢٣) نفسه، ج ١، ص ١١٩، ١٢٢.
- (٢٤) نفسه، ج ١، ص ١٢٨.
- (٢٥) نفسه، ج ١، ص ١١٠، ١١١.
- (٢٦) المقابسات، ص ١٦٩.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (٢٨) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (٢٩) الإصناع والموازنة، ج ٢، ص ١٣٦ - ١٣٨.
- (٣٠) نفسه، ج ٢، ص ١٣٨ - ١٣٩.
- (٣١) المقابسات، ص ٢٤٥.
- (٣٢) الإصناع والموازنة، ج ١، ص ٧١ - ٧٣.
- (٣٣) نفسه، ج ١، ص ٧٣.
- (٣٤) المقابسات، ص ١٢١.
- (٣٥) المقابسات، ص ١٢٥.
- (٣٦) نفسه، ص ١٢٩ وما بعدها.
- (٣٧) نفسه، ص ١٣٨.
- (٣٨) الإصناع والموازنة، ج ٢، ص ١٠.
- (٣٩) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١.
- (٤٠) نفسه، ج ٢، ص ١٢، ١٣.
- (٤١) نفسه، ج ٢، ص ١٥.
- (٤٢) حسين مردو، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارنى، ١٩٨٠، ج ٢، ص ٤٤٢.
- (٤٣) الإصناع والموازنة، ج ٢، ص ١٧.
- (٤٤) انظر: غلب هلسا، العالم مادة وحركة، بيروت، دار الكلمة العربية، ١٩٨٤، ص ٧٥، ٧٦.
- (٤٥) الإصناع والموازنة، ج ٣، ص ٨٥ - ٩٧.
- (٤٦) السابق، ج ٣، ص ١٥٠.
- (٤٧) الإصناع والموازنة، ج ٣، ص ١٥١ - ١٥٤.

- (٤٨) السابق جـ ٣/ ١٥٨ .
- (٤٩) نفسه، جـ ١، ص ٣٢ - ٣٣ .
- (٥٠) نفسه، جـ ١، ص ٢٩ - ٣١ .
- (٥١) نفسه، جـ ١، ص ٣١ .
- (٥٢) نفسه، جـ ١، ص ٣١ - ٣٢ .
- (٥٣) نفسه، جـ ١، ص ٣٢ .
- (٥٤) نفسه، جـ ١، ص ١٢٩، ١٣٠ .
- (٥٥) نفسه، جـ ١، ص ١٣٢ .
- (٥٦) نفسه، جـ ١، ص ١١٢ .
- (٥٧) نفسه، جـ ١، ص ١٢١ .
- (٥٨) نفسه، جـ ١، ص ١٢٣ - ١٢٤ .
- (٥٩) نفسه، جـ ٢، ص ١٤ .
- (٦٠) نفسه، جـ ٢، ص ٩٠ .
- (٦١) نفسه، جـ ٢، ص ١٧ .
- (٦٢) نفسه، جـ ١، ص ١٢٨ .
- (٦٣) عرض عبد الحميد حواس لهذه النقطة وأهميتها بالتفصيل انظر: عبد الحميد حواس، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، عدد ٣، عريف ١٩٩٤، ص ١٦٥ وما بعدها.

# تمرد الحاكي والمحكى

دراسة فى بنية «الإمتاع والمؤانسة»

أحمد درويش\*

ما تنطلق من الشعر كى تعود إليه، ولا الحدود «الطبقية» لرواد حلقة الشعر مبدين ومتذوقين ودارسين، وإنما انطلق فيما وراء ذلك كله متحررا من كثير من القيود الموروثة، ومتشربا الكثير من العناصر المتمازجة فى لحظات التقاء الحضارات.

كان لابد من البحث عن «القماقم» أو عن «الأطر» التى قد تستمد من المضامين المتشابهة مثل حكايا «البخلاء» أو «الحمقى» أو «معلمى الصبيان» أو «الأعراب»، أو من علاقات الأشكال نوازيا أو تعارضا أو تكاملا، مثل (التربيع والتدوير) و (المحسن والأضداد)، أو من وحدة الإطار المكاني مثل «المقامات» و «الجالس»، أو وحدة الراوى مثل «الأحاديث» و «الأسالى»، أو وحدة الإطار الزماني مثل «الليالى»، وكلها «قماقم» أو «أطر» عرفتها الحكاية العربية قبل (الإمتاع والمؤانسة). فإلى أى مدى استطاع هذا العمل بدوره أن يشرى هذه الأطر، أو أن ينبج فى إخضاع بعض الحكايات المراوغة المتمردة؟

إن أبأ حيان التوحيدى لم يكن يكتب من فراغ، فقد كان على صلة وخبرة بما كتب فى المجال قبله، وكان لا

لم تكن فكرة المواجهة بين الساحر والمارد فى الأساطير القديمة تتخذ شكلا موحدا، ولا تنتهى دائما إلى نتائج متشابهة، وإنما كانت تتراوح بين التخفى والظهور، والملازمة والمخاضنة، والسيطرة والإفلات، والمسايرة والمعاداة، واليأس والرجاء. وإذا نجح الساحر فى إدخال المارد إلى القماقم النحاسى، فإنه لا يكون قد «قتل» قوته بقدر ما يكون قد «سيطر» عليها وأطرها، ووضع قوانين التحكم فيها وتوجيهها. غير أن عنفوان الصراع كان كثيرا ما يشغل الساحر نفسه عن إحكام القماقم المتجاورة على قد المردة المتشابهة، فيبدو بعضها مفرطا فى الضيق نكاد نحس بتداخل الضلوع تحت جدرانه، وبعضها الآخر مفرطا فى السعة يكاد يفقد المارد داخله معنى الجبس والقيد.

إن شيئا قريبا من هذا هو الذى واجه كتاب «الحكاية العربية فى القرون التى نلت الالتقاء بحضارات «الدواوين» و«الأساطير»، وتفجر من خلالها الشر ماردا، لم تمرقل خطواته قيود الشعر فى الصياغة، ولا قوانين البلاغة التى كانت غالبا

\* أستاذ الأدب المقارن، كلية دار العلوم - القاهرة.

المقفع في تفضيل العرب، وكتاب «الجهياني» ذي النزعة الشعبية، وحديث أبي الحسن الأنصاري عن عادات الهنود، وآراء وهب بن بعيش الرقي اليهودي في تبسيط الفلسفة، ونص المحاورة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى ابن يونس، وكتاب العامري «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، وآراء جماعة إخوان الصفاء بزعامة زيد بن رقاعة. وقد كشف أبوحيان التوحیدی عن أسماء هذه الجماعة غير المعلنة، وآراء أقطاب الصوفية؛ مثل الجنيد البغدادي والطارث المحاسبي وأبي يزيد البسطامي، وآراء أبي الحسن الصائبي في كتاب «التاجي»، وغيرهم من العلماء والأدباء الذين تنتثر أبقائهم وكتائبهم عبر «الإمتاع والمؤانسة»، بالإضافة إلى الآراء المنسوبة إلى «السابقين» أو «المتصوفة» أو «أهل الضياء» وما شاكل ذلك.

فخبرة أبي حيان، إذن، بالتاج السابق عليه وثيقة، وإفادته منه معلنة. وإذا نظرنا إلى الهيكل العام الذي أطر من خلاله حكايته، فلنأخذ بممكن أن نلمح أورا واضحا لنموذجين من الأطر السابقة عليه، نموذج «الأحاديث» الذي كان قد ظهر عند ابن دريد المتوفى سنة ٣٢١هـ، ونموذج «الليالي» الذي عرفته «هزار أفسان» الفارسية التي استقرت ترجمتها العربية فيما بعد تحت عنوان «ألف ليلة وليلة». وقد قدم التوحیدی إشارة واضحة إلى معرفته بإياها، سواء في أصلها الفارسي أو في ترجمتها العربية، حين قال:

«ولفطر الحاجة إلى «الحديث» وضع فيه الباطل، وخلط بالخال، ووصل بما يمسح ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات»<sup>(١)</sup>.

والإشارة هنا تمتد إلى «الأحاديث» مصطلحا، وإلى «الليالي» جنسا أدبيا وضربا من الخرافات (وينبغي أن نتذكر هنا أن مصطلح الخرافة يعني الحكاية المتخيلة)، وتتمد الإشارة أيضا إلى الأسس الفنية لهذا الجنس الذي يختلط بالخيال ويشير الإمتاع ولا يتشكل من بنية منطقية تخضع لمساءلة التحصيل والتحقيق. وقد تأكدت صلة «الإمتاع والمؤانسة»

يرتد في الاستماعة به والإشارة إليه، بل إن جانباً من التفتيات الفنية لحواريات «الإمتاع والمؤانسة» يقوم على الاستماعة ببعض ما كتبه العلماء السابقون والمعاصرون لأبي حيان، مما يصلح إجابة عن السؤال المثار أو المستثار، وتظهر هذه النزعة منذ الليلة الأولى، التي يشير خلالها أبو حيان - وهو بصدد فكرة المتألفة الأدبية - إلى رسالة أبي زيد أحمد بن سهل البلخي الذي كان يقال له «جاحظ خراسان»؛ فهو يقول للوزير:

«ولفوائد الحديث (ما) صَفَّ أبو زيد رسالة لطيفة السجم في المنظر، شرفة القوائد في الطير، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة في الأخبار والأحداث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهي حاضرة، فقال أحملها واكتبها ولا تمل إلى البخل بها على عادة أصحابنا الفثات، قلت: السمح والطاعة»<sup>(٢)</sup>.

وهو يشير في الليلة الثانية إلى رسالة أبي سليمان المنطقي في الثناء على الوزير بعد بأن يحملها إلى مجلسه «في غد أو بعده إن شاء الله»<sup>(٣)</sup>. وهو يصف في الليلة الرابعة مذهب الجاحظ الفني وكيف أن ابن العميد حاول أن يقلده فلم يفلح:

«سمعت ابن فوابة يقول، أول من أفسد الكلام أبو الفضل (ابن المميد) لأنه تخيل مذهب الجاحظ، وظن أنه إن تبعه لحقه وإن تلاه أضره، فوقع بعيدا من الجاحظ، قريبا من نفسه، ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدير بأشياء لا يلتقي عند كل إنسان، ولا تجتمع في صغر كل أحد: بالطبع والنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعش والنافسة والبلوغ، وهذه مفاغ قلما يملكها واحد، وسواها مفاغ قلما ينفك عنها واحد»<sup>(٤)</sup>.

وفي هذا الإطار، يلتقي قارئ «الإمتاع والمؤانسة» كثيرا من آراء العلماء السابقين على التوحیدی، مثل آراء ابن



ومتساويتين افتراضاً من خلال الكم الزمني. وتتوالى أحجام الصفحات التي تشتملها الليالي المختلفة على النحو التالي: ١٠ / ١٢ / ١٩ / ١٧ / ٣ / ٢٦ / ٨ / ٣٩ / ١٦ / ٣٩ / ٨ / ١٠ / ٦ / ٤ / ٤٨ / ١١ / ٩ / ١١ / ٢ / ٨ / ١٢ / ٢٦ / ١٧ / ٦ / ١٠ / ١٩ / ٢٣ / ١٨ / ١٩ / ٢٠ / صفحة واحدة / ٢٠ / ١٥ / ٢٣ / ٢٢.

وهذا التفاوت الذي يجعل بعض الليالي يشغل صفحة واحدة كالليلة الثامنة والعشرين واليلة السادسة والثلاثين، وبعض الليالي يشغل ثمانية وأربعين صفحة كالليلة السابعة عشرة، يحدث دون شك نوعاً من خلل التوازن الشكلي الذي أفلتت منه أطر أخرى، مثل (هزار أفسان) التي حذا حذوها أبو حيان، والتي وإن كنا لا نعلم بالدقة مقادير أحجامها في الصبغة الفارسية أو العربية لعصر أبي حيان، فإن هذه المقادير في الصبغة التي استقر عليها النص العربي، فيما بعد، تساعد على الاعتقاد بوجود بذرة متوازنة للعمل من هذه الزاوية، وتنطبق الملاحظات نفسها أيضاً على مقامات بديع الزمان الهمذاني الذي كان معاصراً لأبي حيان (ت ٣٩٨ هـ).

على أن الخلل في التوازن، ربما يدفعنا إلى إثارة الشكوك حول مسألة أخرى تتصل بمدد ليالي (الإمتاع والمؤانسة)، وهل هي بالفعل أربعون ليلة؟

وهل هذا التقسيم من عمل المؤلف نفسه، أم أنه من صنع النسخ والمحققين فيما بعد؟

ولنسجل أولاً أن فكرة «الأربعين» لم تكن جديدة على تقسيمات فن الحكاية في عصر أبي حيان التوحيدي؛ فأحاديث ابن دريد اشتهرت بأنها «أربعون» حديثاً، ومقامات بديع الزمان قبل إنشائها «أربعمئة» مقامة، وكان الحصري قد قال في (زهر الآداب) عند حديثه عن بديع الزمان<sup>(٥)</sup>: «ولما رأى أبا بكر محمد بن الحسين الأزدى قد أغرب بأربعين حديثاً.... عارضها بأربعمئة مقامة في الكدية». وقد أجبنا، في بحث سابق<sup>(٦)</sup>، أن أحاديث ابن دريد ليست أربعين، وأن مقامات بديع الزمان ليست أربعمئة، وأن الرقم ليس إلا دلالة على المبالغة والكثرة في الحالتين، وأن البديع كان يقول عن نفسه إنه يقدر على «أربعمئة صنف من الترسل»<sup>(٧)</sup>.

بهذا الجنس عندما استقر على استعارة الإطار الزمني - «الليالي» - كي تشكل «القمائم» التي تجتمع إليها شوارد الحكايات عند التوحيد.

لكن التساؤل يبقى: إلى أي حد خضع «الحاكي» لهذه الأطر التي حاول من خلالها أن يخضع الحكايات؟

إن فكرة «الليلة»، باعتبارها إطاراً زمنياً ملائماً للحكاية، وللتجنب من خلالها، كانت قد رسخت في وجدان الشرق، فالليل «حلم» في مقابل «واقع» النهار، وضوء الليل الهادئ أو الخافت هو الذي يسمح لزهور الحكايات بهزبد من التفتح. فإذا كانت زهرة الواقع تنتمي إلى فصيلة «عباد الشمس» فإن زهرة الحكاية أكثر انتماء إلى فصيلة «عباد القمر». ومن هنا، فإن الوصف الذي أطلقه أبو حيان على «الخرفات» من أنها تبحث على المتعة ولا تنسى كثيراً بالتصميم والتحقيق، وصف يتلاءم مع إطار «الليلة».

لكن «الليلة» إذ تتخذ رمزاً لإطار الحكاية، فإنها لا تستطيع أن تجاهل أنها أيضاً رمز لكم زمني واقعي له بداية مع غروب الشمس ونهاية مع شروقها، ومن ثم فهي تثير في نفس المتلقي هذه الحدود المحددة لساعات محددة. ولعل كلمة «الليلة» من هذه الزاوية تختلف عن كلمة «الليل» التي يلجأ إليها الشعر غالباً للتعبير عن مناخ التجنيح، ورائحة زهرات «عباد القمر» دون تقييد بإطار الزمن الليالي الموهود في الواقع. وربما يكون ذلك هو الذي يدفع الراوي في «الحكاية» إلى أن يفصل حكاياته في الليالي المختلفة على أقدار متقاربة في الكم، قابلة لأن تملأ فراغ السمر المتخيل في ليلة ما، محولة بخاتمة غالباً ما تكون لحظة النعاس أو انتصاف الليل، أو بداية النعاس، أو إدراك الصباح.

ولا شك أن هذه «المعالم» العامة لليلة، كانت مثالية في ذهن أبي حيان على نحو ما، ولكنه لم يتمكن في كل المرات من أن يقود حكاياته إلى أطر متوازنة أو قسماق متشابهة. إن نظرة سريعة إلى تفاوت أحجام الليالي الأربعين من خلال الحيز الذي تحتله على صفحات الأجزاء الثلاثة لـ (الإمتاع والمؤانسة) تظهر أن نسبة التفاوت الزمني كانت تصل أحياناً إلى نحو خمسين ضعفاً بين ليلتين مختلفتين

أخرى»، في مفتتح الليلة رقم ٨، أو مثل «سأل مرة» في مفتتح الليلة رقم ٢١، أو أن يخلو المفتتح من الإشارة إلى الزمان؛ مثل: «وقال الوزير - أدام الله أيامه - في مفتتح الليلة رقم ٣٠، أو «ثم تراسى الحديث إلى أسمر الطاعمين والمطمعين» في الليلة رقم ٣١... إلخ، وكلها عبارات لا تحمل معنى التوالي أو الاستمرار أو التداخل على النحو الذي عرفته (ألف ليلة)، وإنما تحمل معنى الاستقلال وعدم حمية ترتيب الحكايات أو الليالي. على أن هذا المفتتح نفسه يخفى في بعض الأحيان، وتبدو مادة المحكي كأنها قد طفت على شطآن الحكايات فتداخلت بالبحيرات الصغيرات المتجاورة، أو القمامم المتقاربة، وغاب جانب من التخوم الفاصلة بين بنية الحكاية الفنية والدرس العلمي.

أما تخوم الختام، فقد حاول التوحيدى فيما يبدو أن يضع لها مذاقاً جديداً يتمثل في فكرة «ملحة الدواع» التي كان يطلبها الوزير، والتي كانت تؤذن باقتراب النهاية، ثم بتحديد وقت النهاية ذاته، وهو تحديد لم تكن تصل الليلة معه إلى «ظهور نور الصباح والامتناع عن الكلام المباهج» كما كانت تفعل شهر زاد، وإنما كانت تحده حدود أهل السمر من «أصحاب المسؤولية» في الصباح التالي، وقد تكون هذه الحدود أن «يكتهل الليل» في نهاية الليلة الثانية أو «يتقطع الليل» في نهاية الليلة الثالثة، أو أن يكون قد «نصف الليل» في نهاية الليلة السابعة، أو أن يقال: «إن الليل قد ولى والنعماس قد طرق العين» في نهاية الليلة الثامنة، وهي كلها عبارات لا تلور في محور «الفجر» الذي ارتضته (ألف ليلة)، أو مغامرات ليالي الشراء الذين يفضحهم ضوء الصباح وهم يلتقون خلسة بمن يحبون. غير أن كثيراً من الليالي المدونة بين أيدينا خلا من تحديد وقت النهاية واكتفى بإعلان الانصراف، أو تغافل عنه أحياناً.

أما ملحمة الدواع، التي حافظت على موضع ثابت بالقرب من النهاية، وإن لم تحافظ على تردد منتظم في كل الليالي، فقد كانت تلباعاً للجنة القديمة في القصص من الترويح عن النفس، خاصة بعد الحديث الجاد. وإذا كانت الطريقة الشائعة تتمثل في عقد بعض الفصول في كتب العلم الجادة لهذه الملح أو لما شاكلها من حكايات الغزل

ويؤكد هذا، الواقع العملي لما بقى بين أيدينا من الأحاديث والمقامات، حيث تزيد الأحاديث عن الأربعين وتنقص المقامات عن الأربعمئة. ويبدو من هنا أن شيئاً من هذا قد حدث على يد النساخ والمحققين ليالي أبي حيان التوحيدى، وساعد على ذلك وجود نسخة واحدة مكتملة، أضيفت إليها أجزاء من نسخة ناقصة، تم على أساسها التحقيق والطبع. وبالرغم من المجهود العلمي العظيم الذي بذله أحمد أمين وأحمد الزين، فإن هذا اللبس لا يزال وارداً، ويساعد عليه الاضطراب الواضح في توزيع الليالي، فضلاً عن اختلال التوازن الذي أشرنا إليه. فالليالي تتداخل، ويعترف المحققان بأنهما قد أعطيا بداية لبعض الليالي، كما حدث في الليلة الثلاثين؛ حيث لم يرد في النسختين اللتين تم الاعتماد عليهما ما يشير إلى بداية ليلة جديدة<sup>(٨)</sup>، والأجزاء نفسها تتداخل، فنعوان مثل «الجزء الثالث» يرد مرتين في مجلد واحد، فهو يظهر في أعقاب ليلة مقتضبة هي الليلة الثامنة والعشرون (ص ١٦٥ من الجزء الثاني) وبعد أربعين صفحة (ص ٢٠٥) يكتب المحققان: «كمل الجزء الثاني... حسب تجزئتنا». ويظهر عنوان «الجزء الثالث» مرة ثانية بعد ست وعشرين صفحة أخرى تشتمل على فهراس الجزء الثاني. وهذا الاضطراب كله جدير بأن يشير من جديد قضية «اليالي» في (الإمتاع والمؤانسة)...

\*

إن تخوم «الليلة» التي يصنعها الراوى تمثل عنصراً مهماً في بنية الإطار؛ إنها تمثل عنصر الاختيار أو الإجبار، الامتداد أو الانقطاع، التوالي أو التباعد، تحديد ما إذا كانت لحظة الصمت بين الليلتين فاصلة أو واصله، وما إذا كانت التوقعات في نفس المطلق احتمالية نشطة، أو قائمة مستقرة. ولنسجل، أولاً، أن الليالي عند أبي حيان لم تكن متروالية متتابعة، وإذا كنا نرتاب في أنه هو الذي عزز الليالي بالثانية أو الثالثة أو الرابعة، فإننا نقطع بأنه لم يسمها «الليلة التالية» بالمقاييس إلى «الليلة السابقة» وإنما كان يستخدم تعبيرات مثل «ليلة أخرى» وهو التعبير الذي يتكرر في مطالع الليالي التي تحمل أرقام ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، أو تعبير مثل: «ولما عدت إليه في مجلس آخر» في الليلة رقم ٧، أو مثل: «وقال لي مرة

على تسجيل أقرها على الوزير أبي عبد الله العارضي، فكانت ترد عنده في أعقاب الملح عبارات مثل: «فضحك أضحك الله سنة» أو «فضحك أضحك الله نقره وأمال عمره وأصلح شأنه وأمره»، وأمثال ذلك من العبارات التي تؤكد حسن وقع نواذره على قلوب سامعيه.

إن التوحيدى لم يكن محتاجاً إلى تأكيد طاقته على «الإمتاع والمؤانسة» فحسب، وإنما كان قبل هذا محتاجاً إلى طمأننة «الراوى والتديم» داخله حتى يخرج أمتع ما لديه، وكان يرى أن ذلك لا يتحقق إلا بتقريب المفجوة بين الراوى والمستمع، والسماح بلون من الاستقرار والمؤانسة، بهوى المناخ الملالم لشوارد الحكايات كي تتجمع، وللسان الراوى وقلمه كى يصوغ، وللمصوغة الفنية كى تطلى لمستنها الدقيقة هنا وهناك. ومن أجل هذا فقد كان له مطلب بنا غريباً فى اللقاء الأول فى «الإمتاع والمؤانسة»، وتزداد غرابيته حين نعرف الظروف القاسية التى مرَّ بها أبو حيان من قبل، والثى كانت تدفع إلى الظن أن أول ما سيمرّص على طلبه تأمين القسوت والملوى والمورد، فإذا به يطلب فى اللقاء الأول أن يجاب إلى شئ يكون ناصره على مايراد منه، أما هذا الشئ فهو - على حد تعبير أبى حيان:

«قلت: يؤذن لى فى كاف الخطاب وئاء المواجهة حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير نقية ولا تخاش»<sup>(١١)</sup>.

إنه يطلب أن يخرج الأدب من دائرة الخوع والتوسل الملفف بهالات الكنايات وضمائر التفخيم، ويسمح له أن يصوغ حكاياته فى بنية بسيطة، يقف فيها الراوى والسامع على درجة لغوية واحدة، ينتقل خلالها السرد فى حرية من همزة المتكلم المقرء إلى كاف مخاطبة البسيطة وصولاً إلى تاء المواجهة التى تذيب عالم المتكلم والسامع معاً فى عالم الحكاية وتجعل الاهتمام منصبا عليها وحدها، إن هذا الموقف، من «الراوى» أبى حيان، له جلوره المضادة فى علاقته بالوزير المتكبر صاحب ابن عباد الذى حال بين أبى حيان وبين درجة التبسط ومظنة الاقتراب فضلاً عن المسئولة:

والجنس أحياناً، ونواذر الأعراب، وحكايا الحمقى والمغفلين، فإن تجديده أبى حيان تمثل فى أنه أراد أن يجعلها جزءاً من بنية الليلة، وأن يثبث مقدرة «الراوى» على أن يفيد ويمتع ويؤنس، فيتحقق «الإمتاع» ويتحقق «المؤانسة» من خلال النديم الأديب العالم دون أن يكون مضطراً إلى اصطناع دور المهرج المسامر.

على أن قيام أبى حيان بلور المؤانس الظريف المضحك، فى ملحمة الوداع، كان يحقق للراوى أمنية ويرد له اعتباراً؛ فقد حاول أن يقوم بهذا الدور من قبل مع صاحب ابن عباد، حين وصل إلى مجلسه وأراد أن يقدم نفسه إليه باعتباره رجلاً خفيف الظل صاحب نكتة، فلم يهش له صاحب ولم يستغ ظرفه. يقول أبو حيان عن لقاؤه الأول مع صاحب ابن عباد:

«وأما حديثي معه، فإني حين وصلت إليه، قال لى: أبو من؟ قلت: أبو حيان، فقال بلغنى أنك تتأدب، فقلت: تأدب أهل الزمان، فقال: أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تضرَّ وكأنه لم يحجبه، وأقبل على واحد إلى جانبه، وقال له بالفارسية سفها على ما قيل لى، ثم قال: ألزم دارنا واتسغ هذا الكتاب»<sup>(١٢)</sup>.

ويتكرر أمثال هذا الموقف مع صاحب، فهو يسأله يوماً:

«ياأبا حيان، من كئناك أبا حيان، قلت: أجل الناس فى زمانه، وأكرمهم فى وقته، قال: ومن هو ويلك؟ قلت: أنت، قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت يا أبا حيان من كئناك أبا حيان، فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كراة ظهرت عليه»<sup>(١٣)</sup>.

ولا شك أن تجهم صاحب ابن عباد فى وجه ملح أبى حيان، أو ما كان يظنه هو ملحاً، قد هز نقية الراوى فى عنصر مهم من عناصر «الإمتاع» لديه. ومن أجل هذا لم يكتف، حين أتيت له الفرصة، برواية النواذر، وإنما حرص

يقوم به آلاف من الأدباء المغمورين، وبين فن الحكاية الأدبية الرفيعة التي ينبغي أن يكون لها معايير فنية دقيقة، تفرقها في بلاغتها حتى عن أنماط الألوان الأدبية الأخرى، وأبو حيان يحرر وجهي القضية في مواطن متفرقة من كتابه.

فهو لا يرضى أن يكون قصاصا للعامة:

«إن التصدي للعامة خلوة، وطلب الرفعة يتهتم ضمة، والتشبه بهم تقيصة، وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»<sup>(١٥)</sup>.

وجمهور العامة ليس هو الجمهور الذي يقدر «القصص» الأدبي الرفيع:

«وليس يقف على القصص إلا أحد ثلاثة، إما رجل أبله، فهو لا يدري ما يخرج من أم دماغه، وإما رجل عاقل فهو يزدرجه لتمرصه لجهل الجاهل، وإما له نسبة إلى الخاصة من وجه وإلى العامة من وجه، فهو يتذلل على من الإنكار الجالب للجهل، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفرغ الزمان لمداراة هذه الطوائف، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية»<sup>(١٦)</sup>.

إن التوحيدي يشير من خلال هذه الإشارات كثيرا من القضايا الفنية المتصلة بالحاكي والمتلقى لفن الحكاية، وهي قضايا لم تأخذ حقها من التناول والدرس في نقد النثر العربي القديم.

ولذا كان النقد قد فاتهم الالتفات إلى هذه الجوانب المتصلة بمناخ الحكاية، فإن البلاغيين - فيما يفهم من الإشارات غير المباشرة لأبي حيان - قد فاتهم التفرغ بين بلاغة «الإنشاء» وبلاغة «الحكاية». ومن هنا، فإن الدرس الأول الذي يستمده أبو حيان من وصايا أبي الوفاء المهنس، يتمثل في شكل وصية لمن يتصدى لفن الحكاية:

«وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء في جانب فإن صناعتهم يفتقر فيها أشياء يؤاخذ بها

«قال أبو حيان في كتاب أخلاق الوزيرين من تصنيفه: طلع ابن عباد علي يوما في داره، وأما قاعد في كسر لوان أكتب شيئا قد كان كأدنى به، فلما أبهرته قمت قائما، فصاح بخلق مشقوق: اقعد فالوآقون أخس من أن يقوموا لنا»<sup>(١٧)</sup>.

ويقول له في موقف آخر:

«نحن لا نأذن لك في اقتصاصك ولا نهب آذاننا لكلامك، ولم يف ما أتيت به بجرائك في مجلسنا، وتبسط في حضراتنا»<sup>(١٨)</sup>.

إن الصاحب يرفض أن يهب الراوي المناخ الملحم للحكاية، وهو قد يختلف قليلا عن المناخ الملحم لسامع الشعر، من حيث درجة احتياج كل من الحاكي والشاعر لتجاوب المتلقى، وتأثير ذلك على إمكان نمو المادة الأدبية الملقاة أو تشبعها أو اقتضائها. إن القصيدة تكون قد أعدت من قبل، وتكفي لحظة السماع الأولى بإلقائها، ليستمر الشاعر في الأداء من خلال دفقة متصلة، لكن الحكاية منادمة، تتطلب من السامع أن يهب أذنه للراوي على حد تعبير الصاحب، وأن يأذن له بكاف المخاطبة وتاء المواجهة على حد تعبير أبي حيان.

إن الحاكي، بعد أن تحقق له مناخ القصر الملحم، في حاجة إلى تأكيد نجاحه فيما أسند إليه وقدرته على تحقيق «الإمتاع والمؤانسة» من خلال القصص والكلام، وتؤكد ذلك من خلال شهادة السامع الأول:

«قال (الوزير) هذا فن حسن، وأنتك لو تصدّيت للقصص والكلام على الجميع، لكان لك حظ وافر من السامعين الماملين، والخاضعين والمخاضعين»<sup>(١٩)</sup>.

وهذه شهادة مهمة يمسك الحاكي بأهدابها ويدونها باعتزاز، ولكنه يحرس في الوقت ذاته على تحريرها وتحديد المستوى الأدبي الذي يطمح فيه حكاياته. إنه يفرق بين القصص من حيث هي فن يوجه إلى العامة ويستطيع أن

«كان كل حاكم يختار في حاشيته جماعة من الأدباء المستأجرين ليناقش بهم حكام الإمارات والدول الأخرى... فعند السامانيين، نجد العميد والد ابن العميد الكاتب المشهور، كما نجد الإسكافي الكاتب المعروف، ونجد أيضا أسرة بني ميكال النيسابورية وقد ولي كثير منها دواوين السامانيين، وعند البويهيين نجد ابن العميد كما نجد صاحب بن عباد... وفي الدولة الزيدية قابوس بن وشمكير... ويكفي للدلالة على اعتداد الحكام بالكتاب أن نجدهم في بغداد يستغفون على ديوان الرسائل كاتباً صابئاً ليس من المسلمين هو أبو إسحق الصائبي... وكان للكتابة شأن في السياسة نفسها... كتب ابن العميد رسالة إلى ابن بلكا عند استعصائه على ركن الدولة وخرجه عليه... فلما قرأها ابن بلكا رجع وأتاب، وقال لقد ناب كتاب ابن العميد عن الكتاب في عرك أديمي وردى إلى الطاعة»<sup>(١٨)</sup>.

إن أبا حيان لا يحمل من التذكير ببيعة «الحديث» وأحقيته بأن تنفق من أجله الأموال حتى من أكثر الناس حرصاً وزهداً. ويروي قول عمر بن عبد العزيز:

«والله إني لأشتري المحادثة من عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين، فقيل: يا أمير المؤمنين، أنقول هذا مع تحريك وشدة تحفظك وتنزهك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ والله إني لأعود برأيه ونصحه وهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنائير، إن في المحادثة تلقيحاً للعقل، وترويحاً للقلب، وتسريحاً لهم، وتنقيحاً للأدب»<sup>(١٩)</sup>.

وإذا كان هذا حال عمر بن عبد العزيز وهو من هو ورعاً وتريفاً في إنفاق أموال المسلمين، فكيف بأمرء العصر ممن يتنافسون على تزيين المجالس بأبناء العصر.

إن الليلة الخامسة والعشرين من ليالي (الإمتاع والمؤانسة) تخصص للمناقسة بين مملكة النثر ومملكة النظم:

غيرهم، ولست منهم فلا تشبه بهم، ولا تجر على مثاليهم ولا تنسج على متواليهم ولا تدخل في غمارهم، ولا تكثر ببياحتك سوادهم، ولا تقابل بفكاكتك براعتهم، فإن طال (الكلام) فلا تبُلْ، وإن تشعب فلا تكثرت، فإن الإشباع في الرواية، والشرح للحال أبلغ للغة»<sup>(١٧)</sup>.

إن هذا النص المكتشف يشير إلى التقنين المقتقد لبلاغة الحكاية في التراث القديم، وبلغت النظر إلى العناصر المتخافرة بين فن «الإنشاء» وفن «الحكاية»، ويشير من بينها هنا إلى المقابلة بين «البراعة» و«الفكاهة»؛ الأولى أقرب إلى ميدان الإنشاء، وانتقاء الألفاظ الفخمة والألقاب الضخمة، والثانية أدخل في باب البساطة وخفة الروح، ونشدان كاف الخطاب وتناء المواجهة وامتداد بساط السرد، الأولى تتناسب مع الوزير وهو في «كرسي» الحكم في الصباح يتصدر المجلس ويدير الشئون ويوقع المكاتبات ويتلقى المراسلات، والثانية تتناسب معه وهو في سرير المتأددة في المساء يتخفف من دروع الهيبة وينبسط وتطلق أساريه. ولهذا، فإن الإشارة الأسلوبية التي ترد في خاتمة النص، تشير إلى عصرين آخرين متغايرين: «الإبهازة» في الإنشاء، و«التشعب» والشرح في الحكاية، وهي السمات التي بلغت مداها في القصص الشعبي، في مقابل الحدة والإبهاز في «الأمثال» أو «التوقيعات» النثرية.

إن أبا حيان، وهو يؤسس لمملكة «الحكاية»، كان عليه أن ينتبه لمناقسة مملكة أخرى راسخة القواعد وهي مملكة «الشعر»، وأن يثبت أن أهل الحديث والسر يمكن أن يكون لهم مكان في عالم «الإمتاع والمؤانسة» ينافس أصحاب الأوزان والقوافي، وقد يكون من الملامم هنا الإشارة إلى علو شأن كتاب النثر في الجانب الشرقي للدولة الإسلامية، تلك البقعة التي اختلطت فيها تقاليد الأدب العربي والأدب الفارسي لمصر أبي حيان وتجسدت فيما يسمى بعصر الإمارات الفارسية مثل إمارة السامانيين في خراسان وما وراء النهر ثم إمارة البويهيين في إيران والعراق وإمارات خوارزم وطبرستان وجوجان. وقد شهدت هذه الإمارات جميعاً حقبة بكتاب النثر؛ إذ:

«وقال - آدم الله دولته - ليلة: أحب أن أسمع كلاما في مراتب النظم والنثر، وإلى أى حد يتنهان، وعلى أى شكل يتفكان، وأيهما أجمع للفتاة، وأرجع بالمائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة؟» (٢٠٠).

والإجابة تؤسس للون من فلسفة النقد الأدبي أو ما نسميه «الكلام على الكلام». ومع أنها تحاول أن تلبس قوب الحياء، وأن تنسب الأقوال إلى أصحابها كأبي سليمان وأبي عابد الكرخي، وعيسى الوزير وابن كعب الأنصاري وغيرهم، فإن أبا حيان يحاول من خلال ذلك أن يولد دعائم مملكة النثر، من خلال موقعه من البنية النفسية والعقلية والطبيعية للإنسان ومن خلال أسلحة الحجاج المنطقي؛ فالنثر أصل الكلام والنظم فرعُه والأصل أشرف من الفرع، والكتب السماوية نزلت كلها نثرا، والنثر طبيعي يلهمه الإنسان من لون طفولته والنظم صناعي يحاصره العروض وأسر الوزن وقيد التأليف، والنثر كالجرة والنظم كالأمة والأمة قد تكون أحسن وجها، إلا أنها لا توصف بكرم جوهر الجرة، وقد قال تعالى: «إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منتورا، ولم يقل لؤلؤا منظوما، وهكذا يستعين أبو حيان بكل ألوان الاستدلال التي من شأنها أن تهين للحاكي مكانة ومكانا ينافس بهما الشاعر ويرتفع بهما عن درجة الوراقين التي ذكره صاحب ابن عباد بأن أصحابها أنس من أن يقوموا لنوى الشأن إذا مروا بهم.

في مفتتح دراسته عن التحليل البنيوي للحكاية يقول رولان بارت:

«إن حكايات العالم لا حصر لها، وتلك حقيقة أولى مذهشة حول جنس الحكاية ذاته، الذي يتفرق في كيانات مختلفة، كما لو أن كل مادة في الكون صالحة لأن يودع الإنسان فيها حكاياته، فالحكاية يمكن أن تحملها اللغة المحددة، شفوية أو كتابية، أو تحملها الصورة ثابتة أو متحركة، أو تحملها الإشارة، أو يحملها الخليط الممزوج من كل هذه الكيانات» (٢١).

والزنج الذي يجتمع في «الإمتاع والمؤانسة» من المحكيات شاهد على دقة هذه الملاحظة، فأبو حيان «حكاه طرفه» قعد به حظه في البداية، وأراد أن يحبسها في دائرة صناعة الوراقين فتعذر رغم حاجته، وقعد به عبوس صاحب ابن عباد زمنا فلم يشأ أن يهبه أذنه ليحقق ذاته «الحاكية» فانتظر حتى وجد الوجه الطلق والأذن الصاغية، وساعتها تحول كل شيء إلى «محكي». ومع أنه أحس بتعذر المحكيات، وعبر عن ذلك تعبيرا غامضا حين قال: «وهذا الفن لا ينتظم أبدا، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وعليه» (٢٢)، مع هذا الإحساس فإنه حاول أن يجعل من كل شيء حكاية، فقصه تأليف الكتاب «حكاية» لا يكتفى فيها بتوجيه الشكر إلى من له الفضل وإنما لابد أن يكون هنالك «الصديق» الذي يقدمه إلى «الوزير» فتكون المتأدمة والمجالس التي لا يظهر فيها هذا الصديق إلا بالإشارة، وبعد انتهائهما يعاود الظهور مطالبا بحقه في الفزعة مهددا بإقصاء من قُرب، ولا يرضى حتى يكتب الراوي له الحكايات كلها ويرسل إليه مع «فاقي» الغلام، الجزء تلو الآخر، واعدا بسرعة الإجابة مذكرا بضرورة الكتمان. وتلك وحدها حكاية إطار، وفي داخلها حكايات متناثرة عن أبي حيان وصلته بأبي سليمان وغيره من علماء العصر، ووقوفه أمام بعضهم كحكاية مسكوبه وتعرضه دائما لما يسمى بالفرص الضائعة، أو إثارة لحكاية بينه وبين صاحب ابن عباد أو وقوفه مع أصدقائه من الفقراء على شاطئ النهر في بغداد بالقرب من الزبيرة التي يمر عليها السالكون، ومن بين هؤلاء الأصدقاء «نصر» غلام نحو إيشاده، الذي يهرب من بيت الوزير فيرتاب في علاقة هربه بأبي حيان، وعلى هذا النحو تسرب كثير من نقاط السيرة الذاتية عند أبي حيان لتدخل في مجال المحكيات.

وبالإضافة إلى ذلك، كانت طبيعة بعض الموضوعات الماثرة طبيعة حكاية، وفي مقدمتها «ملحة الوداع» التي كانت تشكل عنصرا رئيسيا في الليالي، ومثل أخبار الجمان واغتيش التي كانت موضوع الليلة الثامنة عشرة، أو أخبار أهل الفناء في الليلة الحادية والعشرين. وفي هذا الإطار، فقد كان أبو حيان يستغل أحيانا موقفا عابرا لكي يبلج منه إلى

عند الجماعة ما هو عاجز عنه..... فبلع وجنح وغص  
ريقه. إلخ». وتلك لغة تجعل المعلومة «حكاية» وتتبعها  
الترجيد كثيرا في لياليه.

وأحيانا ما تكون «اللفة» نفسها هي الحكاية، كما فعل  
التوحيدى عندما كان يكتب على ألسنة المجانين كلاما أشبه  
بالسريالية المعاصرة، فيكتب رسالة من مجنون لآخر:

«وب الله لى جميع المكاره فك، كتنى إليك  
من الكوفة حقا حقا حقا، أقلامى تخط، والموت  
عندنا كثير، إلا أنه سليم والحمد لله أحببت  
ليعرف إعلامكم ذلك إن شاء الله».

والحكاية التى أوردها باقوت لأبى حيان التوحيدى  
يصف فيها حديث شيخ الحمارين أبى الجعد الأتبارى له فى  
مرضه وثرثرته غير المتماكة، تدخل فى باب نسج الحكاية  
الرائعة من خلال لعبة اللفة وحدها (٢٣).

إن أبى حيان الذى تمرد على الخنوع والإذعان والقناعة  
والرضا، وأصر على أن يكون مبدعا فى عالم الحكايات، لم  
يترك شبكة إلا وألقاها، ولا قمقما إلا وحاول معه، ولا إطارا  
إلا واقتصره، ويقتى التساؤل: إلى أى مدى استجابت له  
شياطين الحكايات المتمردة؟

عالم الحكاية، كما صنع فى مقدمة الجزء الثالث حيث  
منى لصديقه أبى الوفاء المهندس أن يسعد بقراءته وأن يطرب  
طربا متزنا «مثل طرب الشوان على يدبغ الغناء»، وقد قادته  
هذه الجملة عن الطرب إلى أن يستدعى الطرب المجنون المبالغ  
فيه، وإلى أن يورد أكثر من عشرين حكاية عن الملوعين  
بالغناء فى عصره، ويرسم لأصحابها صورا كاريكاتيرية مليحة  
بالمبالغات والمفارقات.

وعلى المنهج نفسه، يقوده منهج الليلة السابعة  
والمشرين الذى خصصه لموضوع «كنه الاتفاق» أو الأمور  
التي تقع بالمصادفة، يقوده إلى باب واسع من الحكايات التى  
تحاول أن تدخل منطق الأسباب والمسببات المحكم وتضع فى  
موازاة عالم الاتفاق والمصادفة المدهش.

وأخيرا، فإن اللغة تلعب دورا مهما عند أبى حيان فى  
تحويل «المعلومة» إلى «حكاية»، ومن خلالها يستطيع أن  
يقرب أكثر الموضوعات جفافا إلى مناخ «الإمتاع والمؤانسة»  
فى عالم الحكايات، وليس وصفه حوار أبى سعيد السيرافى  
التحوى ومتمى بن يونس المنطقي إلا نموذجاً لهذا التقريب،  
فقال ما تأتى الجميل المجددة مثل «فأحجم القوم وأطرقوا...  
فرفع أبو سعيد رأسه، الأسماح المصبخة، واليوم المهددة...  
قال ابن الفرات: أجبته حتى تكون أشد فى إفحامه، وحقق

## الهوامش

(١) الإمتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، بيروت، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، جـ ١، ص ٣٦.

(٢) السابق، ص ٣٠.

(٣) نفسه، ص ٦٦.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) الحصرى زهر الآداب، تحقيق: زكى مبارك، دار الجبل، ص ٣٠٥.

(٦) ابن دريد الأزدى وتلقبه فى الدرس والنص الأدبى مسقط ١٩٩٢.

(٧) انظر آدم ميتز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع، ص ٤٤٢.

(٨) انظر الإمتاع والمؤانسة، جـ ٢، ص ١٩٦.

(٩) باقوت الحصرى، معجم الآداب: جـ ٤، ص ٣٠٠، دار الكتب العلمية - لبنان.

(١٠) السابق.

(١١) الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٢٠.

(١٢) باقوت: معجم الآداب ٤: ٢٩٩.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٢٢٥.

(١٥) الإمتاع ١ : ٢٢٥.

(١٦) السابق.

(١٧) السابق ١ : ١٠٠.

(١٨) شوقي حبيب: الفن ومنابعه في النثر العربي، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة ص ٧٠٢.

(١٩) الإمتاع ١ : ٢٦.

(٢٠) السابق ٢ : ١٣٠.

(٢١) انظر:

(٢٢) الإمتاع ١ : ٢٢٦.

(٢٣) بالوقت، معجم الألفاظ ٤ : ٣١٠.

Roland Barthes. Introduction a L'analyse structurale des recits. Edition de Seuil Paris 1981. p.7.



# المشاهدة والكتابة

## مدخل إلى دراسة منطق التأليف

### في الإمتاع والمؤانسة، للتوحيدى،

حمادى صمود\*

ونيل الخطوة لديهم ومن استعداد محرج أحيانا لخدمتهم، أصبح الرجل ومؤلفاته نموذجاً لدراسة ما يسمى - بشئ من التجاوز - علاقة المثقف بالسلطة ومكانته في السلم الاجتماعى فى المصور القديمة.

ولئن كنّا لا ننكر أهميّة هذا النوع من الدراسات، لاسيّما ما رغب منها عن الأحكام العامّة وعن الوقوع فى أسر القراءة الإيديولوجية المحففة؛ لأن التوحيدى كان - بالفعل - مثلاً حيّاً لوضع الأديب السئ واضطراره فى سبيل كسب قوته إلى لرافقة ماء الوجه وبيع الدين بالدنيا على حدّ عبارته أمكن الحديث عن محنة الأديب . ولأن السبيل الوحيدة التى كان بالإمكان أن تخرجه من ذلك الوضع هى التقرب من الخاصة، والوقوف بباب ذوى الجاه والسلطان، والرضى بالمنزلة التى يضعونه فيها، أمكن أن نتحدث عن علاقة المثقف بالسلطة وما يسم تلك العلاقة من وعى مأساوى قد نشر إلى بعض جوانبه فى هذا المقال.

ولأن التوحيدى، أخيراً، كان حاد الوعى بقضايا عصره، مدركاً ما يمانيه الناس فى حياتهم اليومية من

اهتمت الدراسات بجوانب مختلفة من حياة التوحيدى ومؤلفاته. فقد كانت حاله المادية السيئة التى تحدت عنها بإسهاب فى جلّ كتبه مدخلاً إلى دراسة وضع الأديب فى المجتمعات العربية القديمة، ولاسيما فى القرن الرابع؛ وقت استطاعت ثقافة الهامش أن تولد جنساً أدبياً هو ذاكرة تلك الثقافة وقراءها.

وكانت كتبه، لتنوع مواضيعها وجرياتها على أمهات المسائل الفكرية والأدبية والسياسية والمقاتية والاجتماعية، مدخلاً أيضاً إلى النصف الثانى من القرن الرابع هجرى، لرصد ما كان يمتثل فيه من تيارات وتشقه من نزعات وتجري فيه من تغيرات ويقوم فيه من الفتن والصراعات، حتى رأينا من الدراسات ما يتعامل معها باعتبارها وثيقة صادقة ومرة عاكسة لزمانها.

ولما كان للتوحيدى من صلة بذوى الجاه والسلطان، أو قل لما نطّح به كتبه من رغبة ملحة فى الفوز برضاهم

\* أستاذ الدراسات الأسلوبية والبلاغية، كلية الآداب، الجامعة التونسية.

ومحاولته رسم مشروعه فى أفقين متقابلين، هما أفق الأنا وأفق الآخر.

وعيه بوصفه كاتباً مبدعاً يجرى من وراء ما يكتب إلى مقاصد تملئها عليه شروط الإبداع وآلياته المتحركة ووعيه بوضعه مستكناً قلمه لغيره يكتب وفى دائرة رغبته يقع. وهى تجربة مهمة ومعاناة قاسية تقع على خط التماس بين أمرين بينهما من وجوه الاختلاف فى المضمهر المستقر بقدر ما بينهما من وجوه الاتفاق فى الظاهر المكتشف. وهذه التجربة سماها علماء الأدب منذ اشتداد أمر النقد الظاهراتى تجربة التخوم. والتخوم أو الحدود فى قضيتنا هى ارتكاز مشروع الكتابة على دافعين: دافع داخلى هو من صلب الأدب وكنهه. به يحقق الأدب مقاصده السنية ويعقق الأدب بأدبه الخروج عن طوق المهرقات الحادثة ليرسمه فى دائرة المطلق عابراً للتاريخ مستوعباً كل ظرف متعالي عن كل وضع وإن كانت ذاكرة مختلف العصور ساكنة فى قراره بانية لكانته. ودافع خارجى يفرض عليه وظيفة القول وكيفية حسب شروط لا دخل له فيها ولا مناص له من الأخذ بها. وتلك تجربة كل كاتب تدعوه ظروف حافلة أن يستأجر منه غيره قلمه ويسخره لعمل لا يرضى عنه نفسه ولا يجرى إليه قلمه ولكنها أوضاع قاهرة لا يملك لها رداً وليس له إلا أن يعمل بمقتضاها، وإن كانت تقتل فى نومه ذاته ويحل محلها ذات أخرى غامرة متسلطة تقصيه عن نفسه، فإذا النص مستلب وصاحبه فيه غريب لا يملك منه إلا ما يملك القانع الحاذق القادر على إنجاز عمل وفق برمجة مفروضة.

إن الناظر فى نصوص (الإمتاع) يلاحظ أن الكثير منها يلتزم فى جدولين مختلفين لا يمكن فك ما يقوم بينها من وجوه التعارض والاختلاف والتناقض، إلا إذا قدرنا أنها فى الأثر حادثة عن دافعين مختلفين وراسخة عن تصويين للكتابة متباعين. والبحث عن الدافعين ومحاولة تبين التصويين يعيننا - لاشك - على فهم قانون من قوانين الكتابة الإنسانية فى هذا الآن.

كتاب (الإمتاع والمؤانسة) رسالة تجمع مسامرات وأحاديث وضروباً من التفاوض والثاقفة والمناظرة، دارت فى

مرهقات العيش، عارفاً بالأسئلة الكبرى التى كانت مطروحة فى زمانه، جاءت كتبه طافحة بالعلم نابضة بالحياة بما بواها لأن تكون مصدراً من المصادر الأولى عن حياة الناس وشواغل العصر.

لئن كنا لا ننكر أهمية هذه الدراسات ومساهمتها الكبيرة فى التعريف بالتوحيدى وبأدبه وعصره، فإننا نعتقد أن فى أدب الرجل ومؤلفاته جوانب أخرى مهمة لم تلق من العناية ما هى به جديرة؛ لأن الدرس الأدبى عندنا لم يتعود على طرفها لأسباب يعود الكثير منها إلى منهجية دراسة الأدب والمذهب فى تصور إشكالاته.

ومن أبرز تلك الجوانب ما تعلق بفعل الكتابة نفسه، وبالبحث عن السبل والمسارب التى قطعها النص ليستقيم بناء متميزاً على الهيكلة التى وصلتنا والفصوص فيه، برده إلى المكونات الدنيا، على القوانين المسيرة لنظامه والنواميس المتحركة فى نسقه.

وبوقفنا هذا النوع من البحث على مسالك الإبداع والمضائق والضرورات التى يتحرك ضمنها مشروع الكتابة وتساهم، بصفة أساسية، فى نحت معالنه وتحديد خصائصه. وهذا القبول من الدرس ليس جديداً فى مجال الأدب، وإن عرف فى العقدين الأخيرين تطورات حاسمة سببها ما بين منهجية الدراسة الأدبية ومنهجية العلوم الأخرى من صلة. فالكل يعرف أن دراسة المكونات ازدهرت فى الدراسات التى اهتمت بقضية الأجناس والأنواع، وحاولت أن تتعرف محدثات كل جنس أدبى، وما فى تلك المحدثات من قابلية للتطور والانساع. والكل يعرف أيضاً ما جد فى نظرية الأجناس الأدبية من تطورات مصدراها تطورات حدثت فى علوم أخرى كعلم الأجنة، مثلاً.

ونظراً إلى تقدم عملية الكتابة وصعوبة تفكيك نص فى أهمية (الإمتاع والمؤانسة) إلى مكوناته البسيطة ومعرفة كل الفروع التى صبت فيه والأصوات الساكنة فى أرجائه، فإننا نكتفى بدراسة مظهر نعتقد أنه يحتل من قضيتنا محل القطب؛ ومداره تمزق صاحب (الإمتاع) بين وعينين،

ب - إخراج المكتوب على شروط تضمن بلاغته وتتأسس عليها جماليته. وقد جاءت تلك الشروط في نص مطول كأنه جملة فقرات ضمت إلى بعضها، منها ما يستحضر في صيغة تقريرية ما أرست جهود البلاغيين والنقاد إلى زمن التوحيدى من قوانين في جمال النصوص وحنن القول، ومنها ما جاء تخليراً من فتنة القول، وتبهيها على ما فيه من الصلف والتيه وخفى الخداع، وهذه معارف متشعبة بين الناس جارية في الكتب منذ زمن مبكر. يقول التوحيدى رواية عن أبى الوفاء المهندس:

«ولیکن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمثل تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصریح غالباً متصدراً، والتعريض قليلاً بغيراً، ونوع الحق فى تضاعيفه وأثنته، والصدق فى إيضاحه وإثباته، واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذير، واحذر تزيينه بما يشبهه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واعمد إلى الحسن فزد فى حسنه، وإلى القبح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعاً بجمعة نظمه ونثره، وإفادتى من أوله إلى آخره» (الإمتاع ٨ / ٩).

وبين الشرطين من التعارض ما لا يخفى. وهو تعارض يولد سؤالاً مهماً تساهم الإجابة عنه فى تعميق الفهم بفعل الكتابة وما يقف وراءه من تصورات. فهل يضع الجمع بين الشرطين الكاتب فى صلب مفهوم للبراعة يربطها بالقدرة على السير فى المضائق ورفع التعارض بين أمانة النقل ومثانة النسخ، أم أنه مجرد تصور للكتابة ولمسائل الأدب، يعتبره التعميق والتزيين ومختلف الأساليب المتبعة فى صياغة الملفوظ لا تغير من أصل المعنى وإن حسنت صورته ونمقت معرضه؟ إن السياق الحاف بهذه الشروط يرجع التأويل الثانى.

والتوحيدى نفسه ساعد أبى الوفاء المهندس على البناء على وهم المطابقة والنحول عن مسألة العبارة حين اعترف له عن الارتجال والقول على البديهية:

مجلس وزير من وزراء بنى بويه، سردها المؤلف وأعاد إنتاجها كتابة بعد أن كانت مادة شفوية - حدثاً لغوياً منفكلاً - تنحل لحظة تتعقد وتموت حين تقال. والواضح أن عملية إعادة الكتابة هذه باستدعاء ما علقه الذهن وانطبع فى الذاكرة تمت بطلب من طرف خارجي له على التوحيدى دين نقيل، ونعم جملة ليس أدل عليها من طريقة كتابة الخطبة فى صدر الرسالة، حيث تفرع الأنا ذاتها بخطاب فى الظاهر مروى ولكنه من صنع المتكلم اعترافاً ثابتاً وشهادة على النفس قوية مؤكدة.

فالكتاب استجابة لداع خارجي لا علاقة له بصاحبه إلا من جهة أنه كان أهم منتج لتلك المادة الشفوية المنثورة، وشاهداً مرموقاً حضر تلك المجالس وحلم الوزير بأعيان الأحداث.

ولم يكتف المطالب بما طلب، وإنما وضع لصاحبه شروط إنجاز وأسلوب وإخراج يفرض مبدئين واضحين:

أ - مطابقة الخطاب المنقول للأصل أو تطابق المنطوق والمكتوب:

«وهذا فراق بينى وبينك وآخر كلامى معك، وفاتحة بأسى منك؛ قد غسلت يدى من عهدك بالأشنان البارقي، وسلوت عن قسرك بقلب معرض وعزم حى، إلا أن تطلعنى طلع جميع ما تخاورتما وتجادبتما هذب الحديث عليه، وتصرفتما فى هزله وجده، وخيره وشره، وطيبه وخبيثه وباده ومكومه؛ حتى كأنى كنت شاهداً معكما وقيباً عليكما أو متوسطاً بينكما» (الإمتاع ٦ / ٧).

وبموجب هذا القانون، تطالب الكتابة بطلاقة عالية من الشفافية والالتزام باحترام الأصل حتى لا تغير منه شيئاً، وأن تكون محاكاة ونقل أميناً، ولا يتسنى ذلك إلا أن تكون سطحا أملس ليس فيه تنوع يعكس تفاصيل المنطوق فى أدق جزئياته. هو دعوة الكتابة إلى أن تكون تسجيلاً لواقع نسجياً كلياً. والأساس النظرى الواقع وراء هذا التطور هو اعتبار الكتابة جهازاً رمزياً يمثل المنطوق ويقيده بالسلب، دون أن يغير من أصله شيئاً، ودون أن تضيف إلى دلالاته دلالة.

ورسمه، بل إن احترام بنود العقد هاجس كان يطل عليه فى كل مرحلة من مراحل التأليف، وإن الرجل واعياً إذ ذاك تمام الوعى بأن الوفاء لها والعمل بمقتضاها أمر غير ممكن لأسباب ليس له فيها دخل فى كثير من الأحيان.

«قد فرغت فى الجزء الأول على ما رسمت لى القيام به، وشرفتى بالخوض فيه، وسردت فى حواشيه أعيان الأحاديث التى خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهداً فى روايتها وتقويمها ولم أحتج إلى تعممة شئ منها، بل زبرجت كثيراً منها بناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصلة الخلوفاً وإتمام المنقوص» (الإمتاع، ١/٢).

«وما أنا أخذ فى نشر ما جرى على وجهه إلا ما اقتضى من الزيادة فى الإبانة والتقريب والشرح والتكثيف». (الإمتاع، ١٨٧/٢).

«هذا آخر الحديث وختمته بالرسالتين، ويتقرر جميع ما جرى ودار على وجهه، إلا ما ملئت به شعشعاً، وزنت به لفظاً، وزدت منقوصاً، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولا ملت فيه إلى التحوير» (الإمتاع، ٢٢٥/٣).

ومحاولة الجرى على ما سبق رسمه، تقتضى من القارئ على تنفيذ المشروع ثلاثة أشياء عبرت عنها النصوص الشبيهة بالنصوص المستشهد بها:

- تقليص الشقة بين المنطوق والمكتوب واعتبار النص المرسوم كتابة مطابقاً للنص الذى كان دار فى المجلس. وهذا «الوهم» يستند إلى إطار نظرى ضمنى يعتبر الكتابة تشبيلاً وحكاية للمنطوق بتعطيل ما تصوره الأقدمون من ضروب الزيف والميل فيها عن الأصل المحكى. وهذا الإطار النظرى الذى يتحرك فيه التوحيدى، فى مثل هذه النصوص، هو إطار صاحب «البرمجة المسبقة. وسرى، بعد حين، نصوصاً أخرى يخرج فيها من إसार هذه الدائرة ليعلم بكثير من الوضوح والشفافية عن فهم متطور للفارق العظيم بين اللحظتين: لحظة المكتوب ولحظة المنطوق.

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك إلا أن الخوض فيه على البديهة فى هذه الساعة يشق ويصعب بمقرب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله فى رسالة نشتمل على الدقيق والجليل والظلو والمر والظرى والعاسى والمحبور والمكروه» (الإمتاع، ٨/١).

فقد سكت التوحيدى، هنا، عن مسألة ستصبح فى غضون الكتاب من «المرهقات»، وسيغلطن وهو يواجه الكتابة بالفعل إلى أنها عمل يتجاوز أن يكون تقييداً أو جمعاً لحديث سلف، وسكونه غيب عن صاحب البرمجة أمراً ذا بال، وهو أن المنطوق خطاب لا وجود له خارج المكتوب الذى يستحضره، وأن استحضاره إخراج له من وضع التلاشى والاندثار، وأن ذلك الاستحضار أو الاسترجاع لا يتم إلا عن طريق التذكر، بكل ما يترتب عن عمل الذاكرة من زيادة ونقص وتقديم وتأخير، ووضع للأمور فى غير مواضعها والتغير فى ترتيبها وفق أهميتها زمن حلولها.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن أبا الوفاء كان يحمل التوحيدى على الوفاء لا على الكتابة، وأنه يخاطب فيه الناسخ الوراق الموفق الذى بإمكانه إشباع رغبة لديه فى الاطلاع على ما كان جرى بغيابه حتى تحول الوثيقة بأمانتها غيابه حضوراً أو شهادة ليتنفع بما دار ويتمتع بما جرى من أحداث الشمر والنثر.

هذه بنود العقد بين طالب الكتاب ومستكتب دعى إلى عمل بشروط مملأة عليه ومفروضة على النص من خارجها. فهل يستطيع تنفيذ المشروع باحترام الانفاق أم سيكتشف أن كتابة المنطوق ليست على ما يتصور، وأن للكتابة الإبداعية عامة منطقاً يختلف عن مجرد الجمع والضم والسرد؟

### محاولة الوقوع فى منطق الآخر والمضايق المانعة

حاول التوحيدى فى مؤلفه الاهتمام بالمبدئين اللذين سطرهما طالب الكتاب وإنجاز المشروع على ما وقع ضبطه

في أفق رغيبتها. وليس أطرف في الكتاب من هذه الدواعي المختلفة والرغبات المتباينة ووقوع الكاتب في نقطة توتر قصوى وتقاطع سلطات تحاول كل سلطة الاستئثار بالمشروع وإخراجه على ما تقر.

وليس أطرف في الكتاب من هذه الفجوة العميقة التي يحدثها الوعي الحاد باستحالة الجري في بناء النص على ما سلف رسمه، ومن هذه الفجوة تتسلل نصوص هي متن خطاب وأصف من قبيل ما سماه التوحيدى «كلاماً على الكلام» وظيفته الأساسية شرح التفاوت الحاصل بين النص المنجز المكتوب والنص الغائب المنطوق ووصف المصاعب التي عاناها الكاتب لاستحضار نص جامع لا يسل قياده إلا عن جهد ولا تمكن سياسته إلا عن معرفة وقدره ومع ذلك لا يسلم للمكتوب قياده ويفرض عليه في كثير من المواضع سلطانه، فيأتي المكتوب على هيئة المنطوق وصورته.

والمكتوب متى أحاط بالمنطوق، وأخرجه من وضعه من حيث هو حدث إلى وضعه بوصفه علامة، فرض عليه منطق، وغير منه بما يستجيب لمقتضاه، ونسجم والقوانين الداخلية المتحركة فيه. وفي ملتقى هاتين القوتين مستكتب مدعو إلى وضع ما يكتب في أفق غيره، وكاتب مدعو أناته إلى وضع النص في أفقه وإخراجه على ما يقتضى الإبداع ويرضى الأدب.

وبالإضافة إلى ذلك، فهذه الخطاب الواصف هو العلامة الدالة على ما مضى وانقضى من القول. والظلال والزوائد الحافة بفعل الكتابة تحاول أن ترسم صورة الأصل إما بالمدول الضروري عن أو بما بقي منه من أثر رقيق خفي، هو الشاهد على الغائب، والمسافة الفاصلة بين الحدث والعلامة. إنه حديث الكتابة عن نفسها، ورسم النص لمساره وتحولاته ولحظات توتره، وتردده بين لحظات مختلفة تشترك في بناء كيانه.

### الكلام سحر وسيل متدفق

لم تنب عن التوحيدى صعوبة إخضاع المنطوق للمكتوب، فهو بحكم إنتاجه لحظتين، يدرك أكثر مما يدرك أحد سواه الفرق بين الكلام حين نخاطب به ونساجل على

- اعتبار ضروب التعمد المصاحبة لعملية الإخراج، كالإبانة والتكشيف وصلة المهدوف وإتمام الناقص قيمة مضافة لا تمس الجوهر ولا تؤثر في ما نكتشف. وهذا عين التصور الذي أشرنا إليه عند المطالب، وهو تصور اقتضى الأمر الثالث:

- بروز كلمات مستعملة على أنها تدل على وظائف محايدة ترتكز على النقل والمطابقة بين الصورة والأصل، من قبيل «السردي» و«الرواية» و«النشر»، ولا نهما هنا مناقشة هذه المسألة، وإنما نشير إلى أننا وقتنا في «الإمتاع والمؤانسة» على سياقات تدل، دلالة واضحة على إجراء هذه الممارات على معنى المحايدة، ولعل من أبرزها قول الزاهد الثاني وقد قصدوا إليه هروبا من حديث الشارع وشواغل الفتنة:

«وقصروا على القصة بفسها ونصها، ودعوا التورية والكناية، واذكروا الفث والشمين، فإن الحديث هكنا يطيب، ولولا المعظم ما طاب اللحم، ولولا النوى ما حلا النصر، ولولا القشر لم يوجد اللب» (الإمتاع، ٩٣/٣).

فشراة الزاهد من شراة أبي الوفاء، ولهما الحرص نفسه على أن يكون الحديث محيطا بموضوعه جملة وتفصيلا، وعلى أن يكون مكتشفا يينا حتى لا خوف من أن يغتو المستمع شيء بسبب ما قد يضمن الحديث من أساليب التسمية والإضمار. وقد تأكدت الشراة وتأكد الحرص في النص من وجوه أبرزها التمثيل الموجود بين لذة الاستماع ولذة الأكل.

إلا أن أبا حيان سرعان ما يتيقن من استحالة مسماها، ومن أن الوفاء وإخراج النص على رغبة المطالب لا يكفى فيهما الاستعداد النفسى والاعتراف بالجمل والامتثال لأوامر ذوى النعمة؛ فالمنطوق يمز تطويقه ويصمم تمييزه، وللكاتبة منطق به تفرض سلطتها على منتجها، والكاتب المبدع القصصى بالمستكتب حاضر وإن خفى، يفعل في عمق النص وفراره وينازع الأنا المتسلطة لإرادتها في امتلاك النص ورسمه

«..... وحصل ما يجيبك به ويصدق لك بحقيقته ولخصه وزنه بلفظك السهل والفاضلح البين، وإن وجب أن تبحث غيره فافعل فهذا هذا، وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافياً، فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان وأخذ الجواب عنه بالبيان. والكتاب موات وتصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتة فإن ما ينال من هذا أغض وأطرا وألغأ وأمرأه (الإمتاع، ٣ / ١٠٧).

ولن أشد الأمور عسراً تطويق الكلام أو المنطوق على هذا النوع؛ لأنه إن أطلق على عواهنه وكان المتكلم بمنجاة عن التحفظ، لا يخاف رقيباً ولا يشعشع عينا، أطمأن نفسه وإنثال كلامه وحلت عقده، فنى سياسة خطابه ونزعت الطمأنينة من كل التيقظ وأسلم العنان للقول يذهب به حيث ذهب ويستويه فيهوه:

«إذا طاب الحديث باسترسال السجية ووقوع الطمأنينة لها الإنسان عن مباديه، وسال مع الخاطر الذى يستهويه، ولتحفظ الإنسان فى قوله وعمله من الخطل والزلل حداً إذا بلغه كل الخاطر واختل» (الإمتاع، ١ / ١٤٧).

لذلك، يبدو من الصعب رسم الكتاب على ماتقنضيه سنن الكتابة وتطلبتة مناهج التأليف، مهما استحكمت تلك المناهج وتمود الناس عليها وأصبحت من مألوف ما يتماطون بهجرى بينهم. وقد وقفنا فى (الإمتاع) على نص يسط هذا المعنى بوضوح، ويختتمه التوحيدى بهجمة تلفت الانتباه تتنافذ معانيها، لأنه بناها على المقابلة بين حروف الجر، ويمكن حملها على وجوه منها ما قد يكون غاية فى الأهمية، لأنه إن حمل على ذلك الوجه دل على حس دقيق باللغة ومعرفة عميقة بعلاقة الإنسان بما يقول معتزراً عن صورة التصنيف:

«قد رأيت أنها الشيخ - حاطك الله - عند بلوغى هذا الفصل أن أختتم الجزء الأول بما

عفو البديهة وخطرات البال بحسب ما يعرض أو نسوق إليه شجون الحديث واللغة عندما تتحول إلى علامة تسكن فضاء محدداً وتقيدها رموز متفق عليها. والرجل، زيادة على ما ذكر، عارف بالصوص الأمهات التى توسعت فى شرح هذه المسائل، ووضعت أسساً متينة لنظرية مهمة تعتبر اللغة فتة، والكلام لذة كلذة الطعام ولذة الجنس، لاهد أن نرسم حدود المحظور منها والمسموح به.

فالقول غلاب والخطاب يظهر على صاحبه فينساك إليه، لأن قوته لا ترد وعنفوانه لا يحد، فإذا المتكلم مجرور بالكلام، واقع فى دائرة سحره، فاعل متفعل فمفعول يسيطر عليه خطابه ويحفر مجراه على ما يريد تدفقه، لا على ما قدر له المتكلم به من رسم؛ وهى فكرة متى تدبرناها عميقة أهم ما فيها أنها تحد من صلف الإنسان ومن اعتقاده الواهم فى السيطرة على ما ينشئ ويخلق، وتفتح أعينه على ما للموجودات، وإن كان واجدها أو بها موجود من استقلال وحرية وسلطان، وأن اللغة التى بها يكتب نكته هى أيضا:

«أعرض أبها الشيخ هذا الحديث على ما ترى، والكلام ذو جيشان، والصدر ذو غليان، والقلم ذو نفيان ومتدفقه لا يستطيع رده، ومنبعشه لا يقدر (على) تسهيله، وخطبه غريب، وشأنه عجيب» (الإمتاع، ٢ / ١١٨).

والقول عصارة وتولب وعفوية، هو فيض الطبيعة بما فيها من مشارب وأهواء الانفعال، غير مصفى ولا محكك يتليس بالمقامات فيخرج على أقدارها ويؤدى الانفعالات بحسب قوتها وضعفها. وهو، إلى ذلك، طريقة فى التحصيل تختصر الطريق وتجمع فى الخطاب الواحد تجربة دهور من التعلم والممارسة، فيوفر على أصحاب المجالس وقتاً ثميناً يقضيه محالوسهم فى تحصيل العلم والنظر فى التأليف، ويأتون بمصارة حديثهم رهوا سهلا طربا غضا، يستهلك فى حينه وتستمتع النفوس بلذاته ولا يصعب على العقول أن تستسيغه، كالطعام الحسن الهين لا يترقب عنه لأكله قلق بينما الكتاب جليس صامت وعلم، مهما اتسع، محدود وتحصيل صاحبه منه قليل:

بوضوح عن الفرق بين موقف المشاهدة وموقف الكتابة، وأن التأليف في أى صورة كان هو جمع بين لحظتين لكل منهما منطقاً وأسلوباً تسليطاً، لحظة المنطق المتفككة التى استحصت على القيد والانتظام نراها فى مواطن أخرى خاضعة، قابلة لشروط المكتوب ومقتضاه.

### الخوض فى الشئ بالقلم مخالف لإفادته اللسان

لحظة الكتابة فى «الإمتاع والمؤانسة» هى فى الترتيب آخر اللحظات، ولكنها هى المستوية لما سبقها، البانية لكيانه لولاهما ما وقع فى علمنا المنطوق، وما عرفنا ظروف استدعائه وإخراجه من وضع التلاشى والعدم ليلايس المكتوب ويدخل فى إياه ويرسم على أديمه، ويسكنه فى صورة متحولة عن أصل صورته، ويعيش فى المكتوب وبه.

وكما وجدنا نصوصاً تحملنا عن جموح المنطوق وصعوبة سياسته، وجدنا أيضاً نصوصاً عن المكتوب ومقتضياته والكتاب والفرق بينه وبين الخطاب. ولأن اللحظتين على ما قررنا لحظة واحدة تؤرخ لحيلاهما وتذكر أصلهما ونصف صورة ذلك الأصل فى كيانها، جاءت النصوص متداخلة متعاقبة يستدعى الحديث عن اللحظة الحديث عن ملازمتها فى حيز واحد.

والناظر فى هذه النصوص يتبين، بسهولة، أنها تقوم على مقدمات واعتبارات نظرية ونتائج تترتب عن تلك المقدمات والاعتبارات، وهنا أيضاً ترد الأمور متداخلة، فكثيراً ما تكون المقدمات والنظريات تبريراً وتفسيراً لتعامل مع الأصل المنطوق بالزيادة فيه أو التقيص منه، على ما تقضى سنن الكتابة.

وفى رأس تلك المقدمات ما اخترناه عنواناً لهذه الفقرة. وليس المهم ما فيها من تعبير عن الفرق بين المنطوق والمكتوب، وإن كانت المصادر المضافة (خوض بالنسبة إلى القلم وإفادته بالنسبة إلى اللسان) تدعو إلى شئ من التحليل، وإنما المهم ما صاحب هذه المقدمة من تحليل يبنى على استعارة وكتابة من عالم ترويض الحيوان والتحكم فى قياده يقول:

أنتهى إليه وأشبعه بالجزء الثانى على سباج ما سلف نظمه وثره، غير عاجل على ترتيب يحفظ صورة التصنيف على المادة الجارية لأهله، وعذرى فى هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجرى على عوامته بحسب السانح والداعى.

وهذا الفن لا ينظم أبداً، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه (الإمتاع، ١/ ٢٢٦).

فبأى أى فن يشير المؤلف؟ هل هو ترتيب المنطوق فى صورة المكتوب أم هو الفن اللغوى عامة؟ لا سيحاً ما منه يدور مشاهدته بين المتخاطبين. ولم النفى القاطع؟ هل فيه إقرار بسلطان الكلام على الكتابة واستعصاء الفوضى على النظام، أم أن ذلك مجرد صورة بلاغية تعبر عن الضيق والضجر من تنطع الفعل على العلامة؟

ثم ما دلالة التفسير وهو النزوة فى النص فى قوله «لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه»؟ لئن كان معنى الملك هنا فى معنى السيطرة والدخول فى النظام والترتيب، فإن الصلة فى المفعول به محيرة مشكلة لمعوميتها وكثرة الضمائر فيها «ما هو به وفيه». فهل فى الطرف الأول تضمين لتعريف الإنسان بالفكر واللغة أو الفكر/ اللغة (اللوجوس)، فإنسانيته باللغة فهى سببها وأداتها، دونها لا يكون فى المنزل التى وضعت فيها فكونه من كونها ولا معنى لوجوده خارجها؟ وهل هو بالغة باعتبارها قادراً على إنجازها وتوليدها وتوسيع أرجائها، وفيها أيضاً ضروب من الحلول والتنازع العميق يقولها وتقولها، يتكلم بها وتتكلم على لسانه، يكتبها وتكتبها، كياناً فى كيان وصورة من صورة، وفيها كالمرايا المتناظرة والسطوح المتعاكسة، له عليها سلطان وسلطة ولها عليه نفوذ وعلبة يملك بعناتهما وتسل به وتستدرجه، فإذا هو مفتون مستسلم مطمئن يولد الخطاب ويولده الخطاب، يقول اللغة وبالغة يقال، هى موضوعه وهو موضوعها؟

ومهما كان التأويل الذى نظمته إليه، فلا بد أن نقرأ فى هذا النص هذه اللحظة الحرجة التى يعلن فيها الكاتب

على بياض، ومقيداً بلفظ وعبارة، لكان له ربح وإتاء، وزيادة ونماء» (الإمتاع، ١١٥/٢).

وهكذا، يحدد المجالان المختلفان لكل نوع من أنواع المخاطبات، فالأول من باب الرغبة والثاني من باب الاقتصاد والادخار والتوفير. واحد من باب الإنفاق والإسراف إلى حد التلف، والآخر ذخير وكنز تزيد قيمته مع الأيام. على هذا كانت سياسة كل خطاب مختلفة عن الأخرى، وكان لابد لاستحضار المنطوق وترجيئه من تفسير فى أصله بالزيادة والتقيص والتوسع وصلة الحديث تبعاً لاختلاف المقاصد،

«وقد أملى علينا أبو سليمان كلاماً فى حديث النفس هذا موضعه، ولا غنى فى الإمساك عن ذكره ليكون مضموماً إلى غيره، وإن كان كل هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير- أبقاه الله ومد فى عمره - لكن الخوض فى الشيء بالقلم مخالف للإفضاء باللسان، لأن القلم أطول عتانا من اللسان وإفضاء اللسان أخرج من إفضاء القلم، والفرض كله الإفضاء، فليس بكسر التطويل» (الإمتاع، ٢٠١/١).

«عدنا إلى ما كنا فيه من حديث المبالغة - وكان قد استرأني - فكتبت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه، فقال كلاماً كثيراً عند كل ما مرَّ بما يكون صلة لذلك الحديث، خزلته طلباً للتخفيف» (الإمتاع، ٦٧/٣).

«وسمعت أبا النفيس يقول فى وصف الطبيعة كلاماً له رونق فى النفس وأنا أصل هذه الجملة به» (الإمتاع، ١٣٨/٣).

ومن أكبر أسباب التغيير والزيف بالنص عن الأصل، وإعادة صياغة التحويل على الذاكرة والبناء على ما علقه الذهن؛ إذ لا تبقى الهبة ماثلة والصورة قائمة، ومن النصوص فى هذا المجال ما يؤكد أن الكتابة وإعادة الصياغة وقمتا مرتين، يدل على ذلك اختلاط أزمنة التلفظ؛ فنجد زمن

«لكن الخوض فى الشيء بالقلم مخالف للإفضاء باللسان، لأن القلم أطول عتانا من اللسان وإفضاء اللسان أخرج من إفضاء القلم» (الإمتاع، ٢٠١/١).

ففى طول العتانا المجد والرفعة والترفع والخير، وفيها أيضاً الراحة والمتسع وسهولة التحكم؛ فالقلم يجرى فى حلبة عريضة وصاحبه مختار ينبنى نصه لينة لينة، ويعاود النظر فيما يكتب ويغير منه ويدل بحسب ما يعين له وينهديه إليه قريحته وتدعوه جبلته، فى حل من كل ملاهيات الكلام التى ترهق المتكلم وتضطره إلى القول على البديهة أو بحسب ما يسوق إليه الحديث. ولذلك، كان هذا مضطراً، ولأن أكبر المرهقات التى لا يعرفها الكاتب سياق القول وزمنه؛ فالكاتب لا يقاس بمقياس السرعة والبطء شأن الخطاب المنطوق، وإنما بمقاييس الخطأ والصواب والتقيص والحسن. إن الكاتب ليس مجبراً على الاستجابة الفورية لأى داع من الدواعى، وليست تلك حال المخاطب. لذلك، كانت حاله أخرج من حال الكاتب، بكل ما فى كلمة الحرج من معانى مضابقات السياق ومقتضيات ظروف التكلم:

«والكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار والمخاطب مضطرب، ومن يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرع فيه أم أبطأ، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن أم أسأت» (الإمتاع، ٦٩/١).

فظروف إنتاج الخطاب ومراسم تلقيه هى سبب ما بين المكتوب والمنطوق من اختلاف. فالاضطرار بكل ما تتسع إليه الكلمة من معنى هو سبب العفوية والجموح والغفارة فى المنطوق والاختيار فى المكتوب، وما يتيح من إمكانات فى قراءة النص والإفادة منه على مر الزمن، هو سبب ما علق به التوحيدى من صفات وهى كلها تدور فى فلك الخير والركاء:

«فقال أدام الله سعادته - لو كان ما يمر من هذه الفوائد الغرر والرامي اللطاف مرسوماً بسواد



الذي رأيناه في أول كلامنا؛ حيث كان الكاتب واقعا في شروط المطالب معتقدا عقيدته الأدبية وعلى رسم التأليف في أفق الأدب، محولا إياه من قطب الآخر ورغبائه إلى قطب الأنا المبدعة فيجدد المؤلف للكتاب مقاصد غير المقاصد التي رأيناها على لسان أبي الوفاء، وبلوغ تلك المقاصد هو الكفيل بتبنيه إلى ما يقوم عليه الأدب وتبنى عليه الكتابة. يقول في نص مهم جاء في نهاية الكتاب:

«أيها الشيخ، وفقك الله في جميع أحوالك، وكان لك في كل مقالك وفعالك، إنما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت (والواجب)؛ والانساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة، ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك أن يبقى الحديث يمدى ويمدك، لم أجد بدا من تنميق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن معه المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية، فليقم العذر عندك على هذا الوصف، حتى يزول العتب ويستحق الحمد والشكر» (الإمتاع، ١٦٢/٣).

وواضح أن التوحيدى يؤكد، وقد انتهى من التأليف، الفرق بينه وبين المشروع، وأن المراسم التي راعاها هي مقتضيات الكتابة وما (يليق) بالقلم على حد عبارته، فلم يكن وكده استرجاع النص المنشور، وإنما كان السير في الكتابة على نهج الكتابة والاستجابة لتطلباتها، وقد جاء الفرق واضحا في المقابلة التي أحدثتها الأداة «أما»، وهذا يعني أننا أمام مشروعين مختلفين لا أمام لحظة مطلوب منها أن تقع على لحظة أخرى، فتستحضرها بجريتها وتفاصيلها، والتبرير النظري الوارد في النص تفسيراً لمعنى ما يفصل بين الأمرين هو من جنس ما سبق أن رأيناه، وإن كانت المقابلة فيه بين المنطوق والمكتوب أوضح وأتم، فلنا من جهة القلم والخط ومن جهة ثنائية اللسان والعبارة ثم فعل المقابلة أو التفاضل «يتبع» مثبتاً أو منفيّاً، والتوسع والروية باعتبارهما دليل إمكان وطريقة في الإنتاج، والفرق بين القلم والخط،

تلفظ أول يكون المقصود فيه بالحديث الوزير ابن سمدان، وهو زمن ثان إن كان من يتجه إليه بالحديث الشيخ أبو الوفاء المهندس، والحكاية في الزمتين حكاية بالمعنى، لذلك كان أبو حيان مدعوا في المرتين في المجلس وفي الكتاب إلى إعادة الصياغة:

«فقلت: هو كما قلت أيها الشيخ ولا بد من جواب يعرض عليه يأتي على بعض مآرب النفس، وإن لم يأت على قاصية ما في المطلوب، فقال كلاما كثيرا واسعا أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى، وإن انحرفت عن أعيان لفظه، وأسباب نظمها، فإن ذلك لم يكن إسلاء ولا نسخا، وأجتهد أن أزم متن المراد، وسمت المقصود» (الإمتاع، ١٠٨/٣).

«هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولقنه الذهن؛ ولو كان مأخوذا عنه بالإملاء لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان، لا يأتي على جميع الإمكان فسي كل مكان» (الإمتاع، ١٤٤/٣).

إن وقوع التوحيدى تحت وطأة هذين النوعين من المضايق هو درجة الوعي الأولى باستحالة المطابقة بين المنطوق والمكتوب، وقد اكتشف وهو يصنع الكتاب أن للمادة التي يتعامل معها منطقاً يفتل عن إرادته، ويفرض عليه في كثير من الأحيان سلطانه، وقد اتبته وهو يصنع الكتاب أنه يجارس صناعة مادتها وموضوعها واحد، وإن أهم ما في عمله وما في الكتاب - وهو البضاعة الحاصلة عن ذلك العمل - إنما هو بناء الهياكل والصور والأشكال لقضايا بقيت عاتقة بالذهن معاني موجودة من معان معروفة، على حد عبارة أبي عثمان، لا يحلها من جديد إلا اللفظ والرسم.

وهذا الوعي بحرية اللغة واستقلال الخطاب عن منشئه وأهميته الصياغة والصور في عمله، بما هو استحضار بالذاكرة لكلام بقيت منه في الغالب معانيه أو بعض معانيه وتلاشت صياغته والعبارة عنه، هو الذي سيساعد الكاتب المبدع فيه على لزاحة المستكتب والخروج عن المعتقد الأول

الكتابة فيه وبخاصة كل أشكال الاستلاب والتوظيف والإقصاء؛ إقصاء النص عن أفقه والكاتب عن أناته.

إنها سلطة الأدب ومكانة الأديب في مواجهة ضروب السلطة الأخرى التي تريد أن يخضع لها ويكون في خدمتها، وأن توظفه بحسب رغباتها وحاجاتها.

إننا، مع هذا النص، أمام كاتب لم تر فيه السلطة أكثر من ناقل؛ فأبوز الوفاء المهندس يطلب منه أن ينقل له نصا لم يعد صاحبه يذكره، وفي ذلك النقل ما فيه من البحث عن القائدة وضروب الإفادة، لكنه نقل لا يخلو من رائحة الوشاية التي يريد أن يرد إليها الناقل عندما يلج في مسألة الأمانة فيقول: «حتى كأنني كنت شاهدا معكما ورتبها عليكم» فالراقية، هنا، قد تحمل على أنها أسلوب في تأكيد الأمانة والإفاضة في الجزئيات، وليس شيء يمنع من حملها على ما فيها من التسلط والرقابة والحاسبة.

وابن سعدان، رغم تحفظ مفهوم، وطريقة في تغليف النوايا معروفة، أخرج صاحب الكتاب أكثر من مرة لأنه يستعمله ناقلا للمعنى السابق وبمعنى أشد على الملقف وأقسى، وهو معنى الغمز والإفساد والسماية، أو معنى أن يكون له عينا أو واسطة بينه وبين ما يقول الناس. والنصوص الدالة على ذلك كثيرة وجرح التوحيدى في بعضها صريح:

وقال: بلغنى أن أبا سليمان ... فقال: ما الذى حفظت من حديث عنهم وما يجوز أن يلغى إلينا منهم؟ فقلت: سمعت أشياء ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزا وساعيا ومفسدا. قال: معاذ الله من هذا إنما تدل على رشد وخير وتضل عن غى وسوء (الإنتاع، ٤٢١).

وقد ترد الأسئلة أحيانا في صيغة استجواب يؤكد حرص السلطان على أن يكون الأديب في خدمته، ومصدر أخباره عن الوسط الذى يتمنى إليه. نلاحظ ذلك خاصة في كثرة الأسئلة وتنوعها عند السؤال عن أخبار زيد بن رفاعه

واللسان والمعبارة إنما في حظ كل منهما من الروية والإنساع؛ فالحديث واقع تحت ضغط الكيفية أو الحال والزمن، وهو من أبرز مقتضيات المشافهة والخدمة بما تقتضيه من احترام الحديث والتحدث إليه، بينما القلم خارج عن هذا الطوق متحكم أكثر من اللسان في وجوه تصريف الكلام له إمكان أن يسبح وهو مطمئن عن الإمكانات الواقعة فى اللغة، وأن يختار منها ما يناسب وما يراه أليق بما يعبر عنه ويصرف اللغة فيه؛ فهو بمنجاة عن زلل الانفعال، يقلب ما يكتب ويعمل رأيه فيما يسطر وعن لفع حرارة الكلام عند المواجهة وتدفع سيله وقت المناظرة، فيقف ويخبر ويجهد فى تجويد أساليب الأداء وطرائق إنتاج المعنى.

وفى القسم الثالث من النص يتأكد الفرق الذى أشرنا إليه، بل تبرز القطيعة بالقصد المرسوم للتأليف فغاية الكتابة الحلود والخروج من دائرة المحايث إلى دائرة المطلق، وإعطاء النص القدرة على الاستمرار أو إكسابه عصارة متجددة وحياة متدفقة، تمنع الزمن من أن يفعل فيه فعله وتصونه عن الوهن والموت، فالكتاب الحق ليس موتا كما تراه لابن سعدان، وإنما هو صمت متدفق حياة لا تهدأ على مر الدهر، يخاطب قارره ويحدثه حديث الكتابة الحق التى تستمد هذه الطاقة الحية من ذاتها لا من أصلها الذى تستدعيه وتترسم عطاءه، ولا من مرجعها واتصالها بمصرها. فخلود النص أو بقاءه مرتبط بما ينطق الأديب فى التأليف من جهد، وما يصرفه من طاقة عمل، والجهد والعمل بالأساس منصبان على أسلوب الكتابة وطريقة الصوغ.

على هذا النحو، يخرج التوحيدى من دائرة الاعتقاد الأدبى الذى تخدشنا عنه فى أول المقال، ويخرج من أفق الاستلاب والاستكتاب إلى أفق الكتابة، ويرسم مشروعه فى أفق وفى رغبة الكتابة ذاتها لا فى أفق الآخر ورغباته. وتؤكد هذه التجربة أن المبدع مهما كانت ضراوة الظروف المحيطة وضرورتها، يبقى مدفوعا إلى منطق الكتابة، محمودا إلى فضائها حتى فى هذه النصوص الليالى التى تريد أن تقنعنا بسذاجة أنها خدعة - بالمنطوق وخدمة بالمكتوب؛ وإذا بالنص وإن انطلق من هذا ينزل خطوة خطوة إلى ما به ينبنى كيان

لقد استطاعت الكتابة إخراجها من طوق الناقل الخبير المطالب به في الكتاب مرتين فيما كان يدور في المجالس وفي مشروع أبي الوفاء. وكان مطالباً في اللحظتين بالوفاء في النقل، إلا أن التوحيدى لم يستطع أن يكون وفيًا إلا لسلطة النص ومنطق بناء الأدب. ومن أبرز ما تدعوه إليه تلك السلطة فك النص من إساء المهابث المظروف إلى المطلق المتجدد، وإذا بسلطة الأدب تكفل السلطات الأخرى؛ لأنها زمنية محدودة، وإذا بنا نعرف أبا الوفاء المهندس ونعرف الوزير ابن سعدان من خلال هذه السلطة التي تبقى على مر الزمان طرية غضة، لا يذب إليها الوهن ولا ترقص بها الظروف .

«فما حديثه؟ وما شأنه؟ وما دخلته؟ وما خيره؟ فعلى هذا ما مذهبه» (الإمتاع ٣١٢-٤).

أو عن الشارع في مواطن عدة:

«وقال بعد ذلك: حدثني عما تسمع من العامة

في حديثه» (الإمتاع ٢٦٧).

وقد كان هذا السؤال مناسبة لتضمين (الإمتاع والمؤانسة) حديثاً عن سمة العامة يذكرنا بتراث القرن الثاني في الآداب الصغرى والكبرى.

## تحويل المتعة

### من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب

شعيب حيفي\*

- ١ -

بالقوة والفاعل، وهي المدى التي ستنقل إلى المكتوب دون أن تشكل القصة الأولى في مراحلها الشفوية؛ فتحول بنية الشعر من حيث هو بناء شفوي يتسبب، عمودياً، إلى العام، وأفقياً، إلى الخاص، تشكلت بنيات صغرى نسجها الحكايات والتواريخ، لها وظيفة الإضاءة وحفر البنية الثقافية البؤرية الكبرى؛ وقد ظلت هذه البنيات الصغرى تتخصب وتتداخل، تتسجم وتختلف، تتشكل وتتكرر. وقد تقوّت هذه البنيات الثقافية مع عامل القوة (القبيلة ذات العصبة)، واعتبر كل ما هو شفوي، قبل التدوين تدويناً لوجود الرواة والذاكرة؛ لأنها وثائق محفوظة ومتواترة في النقل الشفوي.

مع مرحلة التدوين، تمت محاولة نقل الشفوي مع ملاحظتين أساسيتين؛ ذلك أنه لم يتم نقل جميع الشفوي لأن المنظور أو المنظورات التي وجهت عملية التدوين، مؤدجة وموجهة برعى باطنى يعمد إلى الاختيار والانتقاء والإلغاء والتحويل والتعديل والتحويل، إضافة إلى أشكال أخرى كانت حاضرة لم يتم التحقق منها. وما تم تدوينه وتداوله، كانت

مع بداية عصر التدوين، اهتم الرواة والمؤرخون والأدباء والمؤرخون، من المشتغلين بالكتابة والتفقيذ، بتسجيل كل ما هو شفوي من الوقائع والأحداث، وما من شأنه أن يشكل ثقافة ومرجعاً وأداة ضبط ومقياس.

وكان نزول القرآن وتداوله شفوياً أولاً طبيعياً حتى صارت القناعة ثابتة بتدوينه كتابة، حيث تمّ الالتفات، مباشرة، إلى تدوين كل ما وصل عن العرب من وقائع وأيام وحكايات وتواريخ وأشعار وأقوال وتراجم؛ حتى إنه يمكن القول بأن المرحلة الشفوية هي الطفولة الناضجة للمكتوبة؛ إذ لم يكن هناك أدنى إشكال في هذا الانتقال ومحاولة ترسيم كل ما كان يتداول شفوياً، وحكراً على اللسان والذاكرة، رغم استمرارية حضور الشفوي المغذى للخلفى للمكتوب.

وقد تميزت الثقافة العربية - قبل تدوينها رسمياً وبشكل مألوف - بأنها ثقافات تنتمي إلى اتسالات فضائها

\* ناقد روائي، أستاذ جامعي بكلية الآداب، اللار البيضاء - المغرب.

كان في البناء الشفوي؛ وضرورته تتخلق من كون الأشكال التصويرية الشعرية بدأت في التراكم، وتساهم في تشكيل الوعي الثقافي والسياسي.

وإذا كان الشعر قد ارتبط بالقبيلة، فالنثر - والسرد ضمنه - ارتبط بالدولة إلى جانب النظم، رغم أن السرد لم يعمد إلى بناء ذاته على حقائق مطلقة؛ حيث استطاع أن يشكل «إدراكه» عند المتلقي الذي يتقبل الدلالة العامة للأدب، وفق قطبي النعمة والمعرفة.

ويندرج أبو حيان التوحيدي في إطار نوع من الأدباء الذين احتاروا حرقه الأدب بعد اطلاعهم على التراث الشفوي والمحول، فلم يكن من فئة الذين اشتغلوا بالتحويل والتقييد، وإنما لجأ إلى التركيب والخلق مما جعل صوته مميزاً وسط أصوات شتى.

### - ٣ -

يشغل التوحيدي (ق ٤ هـ) موقفاً استراتيجياً في نقاشنا العربية لاعتبارات يمكن لأي باحث - من زاوية تخصصه - إيجاد الأسباب الموضوعية الكافية. لذلك، فإن سيرة التوحيدي، وحدها، تشكل حكاية باذخة، انطلاقاً من صراعه مع الأدب والحياة والذات، والاعتقاد القادح الذي كوّنه في نهاية حياته، إثره، أحرق مؤلفاته وآماله، ليختار مصيراً استثنائياً سينتبه إليه الأدب العربي، بعد أكثر من عشرة قرون من الإهمال الأليم.

وبالإضافة إلى العديد من القضايا النظرية والنصية المرتبطة بالكتابة عند التوحيدي، هناك نقطة مهمة تسترعى الانتباه، وهي كيفية بناء النص عنده وتشكله، بمعنى استراتيجية التحويل التي خضع لها نص «الإمتاع والمؤانسة» بوصفه نموذجاً من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب.

كل نص مكتوب هو عملية تأتي بعد نص أولى ذهني تخيلي، تجريبي، غير منظم، لا يصل إلى المكتوب (التواصل الصامت) أو التواصل المقروء، إلا بعد تحويلات عدة وروائية، تتحكم فيها البنية المعرفية العامة، ثم مجموعة من

أهدافه المرحلية والتاريخية مرسومة كحقائق تخدم رهناً يقينيا أكبر.

الملاحظة الثانية، تتوجه نحو كيفية نقل هذه البنيات وهل تبقى صغرى - كما كانت في سياقها الشفوي - تابعة أم أنها تتحول إلى بؤر لبنيات كبرى؟

### - ٢ -

استفاد التراث السردى العربي كثيراً من كل شيء شفوي ومكتوب، واستطاع امتصاص ما اعتبر «حقائق ثابتة»، وتحويلها إلى احتمالات وخيالات. لهذا، فعينما كان عصر التدوين.. وجد السرد طرقاً عدة للتعبير وابتداع خيالات لا حدود لها، فيما بقي الشعر مشدوداً إلى طريق رئيسية، يتحدر وينحرف عنها إلى ممرات وجسور أخرى لم تصل إلى طريق رئيسية تستقطب الآخرين.

إن انتقال البنيات الصغرى المحيطة بالشعر والقوة المصبية إلى المكتوب، تحولت إلى بنيات مستقلة يمكن قراءتها، دون ضرورة استحصال تأكيدات للضرورة، فشكلت بنية سردية مهمة، واندرج السرد العربي ضمن مفهوم أوسع هو الأدب، حيث «الواجب» على الأديب الوقوف في «القلب» الواسع الذي أعطى لتعريف الأدب والأدب:

«ثم إنهم إذا أرادوا حلاً هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم يطرّف يردون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغبر ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية في أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية» - فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائماً على فهمها<sup>(١)</sup>.

شيئاً فشيئاً، ابتداءً من موقع السرد - المتشكل كتابياً وتداولياً - ينبع بضرورته بالنسبة إلى الشعر، وليس تابعاً كما

«النهائي» نسبياً في التداول؛ ففي هذه المرحلة يمكن الحديث عن «الإحضاع» والتدجين الذي تمارسه الكتابة/النسق والمؤسسة، عبر قنوات تحويلية، تدخل البنية تلك في بنية جديدة مؤطرة بقوانين المفهم والقراءة والتلقي، بخلفيات معرفية وليدولوجية.

أين يتموقع التأويل في علاقة الكتابة بالتلقي؟

حينما يكتب الشاعر قصيدة وجدانية لثاني معين، فهل تكفي العلاقة المباشرة تلك، وإن كان المرسل إليه محدداً ومعرفة هل يكفي لتأويل معين؟

اشتهرت كثرة من النصوص الأدبية، على تنوع أشكالها، بكونها اتخذت اسم «رسالة» عنواناً لها، لانساع المفهوم وتداوله، كما أن كثرة من المؤلفات تكتب لرغبة داخلية ذاتية أو رغبة جمعية خفية، أو قد تكتب بناء على طلب. وفي هذا السياق، تدخل نصوص «رحلية» كثيرة كتبت برغبة من شخص معين، كما فعل ابن بطوطة في تحفته، وغيره كثير. والأمر نفسه، يتكرر مع أبي حيان التوحيدي الذي يروي نص «الإمتاع والمؤانسة» لشخص معين، والحكي نفسه يحوِّله إلى كتابة لشخص آخر.

هل يمكن أن نرى النص نفسه لشخصين، في زمنين متباعدين؟ إن النص، في هذه الحالة، لن يكون إلا إمتاعاً وموانسة، باعتبار أن المسامرة تتطلب حكياً، والحكي متعة كما يقول أحمد أمين في تقديمه للكتاب:

«ولألف أي حيان لهذا الكتاب قصة ممتعة ذلك أن أبا الوفاء المهندس كان صديقاً لأبي حيان وللوزير أبي عبدالله العارض، فقرأ أبو الوفاء أبا حيان من الوزير ووصله به ومدحه عنده، حتى جعل الوزير أبا حيان من سمائه، فسامره نحو أربعين ليلة كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلة في مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيان.

ثم طلب أبو الوفاء من أبي حيان أن يقص عليه كل ما دار بينه وبين الوزير من حديث وذكره بنعمته عليه في وصله بالوزير... فأجاب أبو حيان

الأسس والعوامل التي تنجز الخصوصية الأدبية للنص؛ حيث التحويل من خامات ذات تلونيات إلى بنيات تتصاды بداخلها عناصر ومكونات، فالتحويل هو استجلاء عام ونقل التجربة الذهنية - المميشة إلى معرفة ثم متعة عبر صور مدونة ومشبعة برؤى وخلفيات وقاعات متعقدة لذاتها ولتصورات أخرى. ويسر هذا، بشكل أساسي، في السير الذاتية (النصوص الخيلية، عامة، في مرحلة متقدمة) والنصوص الرحلية؛ حيث يتشكل النص انطلاقاً من صور تنبني في السيرة، انطلاقاً من تحويل التذكريات إلى تجربة ذهنية ذات معنى وهدف، ثم تحويلها إلى مكتوب يخضع لتحويلات داخلية واستراتيجية على مستوى البناء؛ أما الرحلات فالأمر قريب من السيرة، باعتبار الرحلة سيرة مرحلية محدودة ومحددة في الزمان والمكان، بورتها الانتقال والسفر؛ ذلك أن انكبابها يرتكز على التذكر المتعلق بخط سير الرحلة ووقائعها من جهة، ثم تذكر خارجي عن الرحلة من جهة ثانية.

هذه التحويلات التي يمكن تلخيصها في أنكال أخرى، وعمق التغيرات، هي عملية معقدة وشائكة؛ لأن تحويل الحقيقي والخيالي إلى معرفة يتطلب مقدرة أدبية وفنية في فهم الكتابة، خصوصاً أن التحويل يتم على درجات ومستويات لأن الانتقال هو شكل دائم ولامتاء، مادام الأمر يتعلق بالتدخل النصي والتناص حينما نعتقد بأكمل النص.

عملية التحويل، من هذه الوجهة، تشمل معاني لا محدودة؛ منها تحويل التجربة من معيش متداخل ومشتت لا يملك قفاه واحدة للإحاطة به إلى حكي شفوي عادي ثم حكي شفوي جمعي متنقل، وإلى حكي قد يتخذ شكلاً من الأشكال النثرية أو الشعرية، وينتقل إلى المكتوب من طرف فرد واحد أو مجموعة أفراد بروايات مختلفة في السند وبعض الأخبار غير المركزية.

في كل مرحلة من مراحل التحويل هذه، يتطلب الأمر زمناً تتضح فيه، عبر التنقل والتعديل والإضافة ثم تنتقل إلى المرحلة الأخرى. فالتنقل الشفوي هو بناء لا مكتمل، «و«خو»، قابل للامتصاص في أشكال متنوعة وأيضاً لتشكلات متغيرة. لهذا، فإن هذا البناء غير الثابت يتحول إلى نسق المكتوب

واصدق إذا أسنعت، وافصل إذا حكمت... (ص ١٩)،  
وأيضاً نحو تطبيقات تلعب المستمع / القارئ في اللعبة في  
المرحلتين، والمرحلة الثالثة؛ حيث يتم رتق منسج الإغواء  
الذي يغزل التوحيدى كل خيوطه وهو - وحده - يحول نصاً  
شفوياً إلى تذكرات يخضعها للمكتوب.

إن العناصر المتحركة في بنية المراحل الثلاث تشكل  
وفق: التهيئة للقضية، القضية، التفكير في القضية؛ وقد  
استعان التوحيدى لبناء ترسيمته التوصلية هذه على عناصر  
أساسية؛ منها التشويق والتنوع في طرائق الحكى والتقديم  
وأيضاً في المواضيع المتناولة؛ بحيث إن كل سؤال يجد له  
امتداداً معرفياً في الثقافة والمفهوم الواسع للأدب، فيتحول إلى  
حكى ومعرفة يقدمان متعة للطرفين.

ورغم ذلك، فإن مرحلة الحكى الشفوى ذات بناء  
معقد، كما سيترف التوحيدى بذلك حين طلب منه  
«الوسيط» أبو الوفاء عمولته حكياً، بقص كل ما دار بينه  
وبين الوزير، خلال أربعين ليلة؛

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع  
ذلك، إلا أن الحوض فيه على البديهة في هذه  
الساعة يشق ويصعب بعقب ما جرى من  
التفاوض، فإن أذنت جعته كله في رسالة  
تشتمل على الدقيق والجليل...»<sup>(١)</sup>.

رغبنا للتحويل تنطلقان من مواقع ومطلقات مختلفة،  
ومتناقضة أحياناً، ولكنهما تصالان إلى نتيجة واحدة.

الرغبة الأولى للوسيط الذى يطلب حكيتين في واحد:  
الحكى السمر، وقص ما جرى لأبى حيان مع الوزير، وهو  
بالضرورة ما سيقص نصاً ثانياً لا يشبه النص الأول المروى.  
والوسيط يطلب ذلك سمرراً على غرار الحكى الأول، أى  
اتخاذ مع الوزير ومحاولة منه لإنتاج نص ثالث. ورغبة الوسيط  
هذه، غير مطلنة، فيها تجنى رغبة التوحيدى مبررة وصرحة،  
واختياره لنص «ثالث» مكتوب.

إن التحويل وضع بين اختياريين في كلتا الحالتين،  
سواء قبل الحكى أو الكتابة، لكن التوحيدى اختار إخضاع

طلب أبى الوفاء ونزل على حكمه. وفضل أن  
يكون ذلك في كتاب يشتمل على كل ما دار  
بينه وبين الوزير<sup>(٢)</sup>.

يتحول (الإمتاع والمؤانسة) عند أحمد أمين إلى حكى  
يتضمن بنية تهييكية للقارئ، فالتوحيدى يجد وسيطاً  
للوصول إلى الوزير «أبى عبدالله المعارض» وتقريبه منه حتى  
أصبح واحداً من سماره، فالجزء الأول من الخبر يروى أن أباً  
حيان سامر الوزير أربعين ليلة تضمنت حديثاً وأسئلة ثم  
أجوبة.

أما بنية المسامرة، فإنها كانت في شكل حديث ثم  
أسئلة من طرف المستمع المحاور (الوزير) وجواب التوحيدى  
عنها. إنها صورة تحويلية ثلاثية:



يعمد الكاتب في تحويل المرحلة الأولى إلى بناء مخفخ  
من الاحتمالات، وذلك بتقديم الخبر في صيغ متعددة، منها  
التفاصيل والإغراء. ففي الليلة الأولى يفتتح التوحيدى حكىه  
جامعاً في التحويل للمحنة الأولى:

«وصلت أبها الشيخ - أطال الله حياتك - أول  
ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره - وشد  
بالعصمة والتوفيق أزره - فأمرنى بالجلوس،  
ويط لى وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق  
المبوس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان  
لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا  
فى الرضا. ثم قال بلسانه الدقيق، ولغظه الأنيق:  
قد سألت عنك مرات شيخنا أباً الوفاء، فذكر  
أنك مراوغ لأمر البيمارستان من جهته...»<sup>(٣)</sup>.

هذه المرحلة بهذا الشكل تجعل التواصل يمكننا بدليل  
أن المستمع يشترك في كل القضية بتفاصيلها الأولى التى  
ستقود إلى الحكى. إنه حكى حول الحكى يقود إلى شروط  
المسامرة بين الطرفين... «واجزم إذا قلت وبالح إذا وصفت»؛

في نوال يفك ضيقه المادى والنفسى. ومع الثانى، الوسيط، الذى ألزم أبا حيان بمعاودة حكى ماجرى فشق عليه ذلك، وكتب تغلصا من الحكى والسؤال ورغبة فى استمرار كسب عطف الوسيط واستمرار الوساطة.

وفي ملاحظات ختامية، نسجل أن التحويل من خام الشفوى إلى نسق المكتوب فى (الإمتاع والمؤانسة) هو عملية معقدة تشمل أجزاء ومكونات عدة، كبرى وجزئية، منها تشكل بنية المسامرة، وضمنها بنية الخبر والحوار المنقول والمسرد والمباشر، إضافة إلى التحويلات العميقة فى السؤال المطروح إلى جواب مفترض يتضمن بداخله «جينات» أسئلة محتملة، وما تفرزه هذه الحوارية من تشويق وتنوع فى الخطابات والحكى.

المستمع الجديد إلى قارئ، كما أخضع النص الشفوى الذى ارتجله «على البديهة» - كما يقول - إلى نص مكتوب يجمع فيه كل شئ، بعد ترجمه من الشفوى واستعماله أسلوب التضمن، بأنه ميكتب «جميع ذلك»، تلبية لفضول السائل.

إن وصول (الإمتاع والمؤانسة) إلى حالته النهائية التى هو عليها الآن، كان نتيجة تحويلات عدة من بناء غير ثابت يلقى على البديهة؛ إلى نسق مكتوب بعد قراءات واختزان معلومات تحولت إلى رؤية وأسلوب، ثم إلى حكى شفوى احتكم إلى شروط المسامرة والأسئلة والعامل الزمنى، ثم تحويلها إلى كتابة فى تلك الصيغة. وفى كل الحالات، كان المتلقى فرداً متنعياً، وأيضاً حضور عامل الإكراه والضغط مع الوزير وهو يسأل فى وضعية المحتمن، ورغبة من التوحيدى

## هوامش

- (١) ابن خلدون. المقدمة، دار البيان. (دمت)، ص ٥٥٣.
- (٢) أبو حيان التوحيدى الإمتاع والمؤانسة، بيروت، لبنان، منشورات المكتبة المصرية، ١٩٥٣، (صححه وصطله وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين) ص (د). هـ من التقديم.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٩: (البلىة الأولى).
- (٤) المرجع نفسه، ص ٨.



# المجلس. الكلام. الخطاب

## مدخل إلى ليالي التوحيدى

### سعيد يقطين\*

«وقال بعض الأدباء: قال مصعب بن الزبير: وإن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون، ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما يسمعون»<sup>(١)</sup>.

#### ٠ - تقديم

٠ - ٠

يقدم لنا أبوحيان التوحيدى فى كتابه «الإمتاع والمؤانسة»<sup>(٢)</sup> تصوراً شاملاً لخطف قضايا الثقافة العربية القديمة، وفى مختلف جوانبها. إنه، وعلى غرار العديد من المصنفين القدامى، يمكننا من ملامسة كل ما يتصل بوسائل الإنتاج الخطائى والنصى، وأشكال تلقيهما وتداولهما، وبمختلف وسائل التواصل ومقاصده ومراميه. وهو بذلك يتسع للأشرب المختلفة التى تسمى هذه الثقافة فى أبعادها الشفاهية والكتائية، وما تحتبه من تمثلات للإنسان والتاريخ والكون.

١ - ٠

ما كان لهذا المصنف أن يكون على هذا القدر المهم من التمثيل العام والشامل للثقافة العربية القديمة، لو لم يكن

\* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.

صاحبه هو أبوحيان التوحيدى المتميز بالاطلاع الواسع، والإدراك العميق لمتنفس خصائص هذه الثقافة فى أصولها وتحولاتها من جهة. ومالم يكن على اتصال وثيق بعصره الذى عاش فيه بوعى تام، وبمواقف بينة، وبانفعال شديد من جهة ثانية. ومالم يكن على علم راجع بأهمية الفعل الثقافى والمعرفى فى صيرورة الإنسان العربى، وأفاقه، من جهة ثالثة.

٢ - ٠

إن التوحيدى عاش عصره (القرن الرابع الهجرى الزاخر) بوعيه وثانيته الخاصين. وهو بقدر ما عاش فيه، عاش على هامشه أيضاً. وأهله هذه الوضعية لرؤية تناقضاته الصارخة، والتعبير عنها بطريقة حرة، بعيداً عن منظور أى من الجماعات الاجتماعية التى كانت تتفاعل مع واقعها من زاوية الموقف الذى تتبناه فى رؤية الأشياء والحكم عليها. لذلك كان له موقف خاص، وكانت له رؤية محددة لكل الفرق والجماعات. هذا الموقف الخاص، وتلك الرؤية

هذه المرحلة على أتم وجه يمكننا، في مرحلة ثانية، من النظر إلى مختلف الملاحظات والأبعاد التي تنظمها وتحددنا.

لكن الشائع في التعامل مع نصوصنا القديمة يقبل عليه طابع التأويل الجاهز، والمبني على تصورات مسبقة، الشيء الذي يجعلنا نجازف بإطلاق الأحكام، في الوقت الذي لا تتوفر فيه على كل القومات المساعدة على استصدارها. وهذا تعبير عن ذهنية لم يبق ما يسوغ بقاءها لإنتاج الفهم المطابق، والتأويل المناسب لما تقدمه الظواهر، لا لما هو موجود في البواطن.

#### ٥ -

لنتجاوز القراءات التقليدية، ولاجترار القراءة الملائمة ننتقل من:

- ١ - السعي إلى الإمساك بآليات إنتاج «الإمتاع والمؤانسة».
- ٢ - وضع هذه الآليات في سياق الثقافة العربية بوصفها كلا واحداً.
- ٣ - قراءتها في ضوء تكون هذه الثقافة وتطورها.

٤ - تشخيص خصوصية «الإمتاع والمؤانسة» بالنظر إليها من خلال ما تمثله تلك الثقافة، وتحديد طبيعتها، ووظائفها المختلفة.

ولتحقيق بعض هذه النقاط ننتقل من ثلاثة مفاهيم مركزية، نخترنا من خلالها مجمل القضايا التي نود معالجتها. هذه المفاهيم هي: المجلس، الكلام، الخطاب.

#### ١ - المجلس:

#### ١ -

أعتبر المجلس القضاء أو المجال المتميز للتواصل الكلامي في الثقافة العربية القديمة. إنه القضاء الخاص بالإمتاع والتلقى. تتعدد المجالس بتعدد الطنقات والجماعات الاجتماعية. وبحسب نوعيتها، يمكن التمييز بين ثقافة عامة (مجالس خاصة)، وثقافة شعبية (مجالس عامة). في مختلف هذه المجالس، وباختلاف الحقب التاريخية تشكل الثقافة العربية في صورها المتباينة والمتشكلة، وتمسك لنا العديد من

الخاصة، تأسس على تفاعله العميق مع الثقافة العربية في مختلف تجلياتها، ومع العصر الذي عاش فيه بكل تناقضاته. وهو في هذا المنحى يسير على منوال أستاذنا العظيم الجاحظ (الذي وإن كان زعيم الجاحظية، ظل متميزاً بنزوعه الخاص، وذاتيته المتفردة). وإذا كانت ذاتية الجاحظ تتمثل في رؤيته الساخرة من الأشياء، فإنها تتخذ عند التوحيدى طابع التعبير عن المرارة. وهما مدلولان لدال واحد: الموقف من المجتمع والعصر.

#### ٣ -

كل هذه الاعتبارات مجتمعة، التي يمكن إجمالها في ما يلي:

- ١ - استيعاب الثقافة العربية في أصولها وتحولاتها، وما حُرِّق عليها في صيرورتها من تأثرات جديدة.
- ٢ - التفاعل مع العصر وفق رؤية خاصة، وموقف محدد.
- ٣ - التعبير عن ذلك الاستيعاب، وهذا التفاعل، من خلال التصنيف والتأليف..

جعلت أباحيان التوحيدى يقدم لنا صورة مثلى تتمثل جوانب مهمة، تسمح لمختلف قضايا الإنسان العربي في تعامله مع الثقافة، والتاريخ، والعصر. وقراءتنا مصنفه «الإمتاع والمؤانسة» تبين لنا باللمس مدى قدرته على عكس مختلف جوانب هذه الثقافة الممتدة إلى حاضرتنا. لذلك كلما نجحنا في تجاوز القراءات التقليدية لننتاج التوحيدى المختلف، وبغيره من القدماء، نجحنا في الإمساك بروح هذه الثقافة، بما يحق فهما للذات في تكونها وتطورها.

#### ٤ -

أعتقد أن القراءة المنشدة إلى النهج العلمي، والمؤسسية على الوضوح النظري، هي الجديرة بتمكيننا من ملامسة تلك الروح ومحاولة مقاربتها. إنها، وهي تسعى في مرحلة أولى إلى إعادة بناء عوالم «الإمتاع والمؤانسة»، وفق نسق محدد المعالم يقرنا من صورة تلك العوالم في كليتها (ظاهراً وباطناً)، تنتهج الطريق المناسب إلى الفهم والإدراك. وإنجاز

## ١-١-١ المتكلم:

فى نوع العلاقة الأول يهيمن المتكلم (المتكلم - السامع) فهو الذى يتكلم بالكلام (بغض النظر عن جسده أو نوعه). ويكتفى السامع باستقبال الكلام والانفعال به (الضحك - البكاء - التمتع...). وقد يظل هذا الانفعال ضمنياً، أو يصبح متجسداً (فى مجالس ابن الجوزى كان السامعون يجهشون بالبكاء). وفى تلقى هذا الكلام يوظف السامع كل ملكاته فى التلقى بهدف الحفاظ على ما يستقبل، فتكون الأذن هى الوسيط الأساسى مع تشغيل حيوى للحفاظ والمتخيلة. أو قد يلجأ السامع إلى تقييد ما يسمع فى أوراق خاصة لديه.

ويمكننا أن نمثل لهذا النوع من التكلم بـ :

- (١) الواعظ.
- (٢) الخطيب.
- (٣) الشاعر.
- (٤) الراوى (القاص الشعبى).

وميزة هؤلاء المتكلمين جميعاً تكمن فى القدرة على التأثير على السامع (البلاغة)، من خلال القدرة على تأليف الكلام وتقديمه فى السياق الجلسى بالصورة المناسبة (الثقافة). واجتماع هاتين الخاصيتين لدى المتكلم (البلاغى - الثقافى) يتيح للمتكلم الكلام فى أى مقام وعلى الوجه الذى يريد. لذلك فهو قد يقدم كلاماً جاهزاً ومعداً سلفاً، أو ينتج كلامه بلاهة وارتجالاً. وفى الحالتين معاً، وبناء على مستازمات المجلس، فالكلام لا يستوى فى صورته النهائية إلا بعد المجلس غالباً (كما كان يفعل ابن الجوزى مثلاً). ذلك لأن المجلس، فى صورته التى حاولنا تجسيدها، حافز أساسى لإنتاج وتوليد الكلام.

## ١-١-٢ المتكلم - السامع:

يختلف شكل السامع، فى العلاقة الثانية، عن نظيره السابق. إنه بدوره ينتج كلاماً. وكلامه هو الذى يحفز المتكلم ويوجهه إلى الكلام. لذلك نسم العلاقة هنا بـ «التفاعل». إن السامع مشارك إيجابى فى مقام التواصل. ويتخذ كلامه فى الغالب إحدى الصيغتين التاليتين: الطلب أو الاستفهام.

المصفات والمؤلفات جوانب مهمة من محصلات هذه الجلس، وما يطرأ فيها من أشكال للإنتاج الثقافى لا يزال العديد منها غير متناول أو ملروس. فإلى جانب التمييز السابق بين الجلس، يمكننا أن نفرق بين مجالس «علنية» وأخرى «سرية». وفى كل منها، وبحسب طبيعة المجلس ومختلف أطرافه المكونة له، يمكننا الحديث عن طبيعة الثقافة التى تنتج فى نطاق هذه المقامات التواصلية المهمة. وتستدعى الضرورة البحث فى مختلف هذه الجلس وتطورها، لأنها تمكنا، من منظور اجتماعى وتاريخى، من تلمس أحد أهم محددات الإنتاج الثقافى العربى.

## ١-١

يتكون المجلس: ليلياً كان أو نهاريًا، خاصاً أو عاماً، علنياً أو سرياً من ثلاثة مكونات أساسية هى: المتكلم والسامع والكلام. وبذلك نعتبره أهم مقامات التواصل التى يهيمنها البحث فى أنواعها وخصائصها، وآليات اشتغال مختلف مكوناتها وأطرافها.

نؤجل البحث فى الكلام إلى النقطة التالية، وننتقل من المتكلم والسامع باعتبارهما طرفين أساسيين فى المجلس محاولين النظر إليهما من خلال العلاقة الناعمة بينهما، وذلك بغية تحديد موقع كل منهما، وأثره فى تحديد نوع المجلس، ونوع الخطاب الذى يتحقق من خلال تفاعلهما.

يمكننا التمييز بين نوعين من العلاقة: فعلية أو تفاعلية. فى الأولى يكون المتكلم هو الفاعل الوحيد. فهو الذى يتكلم بالفعل الكلامى فى حين يظل السامع متلقياً للفعل. وطبيعى أنه يتفاعل معه، غير أن هذا التفاعل يظل ضمنياً، لأنه لا يتجسد من خلال فعل كلامى ثانٍ يسهم فى صيرورة الكلام الذى ينتج من قبل المتكلم. أما فى العلاقة التفاعلية فإننا نجد أنفسنا أمام فعليين كلاميين لكل منهما طبيعته الخاصة التى تساهم فى جعل الكلام المنتج داخل المجلس وليد التفاعل بينهما.

التمييز بجلاء الموقع الخاص الذي يحتله المجلس في الثقافة العربية، باعتباره مولداً لإنتاج الكلام وتنقيه. تقدم لنا العديد من المصنفات إمكانات التمييز هاته، ويمكننا توضيحها على النحو الآتي:

- ١ - مجالس واقعية: الموقفيات، المجالس المؤبدية، (الإمتاع والمؤانسة) ...
- ٢ - مجالس تخيلية: المقامات، (ألف ليلة وليلة) ...

وقد يتداخل ما هو واقعي بما هو تخيلي، وقد تكون بعض المجالس واقعية من حيث أطرافها (ذات بعد تاريخي)، لكن المصنف باعتماده إياها، قد يوحى إلينا بواقعية تلك المجالس، رغم كونها تخيلية بالأساس. وبها تندو المجالس إطاراً عاماً، وخرصة مركزية لتوليد الكلام وإبداعه. وتقدم لنا بعض المصنفات دليلاً على ذلك، بصورة تجعل من الصعوبة بمكان القطع بواقعية المجلس. لكن ما يهمنا في الحالتين معاً، ومن زاوية خاصة، هو الانطلاق من خصوصية المجلس من حيث هو فضاء، ومقام للتواصل، ودراسة في ضوء ذلك، للوصول إلى تحديد آليات الإنتاج الثقافي العربي، وإبراز أهم ملامحه وتجسيده، وذلك لكون هذا التمييز يمكن أن يدفع بنا إلى اتجاه آخر في التحليل ذي نزوع إجماعي، وتاريخي.

#### ١ - ٢ - المجلس والتفاعل

##### ١ - ٢ - ١ - الدعوة إلى الكلام:

إن الدعوة إلى الكلام، مثل الدعوة إلى الطعام في التقليد العربي. أو ليس الحديث من القرى؟! هكذا يدعو الوزير عبدالله بن الماراض أباحيان التوحيدي إلى حضور مجلسه. فيلبى التوحيدي الدعوة. وفي علاقة الدعوة بالتلبية، نجد مساراً طويلاً ومعقداً من الأسس الناطقة للعلاقات الاجتماعية والثقافية، وأدبيات وآداباً كتب عنها الشيء الكثير. فالداعي (الوزير) صاحب مجلس، ومقام، فهو صاحب البيت (الفضاء)، وهو منظم اللقاء. أما المدعو، فهو المثقف العارف، الذي لا يملك إلا سلطة المعرفة والإحاطة بكل شئ. مجموع العلاقات الواصلة بينهما لا يمكن أن تتأسس إلا على قاعدة «الطالب - المربي». لكن اختلاف موضوعات الطلب، واحتمالات الإجابة يستدعيان تدقيق العلاقة

وبأي كلام المتكلم جواباً عن الاستفهام، أو استجابة للأمر أو الطلب. وتولد عن هذا التفاعل بين الطرفين أنواع متعددة من الكلام يمكن إدراجها ضمن ما يعرف بـ: المحاورات، المناظرات، المسائل والأجوبة، الألفاظ والأحاجي... ويبدو من خلال هذه الأنواع أنها ترمي إلى تحصيل معرفة أو متعة تستدعيها طبيعة المجلس، كما يمكنها أن تكون دعوة إلى الكلام (الحكي). وفي هذه الحالة تختلف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف طبيعة الكلام المراد تحقيقه.

نعانين هذه الاختلافات من خلال هذه المصنفات التي تنبئ على التفاعل بين المتكلم والسامع، لكن كلا منها يقدم لنا نوعاً مختلفاً عن غيره، وذلك باختلاف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف المجلس. من بين هذه المصنفات يمكن أن نذكر:

- (كلية ودفعة)، (أخبار عبيد بن شريح الجهمي)، (الإمتاع والمؤانسة)، (الهوامل والشوامل).

إن السامع ديشليم - معاوية - ابن سعدان - التوحيدي، في هذه المصنفات، له أسئلة محددة ومقاصد خاصة. وإذا جاز لنا أن ندرج هذه الأعمال في نطاق المحاورات أو المسائل والأجوبة، فذلك لكونها الإطار العام الذي يحده المجلس، وتمثله العلاقة بين طرفيه الأساسيين (المتكلم - السامع). غير أن هذا «التأطير» يدفعنا إلى إجراء تحديدات أخرى أخص، تتصل بنوع الأسئلة والأجوبة، وما يتولد عنها من كلام. إن هذا التحديد الخاص هو الذي يمكننا من الانتقال من العام إلى الخاص، بغية معاناة الفروق النوعية التي تكشف لنا عن المتولف والمختلف بين هذه المصنفات. قد يحتل ديشليم أو التوحيدي الموقع نفسه، لكن الأسئلة التي يطرحها كل منهما، والأجوبة التي يتلقاها، تجعل كلا منهما مختلفاً عن الآخر.

#### ١ - ١ - ٣

كما تختلف المجالس عن بعضها من جهة العلاقة التي يأخذها طرفاها، ومن جهة طبيعة المحاورات التي تجري فيها، والتي تستضئ أمام احتمالات متعددة، يمكننا، كذلك، التمييز بين مجالس واقعية، وأخرى تخيلية. وبين لنا هذا

ونلاحظ بجلاء صيغ الطلب والتهى الدالة على ما يجب توفره في الكلام ليكون «كلاماً»:

«أجب... دع... لا تجبن، ولا تتأطر... اجزم... بالغ... اصدق... افضل...».

إن كل متضمنات هذه الشروط يمكن اختزالها إلى أربع نقاط تتصل بكيفية الكلام ومضمونه معاً على النحو التالي:

#### أ - ١ - الكيفية:

وترتبط بمفهومى الاسترسال والإطناب. ذلك لأن الاسترسال في الكلام يعطي للسامع إمكان الإحساس بالثقة في المتكلم، والدخول معه في عوالمه التي يتحدث فيها، دون تدخل أى مشوش من المشوشات المعترضة (الحبة - العي - الحصر). ذلك لأن مثل هذه التوقفات الحائلة دون تتابع الكلام واسترساله تخلف لدى السامع ارتباكاً في المسيرة، وإعادة تنظيم الكلام، أو تمثيل عوالمه الممكنة، أو توقعها. كما أن الإطناب يساهم في تقديم الجزئيات والتفاصيل التي يحتاج إليها السامع لملء مختلف الفجوات أو الثغرات التي يمكن أن تنتج لو تم اعتماد الإيجائي أو الإيجائي. وهكذا نعلم أن تكامل الاسترسال والإطناب. إنهما وجهان لعملة واحدة قوامها تتابع الكلام وانتظامه، وفق نسق يقوم على التفاعل التام بين المتكلم والسامع. إنه يحقق «الامتلاء» للمتلقى حتى لا يبقى عنده حاجة إلى المزيد. وفي العديد من المجالس نجد إشارات دالة على هذا الامتلاء الذي يترجم عنه بمثل هذا التعليق: «هذا كلام تام». (ص ٣٩). أو قوله: «هذا في الحسن نهاية، وقد اكتمل الليل، وهذا يحتاج إلى بده زمان وتفرغ قلب، وإصفاة جديدة» (ص ٤١).

إن وصف الكلام بكونه تاماً ونهاية في الحسن، دليل على الاكتفاء والامتلاء. وهذه هي الغاية التي ينشدها الوزير. وهي لا تتحقق إلا بالاسترسال والإطناب. هذا علاوة على كونهما يعطيان للسامع الثقة في ما يتلقى من متكلمه، لأن في الاسترسال دلالة على كون المتكلم يتحدث غفو الخاطر، دون تصنع أو تفتن زائف، كما أن في الإطناب إحاطة شاملة بالموضوع من مختلف جوانبه.

وتجديدها على النحو الأمثل بين الداعي والمدعو. وذلك ما سنجده يتحقق فيما نسميه بـ «العقد الكلامي» بين ابن العارض والتوحيدى. وهذا العقد هو الذى سوجه العلاقة بين الطرفين لإنتاج «الإمتاع والمؤانسة»، ويجعل الدعوة إلى الكلام محددة بطبيعة «ميثاق» مقبول من الجانبين.

#### ١ - ٢ - العقد الكلامي

للداعي إلى الكلام شروطه الخاصة. وللمدعو إلى الكلام طلباته المحددة. فالكلام ليس مجرد «كلام». لذلك نجد، في نطاق التفاعل، شروطاً تتصل بالمتكلم، وأخرى، بالسامع، وأخرى بالكلام والمجلس. ووقفنا على هذه الشروط الكلامية (العقد الكلامي) يبين لنا بجلاء، لمن يريد أن يتعمق، أن هناك حضارة، أو ثقافة خاصة تتصل بالكلام وأصوله، لم تتوقف عندها بالقدر اللازم، في الثقافة العربية. ويمكننا أن نخزل كل هذه الشروط فيما يلي:

#### أ - شروط السامع - الداعي:

يقول الوزير مخاطباً أبا حيان:

«... أجبني عن ذلك كله باسترسال وسكون بال، بملء فيك، وجم خاطرك، وحاضر علمك. ودع عنك تفتن البهتدين... مع غفو لفظك، وزائد رأيك، وريح ذهنك. ولا تجبن جبن الضمفاء، ولا تأطر تأطر الأغبياء. واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وافضل إذا حكمت، إلا إذا عرض لك ما يوجب توقفاً، أو نهادياً... وكن على بصيرة أنى ساستل مما أسمع منك في جوابك عما أسألك عنه، على صدق وخلاقه، وعلى تحريفك وقرافه» (ص ١٩ - ٢٠).

نعلم من خلال هذه الشروط أننا فعلاً أمام تصور متكامل لما ينبغي أن يكون عليه الكلام المجلسي، سواء من حيث طريقة أدائه أو مضمونه. ولانفالي إذا اعتبرناه بمثابة «بيان الكلام»، يستند إلى رؤية محددة للبلابة والثقافة.

## أ - ٢ - الخوص:

إذا كان الاسترسال والإطناب يتصلان بكيفية الكلام، فإن الشجاعة والالتزام يتصلان بمحتواه ومضمونه. إنه يمكن أن نستمرس ونطلب في الكلام دون مراعاة محتواه من جهة مطابقته للواقع أو الصدق. لذلك يمكن من خلالهما أن ننزهد، أو نحرف، أو نلغو... لكن الوزير يطلب أباحيان بأن يتحرى الدقة والصدق فيما يقول، وأن يستعمل السند، وأن يكون شجاعاً في الإدلاء برأيه، وبموقف ثابت ونهائي لا مجال فيه للشك، وألا يكون التوقف (عدم الاسترسال) إلا بهدف التدقيق والتحقق.

يتضافر الالتزام بقول الحقيقة، كيفما كان نوعها، والشجاعة بالتصريح بها، ويتكاملان. بل إن الوزير يبنه التوحيدى بأنه سيمدو بنفسه إلى الأمور بقصد التحقق من صحتها وسلامتها، كأنه ينذر بالأذى بغير الصحيح من الكلام، والصادق من المعلومات. وفي العديد من المرات التي يستدعي الحديث فيها البحث والتدقيق عن أمر ما، يدعو إلى الرجوع إلى بيته، وتخصير رسالة في الموضوع لتكون موفقة ودقيقة، كما وقع حين سأل:

«لن البيت؟ قلت: لا أحفظ اسم شاعره، ولكني أحفظ معه أحياناً. قال هاتها؛ فأنتشرت أول ذلك... قال: أكتبها. قلت: أفعل». (ص ٤٩ - ٥٠).

نتبين من خلال شروط السامع الداعي أننا أمام مثقف نموذجي له اطلاع واسع، ومعارف دقيقة، وهو ينشد من المجلس تحصيل المعرفة الممتعة، والثقافة الرقيقة المؤسسة على التقاليد العلمية الموروثة في ذلك العصر. إن مجلس الوزير ليس مجلساً للهلل والكلام التافه. لذلك فتقيد المتكلم بهذه الشروط، معناه، أن الكلام الذي سيجرى فيه يقوم على المطابقة الصريحة لأقوال أصحابها، وللمعارف والعلوم التي تم التوصل إليها في تلك الحقبة.

## ب - شروط المتكلم:

بإذعان التوحيدى لشروط الوزير إعلان عن قدرته على الالتزام بها لأنه متأكد من واسع علمه وغزير ثقافته، لكنه

بدوره يشترط شروطاً عدة، يختزلها في شرط محوري يتجلى فيما يمكن تسميته بـ «رفع الكلفة» بين المتكلم والسامع، ذلك لأن موقع كل منهما مبين للآخر. فالسامع له موقع في الدولة (وزير)، في حين نجد المتكلم موضعاً بسيطاً بالمراستان. ويستدعي هذا التباين الاجتماعي أن تكون هناك مسافة كلامية يحافظ بمقتضاها المتكلم على اللياقة وأصول الآداب التي يفرضها المقام الاجتماعي للمتحدث إليه. ومن بين هذه الأصول: مخاطبة الوزير بصيغة الجمع، وبالألقاب الكثيرة السامية. لذلك يستشعر أبوحيان هذه المسافة الكلامية فيطالب بإزاحتها ليكون الكلام مسائراً لشروط السامع، لا حرج فيه، ولا تكلف، ولا تفنن. يقول التوحيدى:

«قلت: يؤذن لى في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقة الترميز، وأركب جدد القول من غير تقية، ولا تخاش، ولا محاولة، ولا انحياش» (ص ٢٠ - ٢١).

إن المطالبة برفع الكلفة معناها، بكلمة وجيزة، المطالبة بـ «حرية» الكلام بعيداً عن أى مشوش من المشوشات التي نعترض الكلام في مثل المقام الذي يوجد فيه، لأنها تحد من حرية المتكلم واسترساله. وفي قوله تأكيد على طابع الحرية في الكلام، وما النوع العديدة التي جاء بها سوى عناصر تشوش تقلص من عقوبة الكلام، وتوجهه نحو وجهة لا يرضى عنها المتكلم.

تتكامل شروط السامع والمتكلم، وتجد ذلك بجلاء في قبول كل منهما لشروط «العقد الكلامي». وفاجنا الوزير فعلاً بقبوله شروط التوحيدى إذ يجيبه بتواضع جم، بأن لا عيب في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، ولا يخفى تعجبه عن لا يقبلون بهما.

نتبين من خلال هذا العقد الكلامي التفاعل الحاصل بين سامع نموذجي، ومتكلم نموذجي. وسينعكس على الكلام هذا العقد، لأن الكلام الذي سيدور بينهما له طابع خاص وسمييز، يكشف لنا من جهة عن اهتمامات وزير مثقف وانتشالاته، ومن جهة ثانية عن الرصيد المعرفي الذي تكون لدى التوحيدى باعتباره مثقفاً فذاً، وكاتباً نادراً.

قسمنا أسئلة الوزير إلى مولدة للكلام، أو داعية لاستحضاره. وتبعاً لهذا التقسيم يمكن تبين مصادر التوحيدى من خلال طبيعة الأسئلة والإجابة المقدمة. وأمكنا ضبط هذه المصادر من خلال ما يلى:

#### ١ - ٣ - المجلس والكلام:

ونظهر لنا مصدراً من خلال إجاباته المتعلقة، بالأخص، بمعاصريه من المثقفين، والكتاب، وأصحاب المذاهب والمثل. إذ نلاحظ، بجلاء، دقة فى الوصف، وعمقاً فى رصد ملامحهم النفسية والعقلية والعلمية، وكذلك فيما يرويه عن مشاهداته وسماعاته من أفعال وأقوال تتصل بمختلف المشاكل والقضايا المعاصرة. وتبين من خلال كل ذلك ذاكرة قوية لا تدع شيئاً ولو بدا نافهاً وجزئياً، ما دامت له دلالة خاصة تسهم فى تأييد الموضوع المروى. وتبين فى الليلة الثامنة (١٢٩) وصفاً دقيقاً للعديد من الشخصيات التى سألها عنها ابن العارض، وتقدم لنا مثلاً حياً عن ذاكرته القوية، ورويته لرجالات عصره وفى مخلف الاختصاصات.

#### ٢ - المحافظة:

تحتل المحافظة مكانة رئيسية فى الكتاب لأنه زاعر بالأقوال المنسوبة إلى أصحابها، سواء كانت شعراً أو نثراً. وإذا كان التوحيدى أحياناً يؤكد أنه أفرد أوراقاً وتلاها على الوزير، كما نجد فى الليلة العشرين والثالثة والعشرين «وكان الوزير رسمه بكتابة لمع من كلام الرسول (ص)، فأفردت ذلك فى هذه الورقات، وهى...» (ص ٩٢)، أو فى الليلة السابعة والثلاثين: «وكان قد استزادنى، فكسكت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه...» (ص ٦٧)، فإن شرطاً أساسياً من إجابته كان مؤسساً على المحافظة، عندما توجه إليه أسئلة ولادة اللحظة، على نحو ما نجد فى الليلة السابعة عشرة عندما يقول بصريح العبارة:

«فلما عدت إلى المجلس قال: ما تحفظ فى تَعَمال وتفعال، فقد اشتبهت؟ وفزعت إلى ابن عبيد الكاتب، فلم يكن عنده مقتع، وألقيت على مسكو به فلم يكن له فيها مطلع؛ وهذا دليل على دور الأدب وبربر العلم... قلت...» (ص ٢، ج ٢).

وأخيراً، يبين لنا نوع الكلام الذى كان ينتج خلال هذا اللقاء، وصلته بالثقافة العربية - الإسلامية، وكيف كانت القيم الثقافية متجلية من خلال هذا التواصل، وهذا المقام (المجلس).

صار أبوحيان التوحيدى يختلف إلى مجلس الوزير كل ليلة. وعلى مدى أربعين ليلة (!) كانت العلاقة بين السامع والمتكلم علاقة سائل بمجيب. كانت الأسئلة محفزة ومولدة للكلام، أو داعية إلى استحضاره وترهينه. وفى الحالتين معاً، كانت تبرز أمانتنا بجلاء آراء التوحيدى ومعارفه. هنا مع الإشارة إلى أن الأسئلة التى تتعلق باستحضار المعارف أكثر من الأسئلة التى تبرز لنا فيها مواقف التوحيدى، خاصة من معاصريه، أو من بعض التيارات الفكرية أو المذهبية.

كانت المجالس فى أغلبها عفوية وغير منظمة من حيث الموضوعات المتطرق إليها فيها. فقد يتم الانتقال من النحو إلى الفلسفة، ومن الشعر إلى التصوف، دون ترتيب موضوعى أو فكرى. ولعل هذه أهم خاصيات المجلس، إذ يترك الكلام فيه عفواً الغاظر، وتنثال الأسئلة أحياناً من ثابا الإجابات، وهكذا ينجم الاستطرد وعدم الانتظام الذى تستدعيه ضرورة المجلس. ولعل هذا الطابع الخاص هو الذى أدى إلى تنوع الموضوعات وتعددتها، وأفسح لها المجال لتتسع لمختلف الجوانب الثقافية قديماً وحديثاً، وفى مختلف الموضوعات والقضايا، سواء كانت تتصل بعلوم الدين أو الدنيا، أو بمختلف الفنون (شعر - نثر)، أو العلوم المتصلة بها، أو تملق بعلوم عامة، أو شمية...

فى كل هاته الحالات، يبدو لنا كتاب (الإمتاع والمؤانسة) مصنفًا جامعاً لمختلف المعارف الضرورية فى تلك الحقبة، التى كانت تشغل بال المهتمين والمثقفين. وقراءة المصنف قراءة دقيقة تقف على مجمل القضايا المتداولة، يكشف لنا صورة دقيقة عن العصر وثقافته. وما أوججتنا اليوم إلى معرفة هذا النوع من الدراسات الدقيقة حول موضوعات وطرائق التفكير التى شغلت أجدادنا فى الحقب السالفة لأنها مفتاح الفهم والاستيعاب.

### ٣ - المتصرف:

يعرف الجرجاني المتصرف بكونها:

«قوة... من شأنها التصرف في الصور والمعاني والتركيب والتفصيل، فتركب الصور بعضها ببعض... وهذه القوة يستعملها العقل تارة والوهم أخرى. وباعتبار الأول يسمى مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية، وباعتبار الثاني يسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية»<sup>(٣)</sup>.

بهذا التحديد تعتبر المتصرف متصلة بكل ما يخرج عن الحافظة والذاكرة، ونلمس من خلالها تطبيقات التوحيدي، وأقواله التي يمكن أن تعزى إليه. وبحسب التمييز بين المفكرة والمتخيلة نجد حضوراً أكبر لما هو متعلق بالمواد الفكرية التي غلبت على صاحبنا، وجعلته شديد الاتصال بما هو عقلي أو قائم بالتجربة. وبمقارنة هذه المصادر الثلاثة نجد التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يفلج جانب المصدرين الأولين لطبيعة المجلس والمقام الذي يوجد فيه، والذي كانت الأسئلة المرتبطة فيه بـ «استحضار» المعارف أكثر من الأسئلة «المولدة» للكلام أو الداعية إلى «التصرف» فيه بطريقة مختلفة عما يتطلبه التقليد الأدبي أو الثقافي الذي كان يسير عليه السامع، أو يشتب به.

إن المصادر الأساسية الثلاثة تبرز لنا بجلاء «شخصية» أمي حيان التوحيدي من جهة، وتبين لنا من جهة ثانية سمات «الثقافة» في القرن الرابع الهجري، وما يستوعبه من ذخيرة معرفية، وخزانات نصية تنسج مختلف المعارف، وفي مختلف الاختصاصات. وهذا الطابع الموسوعي يبين بوضوح الطابع الثقافي المؤسس على الشفافية التي تجسد القيم المعرفية المتداولة، والتي تقوم على قاعدة:

### ١ - التخزين النصي:

وعملية التخزين هاته قد تستغرق دحاً طويلاً من الزمن يلزم خلاله «الطالب» شيخه ليأخذ عنه، أو مجموعة من الشيوخ ليستمل ما عندهم، أو يسمع عنهم.

### ٢ - التداول النصي:

ويمكن في استحضار ما تم تخزينه و «المحاضرة» به في المجالس. والوصول إلى هذه المرتبة رهين بالقدرة على تحصيل الجانب الأول (التخزين) تحصيلاً كاملاً، وتاماً.

وإذا كان هذان البعدان متلازمين في نطاق الشفافية العربية، فإن بعداً ثالثاً يمكن أن يضاف، وهو:

### ٣ - الإبداع النصي:

لكن الإبداع، وهو الذي يمكن أن نجده ولید «المتصرف» العقلية أو الوهمية، ظل مشدوداً بصورة كبيرة إلى عمليتي التخزين والتداول. وإذا ما تجاوزهما فإنه يصبح «ابتداعاً». وهذه الابتداعات، مهما كانت، لا يمكنها أن تشكل نصاً «قابلاً للتداول والمحاضرة». لذلك تظل دائرة الاهتمام بها محدودة وضيقة. وهذا ما جرى للمعيد من النصوص العربية التي بقيت خارج نسق الاستعمال والاستحضار، لكونها، بأحد المعاني، تشغل عناصر تروم الخروج عن نطاق «الشفافية». ويمكننا الرجوع إلى هاته النقطة لمناقشتها في نهاية هذا البحث، بعد تناول ما يتصل بالكلام.

نتبين مما سبق أن المجلس في (الإمتاع والمؤانسة) يتميز بالصفات التالية:

- ١ - مجلس خاص يقوم على أساس التفاعل بين المتكلم والسامع.
- ٢ - أن المتكلم والسامع فيه نموذجيان؛ إذ يمثلان صورة دقيقة عن المثقف العربي في القرن الرابع الهجري.
- ٣ - عن طريق التفاعل بين السامع والمتكلم، واتساع خطفتيهما النصية والمعرفية، تم تناول مختلف أضرب الكلام، وفي مختلف القضايا التي كانت تشغل بال الفرد والمجتمع في تلك الحقبة التاريخية. وتناول مختلف أجناس الكلام وأنواعه يجعلنا نسلم المجلس بأنه «عام» من حيث الموضوعات المعالجة، عكس المجلس «الخاص» المقصّر على جنس معين (الحكي مثلاً).

كل هذه الصفات تعطي كتاب (الإمتاع والمؤانسة) طابعاً خاصاً. يمكن أن نستكمل التدقيق فيه بعد انتقائنا إلى البحث في «الكلام» الذي كان موضوع مجالسه المكونة له.



## ٢ - الكلام:

٢ - .

الكلام محور التواصل، وهو في الثقافة العربية يحتل أعلى المراتب. وإذا كان المجلس المقدم في (الإمتاع والمؤانسة) يضم السامع النموذجي، والمتكلم النموذجي، فلا عجب أن نجد الكلام الذي يجري بينهما يتصف بخصائص وسمات متفردة تخضع من جهة لطبيعة «المقدد الكلامي» الذي يجمعهما، ومن جهة ثانية يتسع لمختلف المجالات والقضايا.

يدو لنا الجانب الأول، وتبما للشروط التي يقدمها السامع ويستجيب لها المتكلم، من خلال كون الكلام يتصف بما يلي:

١ - صحة الوجود، أي نسبه إلى متكلم معين، وراو محدد، (السند). وهذه النسبة ترجع الكلام إلى حقيقته التي يمكن التثبت منها وتعميق مدى صحتها (الصدق). وهذا البعد يسهم في تجنب «الباطل» و «الكاذب» من الكلام. ويتصل هذا بمصادر الكلام.

٢ - حسن الكلام وحجته: إن الصحة والصدق تضاف إليهما صفة أخرى، وتتصل بالكلام من حيث تركيبه وبنائه فالسامع لا يريد سماع أي كلام، فالشرط الجمالي والبلاغي أساسي. لذلك نجد أوصافاً كثيرة للكلام الذي يمت تارة بالجيد، أو الحسن، وتارة بالمليح، والممتع أو المفيد.

ونجد الجانب الثاني في احتمال الكلام على كل الأجناس والأنواع، إذ لا يقتصر على شعر دون نثر، أو على سرد دون تقرير، أو على الجد دون الهزل... فكل أشكال الكلام حاضرة فيه، وكل الموضوعات تم تناولها بهذه الصورة أو تلك. وبهنا في هذا المضمار أن نبحث في أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه التي يستوعبها بهدف معالجة كيفية حصول «الإمتاع» و «المؤانسة»، والوقوف عند طبيعة هذا الكلام ومقاصده ورمائه. فمن أين تبدأ في الكشف عن الكلام من جهة الجنس والنوع؟ وكيف يمكننا الإمساك بنوعية الكلام لتحديد طبيعته وبنائه؟

## ٢ - ١ - صيغ الأداء:

إن الصيغ الأدائية التي يستعملها المتكلم قبل إلقاء الكلام مهمة جداً، ويمكننا الانطلاق منها لأنها بأحد

الأشكال تؤثر على جنس الكلام أو نوعه أو "أية منه. فعندما يشرح التوجيهي في الكلام بقوله: «حلفتنا...» أو «أشلفنا...» أو «قال الشاعر...»، نجد في مثل هذه الصيغ ما يشير إلى الكلام من جهة جنسه. وكذلك عندما يسأله الوزير مثلاً «ملحة الوداع». فقي «الملحة» نجد صفة أخرى للكلام، لا تتصل بجنسه أو نوعه ولكن بالغرض منه أو القصد. لذلك يمكننا التمييز بين جنس الكلام أو نوعه ونمطه (القصد). ويدو لنا كيف أن «الملحة» يمكن أن تكون شعراً كما يمكن أن تكون نثراً، لأنها لا تتعلق بالنوع، ولكن بالنمط.

نميز بين نوعين من صيغ الأداء على النحو التالي:

١ - صيغ نوعية: وهي المتصلة بالكلام من حيث طبيعته الجنسية أو النوعية أو النمطية. ونجدها في مثل هذه الصيغ:

أشلفنا، حلفتنا، قال:، حكي، حلفتي، أخبرنا...

٢ - صيغ مرجعية: وترتبط بمصادر تحصيل الكلام، ويمكننا من تعيين أصوله ومصادره، على نحو ما نجد في:

رأيت، سمعت من، كنت مع، قرأت، رويت...

إن البحث في صيغ الأداء هاته بنوعها تساعدنا على تحديد الكلام من حيث طبيعته وأصوله. وإذا كانت الصيغ المرجعية تتيح لنا إمكان التمييز بين الكلام الذي انتهى إلى المتكلم بواسطة السماع أو الرواية أو القراءة، وهو ما اختزلناه في مجال الحافظة، أو توصل إليه عن طريق الرؤية أو المشاركة (الذاكرة)، أو أعمل الفكر فيه، وتصرف فيه بناء على ما يقتضيه المجال أو المقام، فإن الصيغ النوعية تدفعا أكثر إلى التأمل أو البحث، بهدف قراءتها القراءة المناسبة، بغية تحديد الأجناس والأنواع والأنماط التحديد الملائم.

ننتقل في قراءة الصيغ النوعية من تصور خاص للأجناس<sup>(١)</sup>. وقد أمكننا التمييز بين صيغتين كبيرتين تستوعب كل منهما عدداً مهماً من الصيغ الصغرى. هاتان الصيغتان هما: قال، وأخبر.

فانتكلم كيفما كان جنس الكلام الذي يؤديه، هو إما «يقول» شيئاً، أو «يخبر» بها عن شيء، أي كانت العلاقة التي

يقمها مع هذا الكلام (نسب إليه، أو إلى غيره)، أو الصيغة التي يستعملها لنقل الكلام. لتأمل قول التوحيدى:

١ - قال بعض السلف:

«حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثورة» (ج ١ / ص ٢٣).

٢ - ثم رجعت فقلت:

«ولفوائد الحديث ما صنف (أبو زيد) رسالة لطيفة الحجم فى المنظر، شرفة القوائد فى المغير، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة فى الأخبار والأحداث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهى حاضرة...» (ج ١ / ص ٢٦).

٣ - وقال سليمان بن عبد الملك:

«قد ربكنا الفاره، وتبنا الحساء، ولبستا اللين، وأكلنا الطيب حتى أجمناه، وما أنا اليوم إلى شئ أخرج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يهجه السمع، ويغرب إليه القلب» (ج ١ / ص ٢٧).

٤ - قلت:

«حدثنا ابن سيف الكاتب الراوية، قال: رأيت جحظة قد دعا بناء لبني له حائطاً، فحضر. فلما أسى اقتضى البناء الأجرة. فتماسكا. وذلك أن الرجل طلب عشرين درهماً. فقال جحظة: إنما عملت يا هذا نصف يوم، وتطلب عشرين درهماً؟ قال: أنت لا تدرى، ولانى قد بنيت لك حائطاً يقى مائة سنة. فبينما هما كذلك وجب الحائط وسقط. فقال جحظة: هذا عملك الحسن؟ قال: فأردت أن يقى ألف سنة؟ قال: لا. ولكن كان يقى إلى أن تستوفى أجرتك. فضحك. أضحك الله منه» (ج ١ / ص ٢٨).

نلاحظ من خلال تأملنا هذه الملفوظات أنها لاتخرج عن إحدى الصيغتين الكبيرتين: القول أو الإخبار. ففى القول

الذى تجده فى الملفوظ الأول نجد تعبيراً عن تجربة، وتحصيلاً لخبرة بصيغة الطلب (محادثة النفس). وفى الملفوظ الثانى نجد تأكيداً للفكرة نفسها (قوائد الحديث)، لكن المتكلم لا يستعمل صيغة الطلب كما فى المثال الأول. إنه يتخذ رسالة أبى زيد موضوعاً، ويصفها لنا مبنياً ما محتويه من موضوعات وأغراض. وفى هذا الوصف قول لما يوجد فيها، صحيح قد يبدو لنا هذا القول قريباً من الإخبار لوجود المسافة بين المتكلم والكلام، لكن طريقة الإخبار، وسياقه، تجعلانه أقرب إلى القول، (الوصف - التعليق). ونلاحظ فى المثال الثالث مزاجية بين الإخبار والقول فليحان فى القسم الأول من ملفوظه يخبرنا عن نمط حياته السابق فى الزمن. لكنه ما إن ينتقل إلى الحاضر (وما أنا اليوم) حتى ينتقل إلى القول (التعبير عما يحتاج إليه). أما فى الملفوظ الرابع فهو خالص للخبر، فالراوية يحكى لنا ما رآه من أفعال، وما سمعه من أقوال بين جحظة والبناء.

يمكن أن نميز بين القول والإخبار من خلال بعض السمات التالية:

(أ) يتصل القول عادة بالزمن الحاضر، وبالصوت المباشر، الذى يقدم لنا المتكلم من خلاله ملفوظه الخاص (تقديم تجربة، تعبير عن حالة)، أو ينجز قولاً على قول (وصف - تعليق...).

(ب) يرتبط الإخبار عادة بالزمن الماضى، وبالصوت غير المباشر، حتى وإن كان المتكلم هو صاحب الملفوظ، لأنه يقدمه لنا وهو منه على مسافة (سليمان فى القسم الأول من ملفوظه). أما الصوت غير المباشر فيظهر لنا بجلاء فى المثال الرابع حيث المسافة زمانية وكلامية بين المتكلم (ابن سيف الكاتب) والملفوظ (قصة الجدار).

إذا تبين لنا هذا، أمكننا الذهاب إلى أن الجنسيتين الأساسيتين فى الكلام العربى هما: القول والخبر. وإذا جاز لنا استعمال المفاهيم القديمة فى الاستعمال العربى، نعوض لفظة «القول» بالحديث، ونحملها معنى «القول» كما حاولنا تحديدها، وبذلك نضعها مقابل لفظة «الخبر». ولنا فى الدلالات التى وقف عندها التوحيدى، وهو يتحدث عن

«الحديث»، ما يجوز لنا عملية الترميز هاته «الإمتاع جد ١، ص ٢٥): اتصال «الحديث» بالجديد والحاضر. والخبر بالماضى.

## ٢ - ثلاثة أجناس

إن الحديث والخبر باعتبارهما الجسدين الكبيرين يتحققان فى الكلام العربى بشئى الأشكال والصور. وكما يمكن أن يتجسدا تشركا كما تبين لنا ذلك من خلال المقفوظات - الأمثلة التى جئنا بها، يمكن أن يتجسدا من خلال الشعر. ولا سمحنا المجال لتقديم الشواهد الدالة. ويكفى لأى مطلع على الشعر العربى أن يتبين هذين الحدين فى الشعر العربى. فالشاعر، شأنه شأن أى متكلم، يقول شيئاً أو يخبر عن شئ. ولما كان للشعر مكانته التميز فى الكلام العربى، نعتبره جنساً كبيراً، ونضعه بين الحديث والخبر.

وهكذا، بانطلاقاً من صيغ الكلام، وبطبيعته، نميز بين ثلاثة أجناس: الخبر والحديث ويتوسطهما الشعر. ونشير إلى أن هناك تفاعلات عديدة بين هذه الأجناس. ويمكن لأى منها أن يتضمن الآخر أو يطرأ. وإذا أردنا إعادة قراءة صيغ الأداء الموظفة بصدد أى كلام عربى، نجد أنها لا تخرج عن هذه الصيغ الثلاث التى نعملها دلالات معينة خاصة. وكل منها فى الاستعمال العربى متعدد الدلالات، وقابل لأن يوظف بصدد أجناس مختلفة. هذه الصيغ هى: أنشدنا - حدثنا - أخبرنا.

فإنإشاد يتصل بالشعر، والحديث بالقول، والإخبار بالخبر.

هذه الأجناس الثلاثة تم إنتاجها فى الكلام العربى بصور وأشكال متعددة. وهى لازالت تنتج إلى الآن، وإن اتخذت لها أنواعاً متعددة تتجلى من خلالها. بعض هذه الأنواع انخفى، وبعضها الآخر حديث الظهور. لكنها جميعاً قابلة لأن تؤزل إلى هذه الأجناس الكبرى.

## ٣ - السرد فى «الإمتاع والمؤانسة».

يتضمن كتاب «الإمتاع والمؤانسة» كل هذه الأجناس. وذلك بسبب طبيعة المصنف التى حاولنا تحديدها أعلاه. وهى

تتجاوز وتتأوب وتتداخل بعضها ببعض. ويوقفنا عند الخبر نجد أنه يحتل مكانة متميزة فى الكتاب، ذلك لأن المسامرات لا يمكن أن تتم بواسطة الإشاد والحديث فقط، ففى الإخبار مجال متسع للسرد إلى درجة أنه يرتبط به ارتباطاً كبيراً. ولما كان كتاب «الإمتاع والمؤانسة» حافلاً بكل الأجناس، نجد أن أنواع الخبر المتضمنة فى الكتاب، بسبب طبيعته الخاصة، لا تخرج عن «الأنواع الخبرية البسيطة»، ونقصه بذلك تلك الأنواع ذات البنيات البسيطة والأولية. لذلك نجد أنها تعتمد الإيجاز والقصر.

يمكننا توظيف مفهوم «السرد» للدلالة على مختلف الأنواع الخبرية، وذلك لتجنب الالتباس الذى يمكن أن يحلته مفهوم «الخبر» الذى نجد «نوعاً» من هذه الأنواع، وذلك لكون مفهوم السرد أوسع وأشمل، ولا يمكننا نعت أى نوع من أنواعه بهذه السمة. لذلك نعتبره جنساً «والخبر نوعاً أولياً». وتبعا لهذا التحديد يمكننا التمييز، داخل الإمتاع والمؤانسة، بين نوعين مردين هما: الخبر والحكاية.

## ١ - ٣ - ١ - الخبر:

نعتبر الخبر أصغر وحدة حكاية، ونميزه عن الحكاية بكون مركز التوجيه فيه يتمحور حول الفعل «الحدث». ويمكننا أن نسوق «ملحة الوداع» التى قدمت فى نهاية الليلة الأولى مثالا للخبر على النحو التالى:

١ - جحظة يدعوا ببناء لبينى له حائطاً.

٢ - فى المساء يطلب البناء عشرين درهماً.

٣ - يستكثر جحظة الثمن:

(أ) عمل نصف يوم لا يساوى الثمن.

٤ - البناء يرى الثمن مناسباً:

(ب) الحائط يبقى مائة سنة.

٥ - سقوط الجدار.

٦ - جحظة يسخر من عمل البناء الذى انهار بناؤه قبل حصوله على ثمن ثمانية.

إن الخبر يتركز على «الحدث» (بناء الحائط). وكل ما دار بين البناء وصاحب الحائط من خصام، هو حول العمل

(أ) جريج لا يقطع صلاته من أجل الحديث مع أمه، فخدع عليه.

(ب) راع تجبل منه امرأة، فتهم الزاهد.

(ج) الزاهد يكلم الصبي، فتظهر الحقيقة.

هذه الوحدات الخيرية الثلاث، تتوالى على صعيد الزمن، وتستغرق على صعيد زمن القصة مدة طويلة. لكن ما ينظمها جميعاً هو «الشخص» (جريج). فالوحدة الخيرية الثانية تبدو «خبراً» مستقلاً (الراعي والجارية)، لكنه يتصل بـ «الشخص» من جهة فعل الاهتمام الذي يوسم به.

هكذا، نلاحظ من خلال التحليل الفرق الحاصل بين الخير والحكاية. ولما كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) زائحاً بالأخبار والحكايات، يمكننا إدخال مفهوم آخر للتمييز بينها جميعاً. لقد انطلقنا أولاً من الجنس، فميزنا السرد عن الحديث والشعر. وداخل السرد (باعتباره جنساً) ميزنا بين نوعين في (الإمتاع والمؤانسة) هما الخبر والحكاية. والمفهوم الجديد الذي ندخله للتمييز بين الأنواع هو «النمط»، ويتصل بالغايات أو المقاصد من جهة، ومن جهة أخرى بطبيعة النوع في حد ذاته. وهذا التمييز الجديد المتعلق بـ «النمط» يمكن أن يتسع لعدة إجراءات يضيئ المجال عن حصرها. لذلك يمكننا أن نحدد النمط من الجهات التالية:

١ - في الجهة الأولى ننظر في الكلام من خلال علاقته بالتحجيرة الإنسانية، وفي مدى مطابقتها للواقع أم لا. ويتبع لنا هذا التمييز بين الألفب والمحبب. يتحقق الأول عندما تكون المطابقة مع الواقع (الواقعي)، ويزر الثاني عندما لا تكون المطابقة بسبب الانزياح الذي يحلته التشخيلي (المحبب). وعندما ننظر في حكاية «جريج الزاهد» من هذه الجهة، نجد في كلام الصبي ما يحقق عدم المطابقة. في حين نجد في خبر «بناء الجدار» ما يثبت صلة السرد بالواقع.

٢ - وفي الثانية، يبرز لنا بجلاء الأثر الذي يحلته السرد في المطلق. وأمكنا حصر الآثار التالية التي تكمن فيها مقاصد السرد من خلال التمييز بين «البعد» و «الهزل». وهكذا نجد خبر بناء الجدار ذا مقصد هزلي، في حين

في حد ذاته. وحين نعتبر الخير أصغر وحدة حكاية فلكونه غير قابل لأن يحذف منه أي مقطع من مقاطعه التي يتكون منها.

٢ - ٣ - ٤ = الحكاية:

الحكاية أوسع من الخبر، ويمكنها أن تضم أكثر من وحدتين خبريتين. لكن مركز توجيهها لا ينصب على الحدث أو الفعل، ولكن على الفاعل، لأنه هو الذي تجتمع حوله، وتأنط بصدده الوحدات الخيرية التي تضمها الحكاية. ويمكن ضرب حكاية «جريج الزاهد» مثلاً لذلك (الإمتاع والمؤانسة. ج ٢، ص ٩٧ - ٩٨).

(أ) جريج يتصد في صومته.

١ - أم جريج تأليه وهو يصلي.

٢ - تطلب منه خلال ٣ مرات أن يكلمها.

٣ - في كل مرة يختار صلاته.

٤ - أم جريج تدعو عليه لأنه عتقا.

(ب) الراعي يجبل امرأة من القرية.

١ - راع بأوى إلى صومعة جريج، يضاجع امرأة.

٢ - المرأة تلد غلاماً من الراعي.

٣ - نفاذ دعاء أم جريج:

٣ - ١ - المرأة تهم جريجاً.

٣ - ٢ - سكان القرية يهدمون الصومعة.

(ج) جريج يكلم الصبي.

١ - جريج يقطع صلاته، وينزل للناس.

٢ - جريج يسأل الصبي.

٣ - الصبي يقر أن أباه هو الراعي.

٤ - تعجب القوم، وإعتابهم بناء الصومعة.

إننا في هذه الحكاية أمام ثلاثة أخبار، كل واحد منها يمكن أن يستقل عن الآخر، وقابل لأن يتداول في ليانه بمزمل عن الذي يليه:

١ - الأسمية = قصص الحيوان، قصص الجان، الملائكة، المفلين والأذكاء...

٢ - الموضوعية = قصص دينية - اجتماعية - عاطفية - سياسية...

٣ - النوعية = قصص أسطورية - خرافية - كرامات - مناقب، نادرة...

٤ - تيمية = قصص رمزية - واقعية - عجائية...

وما شاكل هذا من التصنيفات غير الدقيقة، والعامية، بصورة تجعلنا لو أردنا تحليل أثر سردى ما لوجدنا كل هذه السمات متضمنة فيه بصورة أو أخرى.

٢-٤ - تركيب:

٢-٤ - ١

وقف كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عند نوعين سرديين هما الخمر والحكاية، وذلك بسبب طبيعة الكتاب، وطبيعة المجلس الذى كان يقوم على التنوع، والانتقال من جنس كلامى إلى آخر.

٢-٤ - ٢

من جهة النمط، ظل الأسلوب المعتمد فى سرد الأخبار والحكايات سامياً، وذلك لخصوصية الكتابة عند أبى حيان، وقلمنا تم اللجوء إلى الأسلوب المختلط. وهنا يمكن تسجيل بعض الفروق بين التوحيدى والمجاظ الذى كان أميل فى سرد الأخبار والحكايات إلى الأسلوب المنحط.

٢-٤ - ٣

فى علاقة التوحيدى بالمتلقى (مباشراً أو غير مباشر) المتفاعل، كانت أخباره وحكاياته ترمى إلى التعرف أو التفكه أو التبرير بحسب رغبات المتلقى التى تتحدد له نمط السرد ومقاصده. ونلاحظ كذلك أن سرده كان يراوح فيه بين ما هو واقعى (أليف)، أو عجائى (تخيلى). ويتحقق كل هذه الأنماط، وبهذا الشكل من التكامل، كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) فى كل أجناس الكلام (شعر - حديث - سرد)، وفى مختلف الأنواع والأنماط كتاب متعة ومعرفة، ويمثل

نجد حكاية جريج تقوم على الجد. يمكن أن يتداخل الجد والهزل، ومن خلال متابعة ما ينجم عنهما نمطين أو متداخلين يمكننا النظر فى السرد من خلالهما، عبر تحقيق المقاصد التالية:

- التعرف:

عندما يكون الغرض من السرد (حكاية/ خبر...) الإخبار بشئ ما، وتوصيله إلى المتلقى بهدف تحصيل المعرفة بشئ ما.

- التذبر:

وهو يتجاوز التعرف لأن الغاية ليست تحصيل المعرفة فقط، ولكن أيضاً تحقيق العبارة عن طريق التأمل والتفكير. ويميز لنا هذا واضحاً من خلال «حكاية جريج»، وفى كل الحكايات التى تجرى مجراها.

- التفكه:

ويمكن فى تحصيل المتعة من السرد سواء كانت وجدانية أو حسية. ويبدو هذا واضحاً من خلال خبر بناء الجدار.

وهذه المقاصد مجتمعة تتحقق من خلال كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، الذى من خلال عنوانه نجد تحقيق هذه الغايات كلها.

٣ - وأخيراً، نحدد النمط من جهة الأسلوب، أو اللغة الموظفة فى إرسال السرد، وهو يكون إما سامياً، أو منمطاً، أو مختلطاً. ونجد السرد فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) غالباً ما يعتمد الأسلوب الأول، ويندر حصول الثانى والثالث.

يسمح لنا إدخال النمط بأشكاله الثلاثة، بالتدقيق فى صور الأنواع وتدقيق ملامحها، وذلك لكونه يتصل بكل الأنواع. فالعلاقة بالعبارة والمتلقى والأداة تتحقق مجتمعة، أياً كان النوع. وهو (النمط) يسهم فى تحديد النوع تحديداً دقيقاً.

بهذه التمييزات بين الأجناس والأنواع والأنماط نجتزع تصوراً جديداً، ومتكاملاً لقضية الأجناس فى الكلام العربى، وتتجاوز بذلك التصنيفات السائدة عندنا، التى تضع لنا لوائح لا نهاية لها من الأنواع السردية على غرار التصنيفات:

وكل هاته الانتقالات تستدعى شروطاً خاصة ملائمة لطبيعتها وخصوصيتها. لكل ذلك نجد أن شروط الكلام ليست هي شروط الكتابة، وإن كان العقد ثابتاً فإنه يتغير بانتقاله من وضع إلى آخر.

### ٣- ٢- ٢- العقد الكتابي:

٣- ٢- ٢-

تحدد شروط القارئ (أبى الوفاء) فى مجموعة من الأسس التى تقوم عليها عملية الكتابة. ونتبين من خلالها أننا أمام قارئ نموذجى أو مثالى. ويمكننا اختزال هذه الشروط فيما يلى:

### ٣- ٢- ١- الإبداع:

ندخل تحت هذا المفهوم كل ما يتسع للكلام المكتوب الذى حددته البلاغة العربية فى أرقى صورها فى القرن الرابع الهجرى. ويمكننا اعتبار شروط أبى الوفاء المهندس بمثابة «بيان للكتابة». وهى تذكرنا بصحيفة بشر بن المعتز فى طريقة صياغتها:

«... ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمثنى تاماً ينياً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصریح غالباً متصديراً، والتعريض قليلاً يسيراً، وتوخى الحق فى تضاعيفه وأثباته، والصدق فى إيضاحه وإثباته، واتق الحذف الخلل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهنر...» (الإمتاع / ج ١، ص ٨ - ٩).

لا تختلف شروط القارئ عن شروط السامع من حيث الكيفية والمحتوى. لكن الفرق الأساسى نجده بين الكلام والكتابة. وذلك ما تبينه فى النقطة التالية.

### ٣- ٢- ٢- عدم المحاكاة:

ينصح أبو الوفاء التوحيدى قائلاً:

«ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ. وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء

بصورة متكاملة واقع الثقافة العربية فى القرن الرابع الهجرى، ويعكس بشكل دقيق صورة المثقف النموذجى، كما يظهر من خلال المتكلم والسامع.

### ٣- ١- الخطاب:

#### ٣- ١- ١- الدعوة إلى الكتابة:

٣- ١- ١-

إن الدعوة إلى الكتابة، مثل الدعوة إلى الكلام، فى الثقافة العربية القديمة. ولعله لهذا الاعتبار كانت العديد من المؤلفات والمصنفات عبارة عن «رسائل» توجه إلى شخص معين (واقعى أو تخيلى) طلب من الكاتب التأليف فى عرض معين (الجاحظ مثال واضح). والانتقال إلى الخطاب، انتقال من المظهر الشفاهى للكلام إلى مظهره الكتابى. ومثلما دعا ابن سعدان التوحيدى إلى محالسه بهدف الاستماع إليه فى قضايا خاصة، دعا أبو الوفاء المهندس التوحيدى إلى تقييد وتكوين ما جرى بينهما فى هذه المجالس:

«وهذا فراق بينى وبينك وأخبر كلامى معك، وفاتحة بأسمى منك... إلا أن تطلعنى طلع جميع ما تخاورنما وتجادبتما هذب الحديث عليه، ونصرفتكما فى هزله وجده، وغيره وشره، وطيبه وخبيثه، وباده ومكتومه، حتى كأنى كنت شاهداً محكماً، ورقبياً عليكما أو متوسطاً بيكما...» (الإمتاع / ج ١، ص ٦ - ٧).

٣- ١- ٢-

يدعو أبو الوفاء التوحيدى إلى نقل ما جرى ليطلع عليه فى خلوته، وهو يصمم على أن يكون النقل أميناً إلى أقصى حد، ليحس وكأنه كان حاضراً فى تلك المجالس. إتنا من خلال الدعوة إلى الكتابة تنتقل:

- من الكلام إلى الكتابة.

- من اللسان إلى القلم.

- من المتكلم إلى الكاتب.

- من السامع إلى القارئ.

يعي الكاتب جيداً دوره عندما يكون أمام بياض الورقة، إذ عليه أن يوصل الخطاب إلى متلق غير مباشر. وهنا تخضر المسافة المكانية. فالاسترسال في الكلام لا يمكن أن يتحقق بالوتيرة نفسها في الكتابة. ذلك لأن المتكلم أمام سامعه يستعين بوسائل عديدة وهو يؤدي كلامه. فالحرركات، ونبرات الصوت، كلها تساعد على ملء العديد من الفجوات أو الثغرات التي لا يمكن ملؤها في الكتابة دون إعمال الروية، وضبط تركيب الكلام ونثائه لحصول المعنى وبلوغه إلى المتلقى.

هذه المسافة لا يمكن تجاوزها إلا بالخضوع لقواعد تأليف الكلام على صعيد الكتابة، وهي غير قواعد الكلام المباشر. لذلك تستدعي الروية الزيادة (ملء الثغرات):

«ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بمدى وبمدك، لم أجد بداً من تسميق يزدان به الحديث، وإصلاح يحسن به المفزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية» (الإمتاع / ج ٣، ص ١٦٢).

إن التتميق، والإصلاح، والتكلف، كلها عناصر تعليمية عملية الكتابة، ليستقيم الخطاب، ويتم بلوغ القصد. بل إن هذه الزيادات تمتد لتمس الألفاظ وتأييفها، والتعليق عليها بواسطة الشرح والتوضيح:

«ولم آل جهداً في روايتها (الأحاديث) وتقويمها، بل زبرجت كثيراً منها بناصع اللفظ، مع شرح الغامض، وصلة المحذوف، وإتمام النقص» (الإمتاع / ج ٢، ص ١).

تؤكد لنا من خلال بعض الشواهد التي أتينا بها، وهناك كثير غيرها يسير في المنحى نفسه، المسافة الكبيرة بين الشفاهي وما يستدعيه، والكثافي وما يتطلبه. ونجاح التوحيد في الوعي بهذه الفروق والإمساك بخصوصيتها يجعلنا فعلاً أمام كاتب حقيقي، يمتلك ناصية اللسان، استلاكه ناصية القلم.

٢ - ٣ - ٣

يرز لنا البعد الكثافي بارزاً في الكتاب، وموطراً للبعد الشفاهي ومستوعباً له. يظهر لنا الشفاهي واضحاً، وذلك

في جانب، فإن صناعتهم يفتقد فيها أشياء يؤاخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تشبه بهم، ولا تجر على مثالهم... (الإمتاع / ج ١، ص ١٠).

إن في عدم محاكاة التوحيدى للبلاغيين والمنشئين دعوة إلى التميز عنهم على صعيد الكتابة، كي لا يهتم باللفظ دون المعنى أو العكس، كما كان جارياً في البلاغة العربية حيث يتم الانتصار لأحدهما دون الآخر.

وبربطنا الإبداع وعدم المحاكاة على صعيدى اللفظ أو المعنى، نتحقق كل الشروط المنصوص عليها ليكون الكلام تاماً والكتابة بيئة وكاملة. وبذلك نلاحظ أن كلا من السامع والقارئ نموذجيان. فمند كل منهما تصور متكامل ودقيق للكلام أو «الخطاب». وعندما نجد التوحيدى يقبل هذه الشروط مجتمعة، فمعنى ذلك أنه مثال أو نموذج للمتكلم والكاتب. وكما اشترط التوحيدى على الوزير رفع الكلفة، سيشرط على القارئ شرطاً خاصاً. وهو عدم اطلاع غيره على «الرسالة» لأن فيها وجهات نظره الخاصة في بعض معاصره لا يريد أن يطلعوا عليها: «فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف» (الإمتاع / ج ٢، ص ١). وباستثناء هذا الطلب، فإنه يلتزم بكل الشروط، ويكون مبدعاً بحسب ما تتطلبه شروط الكتابة.

٣ - ٣ - ٣. الشفاهي والكثافي:

١ - ٣ - ٣

بين المشافهة والكتابة مسافة زمانية ومكانية. فالمجلس مقام خاص للتواصل يحضر فيه طرفا الكلام (المتكلم/ السامع)، لذلك يجري الكلام وفق شروط مناسبة. أما الكتابة فتش آخر. وذلك لاختلاف المقام والأداة، يستثمر التوحيدى هذه المسافة فيخاطب أبا الوفاء قائلاً:

«إنما نثرت بالقلم ما لاق به. فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت. والآن سأتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة...» (الإمتاع... ج ٣، ص ١٦٢).

(الإسلام)، أو إعداد لما يمكن أن يقال فيه. وهذا التصور كانت رؤيته منبثقة عن البعد الشفاهي للتداول المعرفي. وفي هذا الضمار تحضر التقاليد التي أرسيت منذ صدر الإسلام بشأن التعامل مع الكتاب، والكتابة، والتي ظل فيها تأكيد الرواية أهم من الابتداع. وهذا ما جعل المثقف العربي القديم ينظر إلى مقداره ومكانته، بقدر حافظته وذاكرته، إذ من خلالهما تبين كفايته في تخزين النصوص، وقدرته على استحضارها والمحادثة بها. لذلك لا غرابة أن تجد العديد من المصنفات العربية، والمعتبرة أمهات التراث العربي، لا تخرج عن كونها تخزيناً للنصوص، وتنظيماً لها بطريقة تمكن المثقفي من التعامل معها بقصد استحضارها، والمحاضرة بها.

#### ٣ - ٤

يتدرج كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ضمن هذا الضرب من التصنيف الذي نسميه بـ «المصنف الجامع». وتكون طبيعة العمل الذي قام به المنسوب إليه هذا المصنف في اعتباره قام فقط بـ «جمع» و «نظم» ما تشتت من نصوص، وفق نظام خاص، برع المصنفون فيه وفتنوا في ابتكار أساليب عديدة ليشمخ بعضهم عن بعض. ويمكن تقسيم هذه المصنفات الجامعة إلى قسمين: عام وخاص. فيمثل للعام بكتاب (الإمتاع والمؤانسة)، والخاص بكتاب (الصدقة والصدق). فالأول حاول فيه التوحيدى أن يلم بنصوص مختلفة، وفي موضوعات متباعدة، عكس المصنف الثاني الذي خصه بموضوعة واحدة (الصدقة).

#### ٤ - ٤

ترك لنا العرب القدامى مصنفات جامعة عامة عديدة. ويمكن اعتبار كل منها ذخيرة نصية خاصة بجامعها أو مصنفها، أو غلظتية النصية التي تتشكل منها ثقافته. نذكر من بين هذه المصنفات على سبيل المثال لا الحصر:

(عيون الأخبار)، (نثر الدر)، (ربيع الأبرار)، (محاضرة الأبرار)، (الموفقيات)، (البصائر والذخائر)، (الكشكول)، (المخلصة)...

إنه حقاً تراث هائل من المصنفات الجامعة العامة والخاصة، وفي مختلف العصور، لم نولها بعد ما تستحق من

بسبب طبيعة الكتاب (المحاورات - المحاضرات)، لكن نقل هذا البعد إلى الكتابي كما يبدو لنا من خلال الانتقال من صيغة إلى صيغة: مرة يخاطب السامع، وأخرى يخاطب القارئ، تارة بمعارف، وطوراً بهواجس الذات يجعلنا نرى في (الإمتاع والمؤانسة) كتاباً مزدوجاً تطالعنا فيه، وفي آن، صورة المثقف النموذجي في الثقافة العربية القديمة وهو يحاضر أو يصنف، وصورة الإنسان المتفاعل مع عصره، والمبرر عن ذاته. وهذه السمة لم تجتمع إلا لدى القلائل من الكتاب والمثقفين العرب القدامى. ومن بين هؤلاء نجد التوحيدى يتبوأ مكانة خاصة.

#### ٤ - ٤ . تركيب.

#### ٤ - ٤

بربطنا المجلس والكلام والخطاب كنا نرمز الإحاطة بثلاثة وسائط تجلت من خلالها الثقافة العربية إنتاجاً وتلقياً. فالمجلس، باعتباره الفضاء الأساسي لإنتاج الكلام، ظل يتخذ طابعاً مستمراً داخل هذه الثقافة عصوراً طويلة. ولا يعنى ذلك سوى ارتبان الإنتاج الثقافي إلى البعد الشفاهي - التداولي، حيث تكون العلاقة مباشرة بين المنتج والمثقف. وبسبب هذا الطابع المباشر تلونت الثقافة العربية بسمات خاصة يعللها «المقام». لذلك تعددت المجالس، واتخذت أبعاداً تختلف باختلاف الجماعات الاجتماعية والثقافية. يبدو ذلك في كون التجليات الثقافية المختلفة هي وليدة هذه المجالس في تنوعها واختلافها. فمنذ أن قيل «اعتزل عنا واصل»، كان معنى ذلك اختلافه عن غيره بمجلسه، وبالتالي بكلامه. لذلك نلاحظ أن مجالسه الخاصة تختلف عن مجالس العامة. والعديد من مجالس العامة ظل يقابل بالرفض والازدراء. وهذه جميعاً تختلف عن المجالس السرية (إغوان الصفا مثلاً).

#### ٤ - ٤

لعب البعد المجلسي دوراً مهماً في تداول قيم نصية ومعرفية خاصة.

فبحسب نوعية المجلس، كانت الثقافة تتداول. ولم تكن عملية الكتابة سوى تدوين، أو تقييد لما قيل في المجلس



٣ - الحضور الخاص لأسلوب التوحيدى: ويومئ هذا الحضور إلى حضور ذاتيته بشكل كبير، بالمقارنة مع المصنفات الأخرى الجامعة، بما فيها مصنفاته هو، وبالأخص (الذخائر والبصائر).

#### ٤ - ٦

تتجبن من خلال (الإمتاع والمؤانسة) ومن سواء من المصنفات الجامعة، سواء كانت عامة أو خاصة، الترابط الحاصل بين المجلس والكلام الخطاب. ويمكن اختزال هذا الترابط من خلال تصوير ابن عربى لكتابه (محاضرة الأبرار) ومسامرة الأخيار، وهو كما يبدو من عنوانه من المصنفات الجامعة، الذى يكتب فيه:

«وقال لى بعض الأدباء. قال مصعب بن الزبير:  
«إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون،  
ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما  
يسمون» (ص ٧، ج ١).

من الحديث إلى السماع، ومن السماع إلى الحديث مروراً بالخطب والكتابة، نجد أنفسنا أمام دائرة كبرى ومتواصلة من الإنتاج والتلقى... وقراءتنا لهذه الدائرة الكبرى، وما تسع له من دوائر صغرى، ومحاولة فهمنا لمختلف أبعادها وعلاقات بعضها ببعض، سواء تعلق الأمر بأطرافها: المتكلم والسماع، والحافظ، والكتّاب، والقارئ، أو أجناس وأنواع وأنماط موادها، فى لحظة زمنية معينة، أو فى صيرورة تاريخية... هو التكفيل ببعثنا نمتلك معرفة أدق بشقاقتنا فى تشكيلها وصيرورتها، وبالإحسان العربى منتج هذه الثقافة ومتلقيها فى الزمان والعصر، فى الماضى والمستقبل.

الاهتمام والعناية. إنها مصنفات جامعة لشتى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه. وهى كما تسمح لنا بدراستها فى تطورها التاريخى، تمكننا فى حال دراستها متفرقة من التبصر بمختلف جوانب الثقافة العربية وعلى المستويات كافة، ونفسيدينا فى تشكيل فكرة واضحة عن معالم هذه الثقافة.

اعتبرت هذه المصنفات بمختلف أنواعها من كتب «المحاضرات» التى «محاضر» بها فى المجالس. وهى تأكيد للبعد الشفاهى الذى أومأنا إليه، لذلك نجد أن ما «محاضر» به مشترك بين العديد من هذه المصنفات، وهذا ما ساعد على «الداول» مجموعة من النصوص واستمرارها على مدى العصور.

#### ٤ - ٥

يتميز كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عن مختلف المصنفات الجامعة، رغم ثقافته مع العديد منها فى شتى الجوانب من خلال النقاط التالية:

١ - الحضور المتميز والقرى لذاتية التوحيدى. وهذا الحضور لا نلمسه فى العديد من هذه المصنفات التى ظلت عبارة عن تجميع معين للنصوص، أو وفق نسق خاص.

٢ - الحضور المتميز للعصر الثقافى الذى عاش فيه التوحيدى. ويبدو ذلك فى كون (الإمتاع والمؤانسة) قدم لنا إفادات مهمة بشأن معاصره من الكتاب والفرق والجماعات، فى حين اكتشفت المصنفات الجامعة الأخرى برسم حدود بين العصر الذى عاشت فيه، والعصور التى تجمع شذرات من نصوصها.

## هوامش

- (١) محى الدين بن عربى: محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار. تحقيق: محمد عرسى الحولى. دار الكتاب الجديد. القاهرة ١٩٧٢: ج ١ - ص ٧.
- (٢) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. للكتبة المصرية ١٩٥٣.
- (٣) على بن محمد البرجلى: كتاب الصغريات. مكتبة لبنان - بيروت ١٩٨٥، ص ٢٠٨.
- (٤) حاولنا طرح هذا التصور، وإقراره فى دراسة قيد الطبع عن المركز الثقافى العربى - بيروت ١٩٩٦ تحت عنوان: مقدمة للسرد العربى: البنيات الحكائية فى السيرة الشعبية.

# المجسيات والمقامات والآدب العجائبي

من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح:

دراسة فى أطر السرد وتقنياته فى النثر العربى

كمال أبو ديب\*

## I - القسم الأول: تأملات مبدية

١ -

والانساق، والإجماع، لتصبح أساساً لنظرة شاملة فى الأنواع الأدبية. وليس هناك من ريب كذلك فى جدوى العديد من المقولات والفصلات التى بلورها قدامة وأبو هلال العسكري وابن رشيق وحازم القرطاجنى وغيرهم، لكنها جميعاً لم تؤد إلى استقرار نظرية فى الأنواع الأدبية على قدر كاف من الشمولية والكمال الأشكالى لتوصيف النتاج الإبداعى العربى، على مدى زمانى أو مكانى واسع.

بين ما أسعى إليه فى البحث الحالى بلورة تصور نقدى يبنى على المعطيات الإبداعية فى النثر العربى، كما تتمثل فى نتاج أبى حيان التوحيدى، من جهة، وفى تراث إبداعى مغاير له، بل قد يكون مضاداً له تماماً، من جهة أخرى. واختصاراً للوقت والمساحة الطباعية فإننى لن أقدم الآن تفاصيل واقعة عن التصور الذى أسعى إلى بلورته، بل سأكتفى بتخطيط مكوناته الأساسية.

٢ -

يمثل نثر أبى حيان التوحيدى القطب الأول من تصنيف ثنائى - مبدئياً - أبنائه هو: أدب الخيال المعقلن<sup>(١)</sup> / أدب

لائزال نظرية الأنواع الأدبية فى العربية بحاجة إلى قدر كبير من التأمل والتدقيق والتطوير. فليس ثمة مقولات أدبية تتجاوز النوعين الرئيسيين، النظم والنثر، إلا فى ذلك النمط من الإنتاج الأدبى الذى تنسب نشوئه، خطأ، إلى تأثير الآداب الغربية فى القرنين الأخيرين من الزمن. ولقد سعى العرب القدماء إلى تأسيس نظرية للأنواع الأدبية ناهمة بصورة كلية من النتاج الإبداعى العربى، مستخدمين فى ذلك مجموعة من الأسس التصنيفية والمفكات التوصيفية التى لم تمتلك قدراً وافياً من الاضطراد والتاسق، من جهة، ولم يتشكل حولها إجماع كاف ليمنحها الاستقرار الضرورى لتبلور موروث نقدى وتصورى واسع وجلى، من جهة أخرى. إن تصنيفات ثعلب فى (قواعد الشعر)، مثلاً، شقيقة دون شك، لكنها لم تكتسب ما هو ضرورى من الفعالية النقدية،

\* أستاذ الأدب العربى، جامعة لندن.

الإبداعي الذي مثل تقيضهما الفعلي، مع أنه أحياناً نسب إلى نفسه الوقوع في إطار الجلسة، وهو ما سأسميه الآن «الأدب الجاهلي» أو «أدب الخيال الجموح للتهتك».

هل هناك من شك في أن المجلس شكل السياق المكاني الجذري لنشأة كثير من أنماط الإبداع في العربية؟ ليس هناك من دلالة لانتشار كلمة «المجلس» في مصادر عدة، بدءاً بمجالس ثعلب المبكرة جداً تأليفها وانتهاء بمجالس أبي حيان التوحيدي التي أنتجت أعماله الرائعات من مثل (المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة)؟ بل لتأمل واحداً من أقدم الشواهد التي نوشت على الجاهز والاستعارة في بيت المهلهل الجاهلي: «استبّ بعدي يا كليب المجلس» لئري عراقية المجلس ودوره في بنية الحياة الاجتماعية. ثم لتأمل الصيغة التي تستمر حتى الآن للمجلس في بعض البيئات العربية، مثل المقبل اليمني، لنستجلي طبيعة الدور الذي يلعبه المجلس وخطورته السياسية والاجتماعية والثقافية، في حيزات معينة من الوجود العربي.

### ٣ -

يبدو لي ممكناً أن أطرا مختلفة قد تشكلت ونشأت متخصصة بنشاطات محددة. ثمة «الحلقة»، التي يبدو أنها تخصصت بأمور المعرفة الموروثة من اللغة إلى الدين؛ وثمة «المجلس» الذي يبدو أنه تخصص بأمور المعرفة المحدث، من المنطق والفلسفة إلى الكلام والمذاهب والعلوم الطبيعية، وثمة الملتقى الآخر الذي نشأ ضمنه فن القصصين، والأرجح أن كلمة «المجلس» لم تطلق عليه. ويورد أبو حيان مقطعا مهماً يمثل هجوماً لاذعاً على القصص وعلى القاص، ومن يتحلق حول حوله ويقف مستمعا إليه. وهو مقطع رائع الدلالات سأناقشه بعد قليل. وما يرجح هذه الفرضية أن العرب عرفوا تعطين آخرين من التجمع اختصا بمصطلحين مؤكدين هما «المهدة»، الذي يبدو أنه كان نجما شعريا، و«السوق» المسمى الذي يبدو أنه كان نجما تجاريا واقتصاديا. ولا شك أن تحلقات وتجمعات مشابهة في طبيعتها كانت ذات وظائف مغايرة ومتخصصة، بينها الديني الطقوسي، مثل الحج، وبينها الديني اليومي، مثل القوافل التجارية والأسواق.

الخيال الجموح. ويتشكل كلا القطبين في إطار تصوري وأدائي أود أن أسميه بأدب المجلس، وأسمى النوع الأدبي الذي ينتج في سياقه «الجلسية»، وجمعها «الجلسيات». ويدو لي ممكنا تماما أن اكتشاف هذا النوع الأدبي والسياق الأدائي الذي تشكل فيه - وهو المجلس الجماعي الرسمي الذي ينعقد عادة لغرض محدد هو مناقشة أمور أدبية وفكرية وفلسفية ولغوية ودينية ذات طبيعة إشكالية أو معضلة معرفية أو بحثية أو جدالية أو جرافية.. إلخ، في مقر ذي سلطة دينية أو دينية - يسمح لنا بتفسير المصطلح الذي أطلق على نوع أدبي عربي مشهور لا يزال يحيط به قدر كبير من الغموض هو فن «المقامة». فالمقامة في تصوري هي النوع المضاد للجلسية: الثانية ترسخت في الجلوس الفعلي في مكان محدد، مسمى ومألوف أو مشتهر عادة؛ والأولى تدنن بوجودها لحس نام بالمفارقة اللاذعة وميل إلى التفكه، واشتق اسمها من تقيض الجلوس وهو القيام (دون أن يعني ذلك بالضرورة أنها كانت تتشكل وتؤدى وتوقفا بالفعل)<sup>(١)</sup>. إن الأمر مطابق تماما، لكن طباقا عكسيا من حيث المضمون، للتصور التقريبي الساخر الذي يتمثل في بيت أبي نواس المشهور:

«قل لمن يبكي على رسم دوس

واقفا ما ضر لو كان جلس»

أي أن فن المقامة نشأ على خلفية تراثية إبداعية مثل الجلوس فيها، كما مثل المجلس، الإطار الأدائي والتصوري الذي يجسد بنية معرفية، ورؤية معينة للعالم، واهتمامات محددة بهما، خاضعة جميعهما لمشاغل التراث الرسمي ومجسدة لتكوين متميز من تركيبات السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية والفنية والثقافية. واكتسبت المقامة خصائصها من عملية نقض ضمني تصوري لمعطيات الجلسة، فلم تربط نفسها بسياق تصوري وأدائي محدد، بل حدثت في سياق سردي سمته الأولى الانفتاح والوجود في الفضاء الخارجي، في الهواء الطلق غالبا. أي أن الجلسة والمقامة شكلتا فضاءين متعارضين تعارض الخلق والمفتوح. غير أن كلا الجلسة والمقامة ظلتا لزمان ما تناجا لتفاعليات الخيال المقلن. ومن مكان ما في فضاءيهما أثبت النمط

ومن هنا، فيأتي لزعم أن مفهوم الليالي أحد الابتكارات المدهشة للفاعلية الإبداعية العربية، بلوره أولاً أبو حيان التوحيدي<sup>(٣)</sup>، بعد أن كان قد تشكل أصلاً في هيئة المجلس، واستعاره منه الخيال الشعبي ليرد به على الثقافة الرسمية السائدة، ويقوض مقوماتها بابتكار عوالم سحرية مدهشة خوارقية، وتصور للعالم والقيم والمجتمع والثقافة مناهض ومناقض لما تجسده وتصدر عنه وتفرزه تلك الثقافة الرسمية. ومن أجل الغلو في القيمة السحرية الإدهاشية لمبتكرات هذا الخيال، زعم القاص العربي لما يبتكره أصولاً ومناخات وشخصيات غرابية فارسية الأصل أو هندية - تماماً كما يفعل الروائي المعاصر؛ ولتأمل مثلاً جون فاولز أو خورخي لويس بورخيس أو حليم بركات أو نجيب محفوظ أو جمال الغيطاني أو سلمان رشدي. لقد ابتكر مبدع (ألف ليلة وليلة) شهرزاد باسم غير عربي وشخصيات غير عربية، لكن بقيم أخلاقية وفكرية وجمايلة و«جمالية» عربية تماماً، كما ابتكر التوحيدي أسماء وأجواء فارسية غرابية لبعض حكاياه، وكما ابتكر السهروردي أجواء غرابية لقصته الجميلتين «جناح جبريل» و«الغربة الغريبة»، وكما ابتكر مؤلف كتاب (العظمة)، كما سيظهر بعد قليل، سياقاً زمانياً غرابياً لحكاياه، وموضماً مكانياً في سرندين بالهند، ونسب المعرفة التي يرويها إلى آدم والنبي دانيال، ورغم السياق الإسلامي الواضح لما يرويه، ورغم الصراع التاريخي الحاد بين الإسلام واليهودية.

### ٣ - ١

وبصفة أكثر تفصيلاً وتعميماً، يوسى القول إنني أعتبر (الإمتاع والمؤانسة) خاصة (وعداً من كتابات التوحيدي الأخرى) عملاً تخيالياً ابتكر فيه تركيبة جديدة تستند إلى فكرة المجلس ودوره التاريخي في المجتمع العربي والثقافة العربية، وتخرج فكرة المجلس من كونها تعبيراً عن حدث حقيقي تاريخي إلى كونها مكوناً أساسياً في لعبة تخيلية بارعة يمزج فيها أبو حيان بين المجلس واللييلة، ويركب كتابه البديع من هذين الكونين، كإطار مكاني وزماني متخيل لما ينتجه من إبداع تخيلي يضم الأحداث والشخصيات المختلفة المتباينة؛

وكي لا يبدو هذا الإطار التصوري كاملاً كمالاً يشعر باستحالة أن تكون الأمور على هذا القدر المطلق من الانساق، أود أن أسارع إلى القول بأن كل هذه الأطر مرت بمراحل تطورية على مدى زمني شاسع، وأن أياً منها لم يكن منضبطاً مطلقاً لاتفاقاً كلياً لا يسمح بنفاذ نشاطات مغايرة إليه. بمعنى أن المجلسية كانت في مرحلة مبكرة الإطار الأداتي للمعرفة الموروثة قبل أن تكتسب تخصصها واتساقها المعرفي. كما أن بعض المقامات نسب إلى نفسه صفة التشكل في سياق المجلس الجماعي شبه الرسمي، وهكذا. غير أن أهم ما أود تأكيده هو أن هذه التقنيات والأطر لم تكن بالضرورة واقعية فعلية، بل كانت ابتكارات متخيلة ابتدعها الفنان لأغراضه الخاصة. وأنه لمن السذاجة بمكان أن نعتقد أن ليالي التوحيدي ومجالسه في (الإمتاع والمؤانسة) كانت فعلاً أحداثاً تاريخية وقعت له مع الوزير أبي عبدالله العارض أولاً، ثم قام بتدوينها لأبي الوفاء المهندس، كما يزعم. إن نظرة سريعة إلى حجم مادة كل ليلة من الليالي لتشعر باستحالة أن تكون تلك المادة قد أدبت واكتملت في الإطار الزمني المحدد للمجلس، وهو سهرة في مجلس وزير. ولعل الصعوبة التي وجدها أحمد أمين في تحديد الشخصية التاريخية التي يسميها أبو حيان بهذا الاسم أن تعود إلى هذه السمة التخيلية للأمر بأكمله. وما أدعيه ينطبق على المجالس، والليالي، والمقامات، بل على الحلقات أيضاً. ومن الدال جداً، كما لاحظ أحمد أمين بذلك، أن ليالي التوحيدي «أشبه شيء» بليالي شهرزاد، مع اختلاف جوهرى في خصائص كل منهما [المقدمة، ج ١، ص: (ص)]. وما أظن أبداً أننا على قدر من السذاجة (والباطلة؟) كاف ليقول أن شهرزاد جلست فعلاً ألف ليلة وليلة تقصص على شهریار الصامت المشدود حكاياتها الصاعقة، وأنها لم تفعل شيئاً سوى الحكى، ولم تخرج مرة واحدة إلى السعال أو الذهاب إلى المراحيض، ولم تصب ليلة بطم أو بصدا، كالصداغ الذي يشجن الآن؛، بمعنى ما من الكلام لساعة أو ساعتين خلال هذه السنوات الطوال. إن مفهوم الليالي، تماماً كمفهوم المجلس، ابتكار تخيلي حافظ من أجل أن يتم فعل السرد الإبداعي على أجمال وجه يملك الفنان أن يحققه.

من الإخلاص للحقيقة، بحيث إنه لم يسع إلى حل التناقض بل أبززه وأكله - فنفذ منها عدد كبير إلى أعماق ذاته، خالقا مأساته وملهاته الخاصتين اللتين تتوجتا بلعبة إحراق كتبه، وهى فى تقديرى لعبة رمزية تمثل جزءا من هذا التخييل الضخم والمسرحية النابضة بالحياة التى يولدها (الإمتاع والمؤانسة)، وما أظن الأمر كان إحراقا فعليا لكتبه كما نميل إلى أن نصدق.

٤ -

يسمح الإطار التصورى الذى أفتخره هنا بموضحة النتائج الإبداعى لأبى حيان التوحيدى فى موقع مركزى وذرى، فى آن، فى تاريخ الكتابة العربية. لقد وصل التوحيدى بفن الجليلة، وأدب المجلس، إلى ذروته الفعلية حتى بدايات القرن الخامس الهجرى على الأقل. ولا أعرف مؤلفا واحدا فى القرون التى تلت عصر التوحيدى تجاوز فى إنجازاته التأليفية الذروة التى تمثلت فى مؤلفات صاحب (الإمتاع والمؤانسة) (ولا أستثنى من ذلك نشر أبى العلاء المدهش فى رسالة الغفران خاصة، لا لأنه أدنى مرتبة بل لأنه لا يتنى أصلا إلى فن المجسبات، بل يؤسس لفرع آخر مختلف تماما ويتنى إلى ما أسميته قبل قليل «الأدب العجائى»)

ثم إن السمة البارزة لمجسبات التوحيدى هى أنها مجالس المعرفة المهدئة التى تسعى مع ذلك إلى أن تلم بمسائل جذرية من المعرفة الموروثة. ولقد أدرك القدماء ذلك فقالوا فيما هو مدون لنا: إن التوحيدى «ابتدأ الإمتاع صوفيا وتوسطه محدثا وختمه سائلا ملحفاه» [المقدمة جـ ١ ص (م) ٤]، وذلك صادق فى تقديرى صدقا لافتا مع استثناء يتعلق بالاختتام الذى يبدو لى تاريخيا سرديا. غير أن كل ما فى عمل التوحيدى هذا، مع استثناءات قليلة، هو من نتاج الخيال المعقلن. ورغم أن أحمد أمين فى مقدمته الممتازة لـ (الإمتاع) يصف بعض فقرات عمل التوحيدى بأنها من «طيران الخيال»، فالحق أن هذا الخيال الطائر من نمط معقلن مكروى (تقليدى أو ابتاعى). غير أن مقاطع من عمل التوحيدى تضم بذور الانفلات التخيلى الباهر الذى سأمثل عليه بعد قليل بكتاب (العظمة). وبوسع المرء أن يقول إن

أى أنه عمليا يخلق لعبة مسرحية تبرز فيها عشرات الشخصيات، ويسود فيها الصوت الملحن الذى يلقنها ما تنطق به وتفصح عنه.

وما يبعثه هذا الكلام هو أننى أنظر إلى هذا العمل باعتباره بنية مسرحية لا تعنى علاقتها بالواقع، ولا أظنها تدونا لشخصيات ومنطوقات تاريخية فعلية، بل أعتبر النصوص التى ترد فيها، من خلف أقمعة كثيرة، أصواتا متعددة لأبى حيان الواحدى التوحيدى<sup>(٤)</sup> ولرؤيته المتميزة لثقافة عصره وبعض مشكلات مجتمعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من جهة، ثم لرؤياه المتعلقة بالثقافة البشرية والوجود الإنسانى على مستوى ميتافيزيقى عال، من جهة أخرى.

وبمألاً أبو حيان هذا المسرح بالصراعات الاحتدامية بين التأويلات المختلفة والمتناقضة للوجود الإنسانى والأسئلة الكبرى المطروحة على الإنسان، متقلبا من اليقين إلى الشك، ومن الإيمان إلى التساؤل عن مشروعية الإيمان أو جدواه، ومن النظام الكلى الذى تمثله الثقافة فى أصولها الأولى إلى التشظى المعرفى الذى اتسم به العصر، بفضل تعدد الفاعليات الثقافية والفكرية ومصادر المعرفة المتعارضة، من المعرفة اللغوية العربية إلى المعرفة الفلسفية اليونانية وإلى الاكتناه المعرفى/ الوجداني الذى مثله التصوف، ثم إلى عشرات المكونات الثقافية الأخرى.

وخلال ذلك كله، يقصص التوحيدى عن مأساته الشخصية الخاصة، وعن الصراعات والتزاعز الداخلية التى تشبه فى تعامله مع الطبقة التى انتمى إليها أصلا، وانتقاله إلى موقع المجلس لمن يملكون أجنة القوة والسلطة فى المجتمع، وإلى موقع السلطة المعرفية داخل الثقافة، ثم فى تعامله مع تناقضاته التى تتحول إلى سهام يسقط بعضها فوق بعض - كما عبر المتن فى بيته المشهور:

فصرت إذا أصابتنى سهام

تكررت النصال على النصال

غير أن النصال، فى حالة التوحيدى، لم تتكرر جميعها على النصال - فلقد كانت تناقضاته من الحقيقية، وكان هو

عمل التوحيدى كاذ، بهذا المعنى، منبعا لكلا التيارين الطاعينين في تعامل الناصر العربى مع العالم: التعامل معه من خلال الحقيقى المحسوس والتاريخى الحادث، والتعامل معه من خلال التخيل المبتكر المستحدث.

• -

يجب أن أعترف بأن الأطروحة التى أبلورها هنا ظلت، لفترة لا بأس بها، تحمل فى ذهنى سمات التنظير الكهنى الخالص الذى لا يستند إلى مادة محسوسة إلا بقدر ضئيل. غير أن إعادة قراءة متمعة لأبى حيان التوحيدى فاجأتني مفاجأة مسعدة، بل الحق أنها مذهشة. ففى الليلة السادسة عشرة من ليلاليه، أو مجالسه، يجمود التوحيدى تجويدا فى القول يذفع بالوزير إلى أن يقول له:

«هذا فن حسن، وأظنك لو تصدقت للقصص والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين، والخاصين والمحافظين». (الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢٥).

وإن كل كلمة فى تعليق الوزير هنا لتكاد تنضح بمداليل خفية تحتاج إلى تمنع واستقصاء. من الجلي أن الوزير استجاد ما قاله التوحيدى، وأنه لذلك يرى أنه لو استغل موهبته فى سرد القصص لفاز بسط وافر. لكن ما هو محير هو أولا الفعل «تصدت» ثم عبارة «الكلام على الجميع»، والجميع هم الجمع كما يفسرها المحققان. لكن لماذا يستخدم الوزير «الكلام على الجميع» بدلا من «الكلام إلى الجميع أو للجميع»؟ هل كان القاص يقف على منصة عالية يروى من عليها؟ ثم ما الذى تنميه بالضبط الأوصاف التالية التى يطلقها الوزير على المتلقين «السامعين العاملين، والخاصين والمحافظين»؟

لكن ما هو أعظم دلالة بكثير هو جواب التوحيدى على اقتراح الوزير، ولأن هذا الجواب يمثل السند الأقوى للأطروحة التى أقدمها، فإنى أود أن أقتبسه كاملا. هو ذا:

«فكان من الجواب: أن التصدى للعملة خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة؛

وما تمرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وروايه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم.

وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة:

إس رجل أهله، فهو لا يدرى ما يخرج من أم دماغه.

وأما رجل عاقل فهو يذريه لتعرضه لجهل الجاهل، وأما «رجل» له نسبة إلى الخاصة من وجه، وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تغريغ الزمان لمدارة هذه الطوائف، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الزيادة من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبسا منهم، وإما قابسا لهم؛ وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك إلا درهما وإلا دينارا أو ثوبا؛ ومتابعة شديدة لمصاليه وعداته. قال: إن الليل قدنا من فجره، هات ملحمة الوداع. (تأكيد الكلمات وما بين «» إضافة متى).

نادرة جدا هى النصوص التى تضاهى هذا النص فى تاريخ السردية العربية، من حيث دلالاته الفنية وقدرته على إضاءة المضغلات الصوبية التى نواجهها فى كتابة تاريخ دقيق لهذا النمط الإبداعى المققد. ولعل أعظم ما فى النص أهمية التضاد الذى يؤسسه بوضوح لا يترك مجالا للريبة بين الوقوف والجلوس، كما يتجلى منذ بدايته فى التعبير «ولا يقف على القاص» وكما يتجلى فى نهايته فى عبارة «وما رأيت من انتصب للناس». والدال هنا أن فعلى الوقوف والانتصاب يصفان أداء القاص وأداء المستمعين إليه. ومقابل ذلك ونقيضا له تأتى الإشارة السلبية إلى اعتماد القاص على «مجالسة أهل الحكمة»، مما يشعر بجلاء تام أن الجلوس والمجالسة يختصان بسياق معين، ونمط من التكوين الفكرى والنفسى معين، وأشخاص من نمط فكرى معين، ودور معرفى معين، هى الفكر، والمفكر، والحكمة وطلبها، وبأن

لحكايته، أم تراه كأن يمثل الأدوار التي ترسمها الحكاية التي يسردها، في فعل أداء مسرحي معقد من نمط المسرحية ذات الممثل الواحد؟

قد يكون ما أقترحه غريبا بحق، لكن غرابته لا تنفي بالضرورة إمكان أن يكون صادقا متجذرا في الحقيقة التاريخية الراسخة. ولقد تكون الحقيقة أغرب الغرائب. والله أعلم، أعلنها جالسا وواقفا<sup>(٥)</sup>.

## ٦ -

من أجل استكمال التصور الذي أسعى إلى بلورته، ينبغي أن أضيف أن المجسبة بأنماطها المتباينة تجسد تناجحا عضويا حيا وتميزا للمنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والمعرفية في الحياة العربية في مراحل تطورها التاريخي المختلف، لكن بشكل خاص في مرحلة التكوين والنضج. وهي تتبع من الدور الذي لعبه المجلس في التفاعل الاجتماعي ومن أساليب تكوين المعرفة وانتقالها وتداولها وحفظها وتوارثها واستغلالها كما كانت متاحة للمجتمع العربي. ولقد تفرعت المجسبة وتعددت أنماطها وخلقت مناقضاتها بعمليات تاريخية قابلة للاكتناه والتحديد. وفي سياق تطورها، أنتجت المقامة والأدب العجائبي وفنون السرد القصصى التي جسدت التخيل الشمى كما جسدت الواقع التاريخي. ولقد كان لهذه الأفانين من السرد والقص والحوار والمناظرة دور جبرى تماما في تكوين الثقافة العربية وتطورها. ولم تفقد هذه الأفانين دورها ووظيفتها إلا في مرحلة قريبة العهد حدث فيها تشراخ وانقطاع نسى وفتوة وتهجين أنماط وأشكال وبنى معرفية وتشكيلات اجتماعية. وبهذا المعنى، فإن المجسبة والمقامة والأدب العجائبي وغيرها هي أنواع أدبية عضوية في الثقافة العربية؛ ولا يبقى لمة من معنى دقيق للسؤال عن ظهور الرواية والقصعة في الثقافة العربية إلا من منظور الدراسة التحليلية لنشوء الأنواع الأدبية، وللفاعليات التي تسهم في تكوينها. أما أن تلصق بهذا السؤال مدلولات تقويمية (قيمية)، فإنه لما يدخل في باب المفاخرات الذي درسه التوحيدى دراسة بديعة ورضى مقوماته ومنطلقاته، مجسدا نزعة إنسانية بارزة، ومظهرا أن العالم نسى، وأن الفرق

الوقوف والانتصاب يختصان بفن القص وسرد القصص والكلام على الجميع. ثم إن من الجلى أيضا أن ثنائية الجلوس / الوقوف تجسد أبمادا طبقية كما تجسد أبمادا معرفية. فالجلوس مرتبط بطلب الحكمة في سياق متصل بالخاصة، والوقوف مرتبط بالعامّة والجهل والحق؛ والجلوس يرافقه المعطاء الجم الوافر، أما الوقوف فإن صاحبه لا ينال إلا دينارا أو درهما أو ثوبا. غير أن التعارض بين الجلوس والقاص أعظم من ذلك بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذى ينهجه كل منهما في أداء دوره، وبالإخلاص الذى يخلصه لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. ثم هناك هذا المصير الغرب للقص الذى يتمثل في «الخاصة الشديدة لمآله وعوداته» والذى يصعب فهم أسبابه، لكنه قد يكون حصيلة منافسة حادة على اجتذاب المستمعين واستمالتهم؛ ويبدو أن المجلس لم يكن معرضا لمثل هذا المصير. غير أن التعارض بين الجلوس والقاص أعظم من ذلك كله بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذى ينهجه كل منهما في أداء دوره، وبمدى الإخلاص الذى يوفره لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. فالتوحيدى يرى أن القاص يخرج أشياء من «أم دماغه»، أما المجلسي فإنه «يقبى ويقبى»، فالأول مبتكر مختلق والثانى ناقل محاور أخذ معط. والتوحيدى يرى أن جمهور القاص يفرض عليه ما يجبره على الانسلاخ عن أصالة دوره، أو كما يعبّر هو بلغة دالة ومبسطة، في أن، تشعر بأن القاص ربما كان أصلا مجلسيا تحول إلى ممارسة أدنى مرتبة:

«وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الازدياد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبسا منهم، أو قابسا لهم» (تأكيد الكلمات منى).

أفغريب، بعد كل هذا، أن أقترح أن المجسبة فن قائم بذاته، وأن نقبضها هو المقامة - القصّة، وأن أقترح تفسيرا جديدا لدلالة مصطلح «المقامة» المحير، يربطه ببساطة بفن الأداء الجماهيرى الشمى الذى يقف فيه القاص كما يقف المستمعون للمشاركة في طقس جمعى؟ والسؤال الذى ينبثق فور اكتمال سؤالى السابق هو: هل كان القاص الذى يؤدى دوره واقفا بين جمهور واقف يقوم بمجرد السرد المتصل

الوعي الذي ينبثق في مواضع لا تخصى من عمل التوحيدى ليشعر في تقديرى بالطبيعة التخيلية لمؤنساته كلها، وينفى عنها صفة الحادثة التاريخية الفعلية، وإنه ليعبر في الوقت نفسه فاعلية الخيال في تشكيل النص ومنحه بنيتة المحددة. ولقد كان التوحيدى في ذلك كله رائدا اتبعه وحذا حذوه ناثرون مبدعون متعددون.

## ٨ -

لئن كان كتاب (العملة) نصا مجلسيا في تكوينه، فإنه في الوقت نفسه نمط مغاير لنثر التوحيدى على صعيد آخر. فبينما يتأصل نثر التوحيدى في الخيال المعقلن، كما أشرت سابقا، فإن (العملة) يفتتح آمادا بكرا ساخنا من فاعلية الخيال الجموح. ومن هنا يمكن القول إن المجلسية ولدت فنيا أنواعا أدبية متباينة ومتعارضة، كما ولدت أيضا نقيضها التصوري المتمثل في فن المقامة<sup>(١)</sup>. أى أن بوسعنا أن نتحدث عمليا عن ثلاثة أنواع أدبية متواشجة من جهة ومتعارضة من جهة أخرى؛ هي المجلسية والمقامة ونص الأدب المجائى الذى يحسن أن نسميه «المجائية» ونجمعه على «المجائيات». ويصلح هذا التصنيف في تقديرى منطقيا لتطوير نظرية للأجناس والأنواع الأدبية في الإبداع النثرى العربى القديم؛ ولا بأس أن يحدث هذا في الوقت الذى تنهار فيه نظريات الأنواع الأدبية في النقد المعاصر والكتابة المعاصرة؛ وقد نكتشف بعد قدر من التحليل أن هذا الانهيار نفسه وتحلل الحدود بين الأنواع قد حدث تاريخيا في الكتابة العربية أيضا، في مرحلة تاريخية مبكرة. وسنجدى الدراسة المقارنة في هذه الحالة في تعميق فهمنا لهذه المناحى من تطور الإبداع، لا في العربية وحسب، بل على مستوى العالم، قديمه وحديثه. وذلك، إن تحقق، يسوغ بذل الجهد ونذر الطاقات للقيام بمثل هذه المهمات الصعبة الكأداء.

## ٩ -

### مقدمات متأخرات

لن يمارى أحد في أن النقد العربى القديم بشكل كثر من كنوز الإبداعية الإنسانية، والفكر التأملى التحليلي،

والاختلاف يكمنان في جوهر العالم، وأن لكل نصيبه وخصائصه ومشروعاته وقيمتيه وفضله. وإن هذا الجانب من فكر التوحيدى لبين أبدا ما خص به هذا النثر المفكر المتفلسف من مزاي. ولكن كنت أتمنى أن يتاح لى أن أخص هذا الجانب من عمله بالدراسة المتقسية، غير أن المرء لا يدرك كل ما يمتناه، من جهة، ولابد أن يكون أحد الزملاء الباحثين قد أخذ على عاتقه تنفيذ مثل هذه المهمة، من جهة أخرى.

## ٧ -

بين السمات الأساسية لتقنية «المجلسية» كما طورها التوحيدى سمتان تستحقان التوكيد بفضل الدور البارز الذى لعبته في تشكيل بنية النص المجائى، كما يتجلى في كتاب (العملة) خاصة. هاتان هما انخراط المجلسى المتلقى انخراطا فعالا في فعل السرد وتكوين المادة اللبائية وتوزيع الحدث وتحديد مسار السرد في المجلسية، بدلا من أن يبقى متلقيا محايدا ينصت ولا ينطق؛ والثانية تشكل البنية السردية من مفتتح وحدث ذروى وتفرعات وختام يمنح مصطلحا خاصا هو «ملحة الوداع». ومن الدال أن ملحة الوداع تسمى أحيانا «ملحة المجلس»، وأن ألفاظ المجلس والمجالسة والجلوس تتكرر بوعى تام لما تمثله في تكوين «الليلة». ولعل ابتكار فكرة المجلس - الليلة أن يكون أحد أخطر التقنيات السردية التى يمكن أن ننسبها إلى التوحيدى، حتى إشعار آخر على الأقل. وقد ناقشت دلالاتها وعلاقتها بلبالى مبتكر شهرزاد في فقرة أخرى. وبذلك كله نكتسب المجلسية عند التوحيدى درجة من الحيوية والرشاقة عالية، ويزيد من حيويتها الوعي المتخل للنص كله للعلاقة المعقدة بين السرد الأول المزعم والصياغة التقييمية النهائية له؛ إذ يولد هذا الوعي قدرا من التوتر بين متعارضات قطبية يتضاف إلى مجمل عوامل التوتر التى يحتشد بها النص على مستويات أخرى. وقد يكون مثيرا بحق أن يقوم باحث بدراسة هذا الجانب من عمل التوحيدى دراسة متخصصة، أقصد تصوره العلاقة بين المشاهدة والارتجال والمناظرة والسرد الحر، وبين الكتابة والصياغة التالية لذلك كله في زمن آخر يسمح - ويقتضى في آن - بتعامل مختلف مع التجربة واللغة والتقنية والشكل. وإن مثل هذا



هل الإنسانية كلها مصابة بعمالة الحسبة، إذن، التي يتوهم فيها محور الترافصف وينمو محور الاستبدال الاستعارى نموا شيطانيا مارديا؟ ذلك سؤال لن أجيب عنه، بل أتركه لكم لتأمله. غير أن السؤال الأكثر طرافة، الذى ينبع من السؤال السابق هو التالى: هل طرأت على الإنسانية الآن من العوامل المصححة للمعاهات ما يجعلها تصبح أكثر اهتماما بالشر وأقل اهتماما بالشعر مما كانت عليه سابقا؟ وهل الذائفة العربية الآن، بل العقل والنفس كلاهما، أقل تشوها وأكثر عافية فيغدوان أشد اهتماما بالشر، من الرواية إلى النشر الفنى القديم؟ وهل من علامات الصحة العقلية والنفسية أننا اليوم نلتقى لنحتفى بالذكرى الألفية لثائر عربى عظيم هو أبو حيان التوحيدي، فيما عبرت عشرات الذكريات الألفية لشعراء كبار أكثر شهرة من التوحيدي دون أن تلفت النظر، دع عنك أن تدعو إلى احتفاء واحتفال؟ وذلك سؤال لن أتركه لكم للإجابة عنه، بل سأغادر بإجابة بالإيجاب. إننا بحق لأكثر سلامة روحيا ونفسيا وعقليا ونحن نلتفت إلى عمالقة مبدعين الناثرين لنحتفى بهم، ونعبد قراءة نتاجهم، بل نقرأهم للمرة الأولى فى كثير من الحالات لأنهم لم يقرأوا مرة واحدة من قبل. ويفعل القراءة هنا أعمى - كما لا شك أنكم تدركون - لا القراءة الفيزيائية البصرية، بل القراءة التبصيرية النقدية التحليلية والتأويلية. أما يقينى بأن ذا أكثر سلامة عقليا وروحيا ونفسيا، فإن بين ما يولده حسدا بأننا إذ نولى ثمرنا اهتماما جديدا سنكتشف كنوزا جمالية، وفضة، وأدبية تמיד إلينا الكثير من توازننا النفسى والروحى، وتفصل عن أرواحنا صلا القرون الذى علاها من ممارسة العمل على الشعر فى زمن أننا بالشعر فقد فيه جل طاقاته الإبداعية، فتشجر وغدا تقليدا فارغا، وكون فى ثقافتنا عصورها المظلمة وقرورها السوداء. وستتحرر أيضا من عقابطة العمل على الشعر التى دفعت الكثيرين بيننا إلى إعلان أن الأدب العربى فقير، وأن الإبداعية العربية شغلت نفسها بالمدح والهجاء والتسيب والفخر وتركت الإنسان والعالم الواسع الرحب وغماهب الماوراء، لم ترحل إليها ولم تكته سحر أسرارها.

والجهود التركيبية، والتظير الشمولى لا نظير له، فى مرحلته التاريخية، فى أى مكان فى العالم. ولن يمارى أحد أيضا فى أن هذه الثروة الهائلة والتفجر الإبداعى امتاحا من معينين هما الشعر العربى والقرآن الكريم. وما أظن أحدا سيمارى كذلك فى أن سمة مؤسسة تميز هذا الفيض التقدى الدفاق، هى أنه لم يستق إلا النادر القليل من منابع فن عظيم آخر من فنون الكتابة هو النشر. وإن فى الأمر لمفارقة فاحشة: ذلك أن كبار النقاد العرب طوروا مقولاتهم النقدية انطلاقا من نماذج شعرية ونثرية فى آن، ولم يقيموا حدودا فاصلة بين الشعر والنثر على هذا الصعيد المحدد: أقصد صعيد صياغة شعرية نابعة من، ومفسرة لـ، الإبداعية العربية، وشعرية معممة تصدق على الإبداع الإنسانى كله. لتتأمل، مثالا، مقولات الجرجاني الشريفة بكل لون من ألوان الخلق؛ ولتتأمل حازما القرطاجنى، والسجلماسى، وابن رشيق، والقاضى عبدالجبار. ومن جهة أخرى، لقي النص القرآتى الكريم من العناية والتكرير ونثر الطاقات لتحليله ما لم يلقه نص واحد آخر فى تاريخ النصوص فى أى مكان فى العالم. ومن هذه المفارقة يفرض السؤال التالى نفسه: هل لتجاهل النشر وخصائصه علاقة بـ ه الأسطورة التى قالت إن الشعر هو ديوان العرب؟ أم أن لذلك علاقة بكون النص القرآتى الكريم أقرب فى خصائصه إلى الشر وأنه نفى عن نفسه، تحديدا، كونه شعرا لكنه لم يتخذ موقفا تمايزيا بإزاء الشر، فأنجح اهتماما أكبر بما ينبغى أن يتمايز عنه مما هو صامت بإزاءه؟ وينبع أيضا سؤال آخر: هل تجاهل النشر سمة خاصة بالإبداعية النقدية العربية، أم هو ظاهرة عالمية؟ ولأننى لا أمك من الوقت الآن ما يسمح بتأمل هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه، سأكتفى بالإشارة إلى رأى طريف لرومان ياكوبسن يرد فى دراسته الممتعة للحسبة aphasia وللاستمارة والجاز المرسل فى الكتابة والفكر. فى هذا البحث، يشير ياكوبسن إلى أسرين: أن ضعف الاهتمام بالجاز المرسل الذى يقوم على علاقات غير المشابهة وطغيان الاهتمام بالاستمارة يناظر عاعة من معاهات الحسبة هى التى تقضى على محور الترافصف الجازى، وأن ذلك كله يناظر فى النقد العالمى طغيان الاهتمام بالشعر وضمور الاهتمام بالشر.

المقلد بل تعامل الخلاق المبتكر. لقد كانت مؤنساته ومقابساته، ولياليه المشرقات، منابع لا ريب فيها لسرديات أبدعها الخيال المتفنن في قرون تاليات. ولقد كان ثراء لفته، ولطافة ظلالها، ودقة رصداه، وعذوبة تكوينها الإيقاعي السلسال، بين المكونات الإبداعية الأساسية لأنهاج السرد العربي على مدى قرون تاليات. ومن ينكر أن فكرة الليالي، والدوائر المتعاقبة، والخيال الجموح، تتجلى في إهابها المبتكر الأول في أعمال هذا الفنان المتألق؟

احتفاء بهذا المبدع الفذ، وببختنا المتجدد عن ترتيب آخر لتاريخنا، وعن منظورات جديدة لمعانيته، أحاول في هذا البحث أن أكتنه واحداً من تلك الأبعاد الجميلة التي ذهب النشر بأبدع ما فيها، وكانت في الشعر مقبلة ضمن أطر وحدود شائعة، رغم كل ما بذله أبو تمام لإطلاقها من عقلائنها وتكسيرا حدودها ومقيداتها. لقد أراد الأمدى للشعر ألا ينتج من مجازات إلا ما أنتجه العرب القدماء فعلاً، وأراد غيره للخيال أن يتحرك في حدود المنطق والمألوف والمعقول، وأراد بعضهم أن ينكروا على الشاعر حتى حق أن يقول إن فؤاده كرة تنزى لأن تلك مبالغة في التصور لا يقرها المنطق والمعقول والعملى. وأراد آخرون نقض ذلك، فمسحوا للخيال بالتجوال في آفاق أكثر رحابة، وأقل خضوعاً لمقيدات العقلانية والمنطقية والتجريبية. غير أن هذه المعركة دارت في فضاء الشعر؛ وبميدا عنها، في فضاء آخر لم يوله النقاد اهتمامهم، كان عالم آخر يفتح على احتمالات أشد إثارة وثراء ورحابة واتساعاً، فضاء لا حدود له، بالمعنى الحرفي للكلمة، فضاء يجوب فيه الخيال الخلاق الغيايب والمطاري ويتعكر غيايب لم يتعكر ومطاري لم يطعمهن من قبل جن ولا بشر. ولقد كان هذا الفضاء - وذلك ممكن الدلالة والإثارة - فضاء النشر. وهو فضاء أسهم التوحيدى في اكتناحه، بل تشكيله. واحتفاء بهذا الفضاء أخصص هذا البحث لدراسة بعض من مكوناته، وأقتصامها في نمط من التناج الإبداعى لم توله ما يستحقه من الاهتمام - لأسباب بعضها ذكر من قبل وبعضها قد يتلو. وسأتناول في رسى معالم هذا الفضاء ثلاثة نصوص: الأول ورشم أبدعه التوحيدى؛ والثاني مخلوق مكتمل اسمه (كتاب المظنة)

بلى، سنكون أكثر سلامة نفسياً وروحياً وفكرياً إذا أعدنا ترتيب خاتمتنا، وسمحنا لنظور اكتناهى جديد - لا أنكر أنه مصوغ عقائدياً (إيديولوجياً) على امتعاضى من كل ما هو مصوغ عقائدياً - أن يجلو لنا حقيقة دفينه هي وهمية اليقين بأن الشعر ديوان العرب، وحقيقة أن ديوان العرب الحق هو ترثهم العظيم. لقد أنتج العرب - بل لأقل «خلقوا» - ترثاً نشرها بأهرا في كل مجال من مجالات المعرفة والإبداع الإنسانى من القانون إلى الطب، ومن السحر والتنجيم إلى اللغة الجنسية وأسرار المتعة الحسية، ومن التصوف إلى العلوم الفيزيائية والكيميائية، ومن نقد الشعر إلى نقد الدين. ولقد خلق العرب هذا الجسد الهائل، من النشر، والعالم لا يزال يعيش طفولة العاطفة وعصور الملاحم الشعرية ورضائية الشعر الساذج - إذا كنا على استعداد لتقبل الأطروحة التي تقول إن الشعر سابق على النشر وإته يمثل مراحل البدلية والفردية والعاطفية والغائية في تطور البشرية - وما أنا على استعداد لتقبلها. ولقد حدث ذلك كله وتمثل في ذروة من ذراه في نتاج المبدعين من العظام، من الجاحظ إلى موضع تكريمنا اليوم، التوحيدى، حين كانت أوروبا تعيش على أغاني البرابرة وأتانشيد البحارة الشماليين. وإذا كان ثمة من يجسد هذا الفيض المتنوع فائق الثراء للإبداعية الشربة العربية في عصر زاه من عصورها، فإنه أبو حيان التوحيدى. فلقد بلغ نشره أقصى آفاق اللطافة والتفنن الأدبى، غاص إلى أعماق اللغة المنطقية، وأثرى فهمنا لقوامض الفكر الفلسفى، وكشف مخبوءات جميلة في أغوار النفس البشرية، وأنتج مقولات نقدية ترد بعضها الآن خللاً وخطلاً منسوبة إلى كتاب معاصرين من عوالم أخرى، قد يكون أجملها مقولة أن النقد «كلام على كلام»، التي بهرتنى شخصياً حين اكتشفتها لدى التوحيدى لأننى كنت قد اقتبستها حرفياً عن رولان بارت. كذلك ترك لنا التوحيدى كنوزاً من فن القص والسرد الاختلاقي كانت المهاد لاطلاقات مذهشة إلى عوالم فنية بكر، وتطوراً وتمقيداً في الوقت ذاته لمعطيات وصلت إليها الإبداعية العربية في القرون التي سبقت، وكان هو وريثاً مبدعاً لها يعرف كيف يتعامل مع موروثه لا تعامل الناقل

رغم كل شيء - لمن فصيلة النثر. ثم إن تقدير النثر والتحيز ضد الشعر ليمثل في الحقيقة المهمة التي كنت قد ذكرتها سابقاً: وهي أن القرآن الكريم نفى عن نفسه، ثم نفى عنه علماء العربية والمؤمنون، أن يكون شعراً، لكنه لم ينف عن نفسه أن يكون نثراً. لو ليس ذلك كله مما يستحق التأمل؟ أم ترى كل ما أقوله من نسيج ما كان عبد الله بن سلام يرويه: جموحاً لخيال مغامرات باحث عن متعة الابتكار في فضاء لا تحده من حدود، ولا يخضع لمقيدات المنطق والتجريب والعقلاني ومقاييسها؟ ذلكم آخر الأسئلة، وهو سؤال سأترك لكم متعة - أم تراه عبثاً - محاولة الإجابة عنه.

### القسم الثاني

#### كتاب العظمة (٧)

وصف خلق الأكوان واللجنة والنار

والعالم اغوارقي المنسوب للإمام الغزالي

كتاب العظمة على التمام والكمال

فاتحة المقابسات

«بسم الله الرحمن الرحيم،

رب يسر وأعن يا رحمن يا رحيم.

الحمد لله الصمد الكريم، الذي خلق مادونه من السموات والأرض وما تحت الثرى، وهو بكل شيء عليم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه ورسوله الكريم. أما بعد. فهنا كتاب فيه عظمة الله وصفة مخلوقاته في السموات والأرض، وما تحت الثرى من الملائكة والحلائق، وصفة الجنة والنار. وما ذكره في كتابه العظمة، مما نزل الله تعالى على آدم عليه السلام، مع جبرائيل الروح الأمين عليه السلام، في بطاقة من الحرير الأبيض فيها العلم الذي ذكره الله عز وجل في كتابه المنزل على نبيه المرسل، قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا

لمبدع لا نعرفه، والثالث مخلوق لا يقل اكتمالاً للساحر من سحرة الخيال العربي لا نكاد نعرفه هو الوهرائي في «مقاماته ومقاماته» وفي طريقى إلى ذلك كله، سأتناول سحر ساحر آخر بدرجة من التركيز أقل لأنه أكثر مالوفية لأكثرنا، هو أبو العلاء المرى في «رسالة الخفران».

- ١٠ -

### الخطابات/ ملحة الوداع

قلت إن النثر ديوان العرب، إذا أحسننا الاكتشاف والصياغة والتقد. ولقد كنت أشرت إلى النظرية المرضية التي صاغها رومان ياكوبسن والتي تركت أثراً كبيراً على دراسة الأدب. وما أود أن أختتم به الآن هو أن أكتبه ما تتضمنه هاتان النقطتان من متطويات ظريفة.

إذا صح أن الإنسانية كانت ولا تزال مصابة بحبسة من النمط الذي يدمر الاهتمام بالجزء المرسل والكتابة ويعلى من شأن الاستشارة، ويضمحل الاهتمام بالنثر ويكتفى العناية بالشعر، أفليس من المنطقي والتخيلي الخلاق أيضاً أن نقول إن إعادة قراءة التراث العربي تؤدي إلى القول بأن العرب لم يكونوا بين أولئك المصابين بهامة الحبسة، لأن تتواجههم الأدبي تميز بأمرين: أولاً إعلاء شأن النثر، ثانياً إعلاء شأن الجواز المرسل والكتابة؟

على عكس ما يرسمه ياكوبسن، كان أول ما أنتجه العرب في الدراسة الأدبية كتباً في نقد النثر وفي الجواز. لقد درس أبو عبيدة معمر بن المثنى مجاز القرآن وخصص له كتاباً ضخماً قبل عام ٢١١ للهجرة، وألف ابن وهب (نقد النثر)، ووضع الشريف الرضى أول كتب في العالم تتناول الجواز في كتاب يأكمله وفي تراث لغوى يأكمله في (تلخيص البيان في مجاز القرآن)، ومجاز الحديث الشريف. وكان نتاج العرب النثري يفوق نتاجهم الشعرى بأطنان ويولى من العناية ما لا يولاه الشعر. لم نسمع مثلاً أن أحداً دفع لأبى تمام وزن ديوانه ذهباً، لكن صاحب (الأغاني) أخذ أو وعد بأخذ ثمن (الأغاني) وزنه ذهباً. ولم يول كتاب في العالم ما أولى العرب الكتاب الكريم من الحفاوة والدراسة والتوثيق - وإنه

إبراهيم بن محمد الخواص قال: حدثنا محمد ابن علي قال: حدثنا الوليد عن سعيد عن عبد الله بن عبد الكريم عن الحسن بن الحسن البصري قال:

دخلت على أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقال عثمان رضي الله عنه: «سبحان من خلق الخلق وسط عليهم الرزق، ونشر تلك الأمم في الأرض، في برها وبحرها وسهلها وجبلها، من رحمتها وإنسها وجننها وهوامها وحيتاتها، وكل يندو ويروح في سعة هذه الدنيا. فسبحان الحنان المنان ذي الجلال والإكرام» فقال عبد الله بن سلام رضي الله عنه:

«يا أمير المؤمنين، فقع في يدك كتاب الدفائن من كتب دانيال عليه، ففيه مذكور مما خلق الله تعالى وعظمته ﴿ما﴾ لا يصفه الواصفون ولا تصفه العقول مما خلق الله تعالى ورزقه. فسبحان القادر على كل شيء. وأما قولك يا أمير المؤمنين عن هذه الدنيا وسعتها فما هي في ملك الله تعالى إلا كمثل كوكب صغير بين الكواكب في السماء. وجدت يا أمير المؤمنين في هذا الكتاب أن الله تعالى خلق الهوى طوله ألف ألف سنة. ثم خلق على جانب البحر عن يمينه ألف ألف مدينة وعن شماله مثل ذلك، وملاها خلقا من خلق الله تعالى. وجعل لهم ليلا ونهارا وشمسا وقمرًا، وأرسل فيهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب، وجعل لهم مناسك هم ناسكوها. وفيهم الصالحون والظالمون، ولهم جنة ونار، يعذب سيئهم ويرحم محسنهم، يحاسبون غير حسابنا، ولا يحشرون معنا. لكل مدينة عشرون ألف مرج، في كل مرج عشرون ألف روضة، في كل روضة عشرون ألف حديقة، في كل حديقة عشرون ألف شجرة، في كل شجرة عشرون ألف ثمرة، في كل ثمرة عشرون ألف لون من الورق، تحت كل لون من الورق

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أتيتهم بأسمائهم فلما أتياهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»، وأن الله عز وجل صور آدم عليه السلام الجبال جبالا، وأراه الأمم والقرون قرنا بعد قرن، وأمة بعد أمة، وما كان وما هو كائن إلى ما شاء الله تعالى، وأعلمه كل ما كان يريد أن يكون، وذكر الطوفان وما يفرق من الأرض، فخشى آدم عليه السلام على العلم المهرزون أن يذهب، فعمل ألواحًا من الطين، وكتب عليها العلم، وطبخها بالنار، واستودعها في مغارة يقال لها المانعة، في جبل يقال له المنديل، في سرنديب بالهند. وسأل الله تعالى أن يحفظها بحفظه. فذلك المغارة متطابقة لا تفتح إلا من السنة إلى السنة في يوم عاشوراء. فإذا كان ذلك اليوم تفتح المغارة بإذن الله عز وجل، ولا تزال مفتوحة من صلاة الصبح إلى غروب الشمس. فمن غربت عليه الشمس وهو في المغارة هلك، وانطبقت عليه، ولا يستطيع أن يخرج منها. وقد هلك فيها خلق كثير. فوردت الأخبار بذلك إلى دانيال عليه، فصعد إلى ذلك المكان ومعه أناس من تلامذته. وكان عدتهم أربعين كاتبًا، ومعهم ما يحتاجون من الكواغد والمداد والأقلام. وصاروا إلى المغارة يوم عاشوراء، فوجدوا الباب مفتوحًا، فدخلوا وتفرقوا في المغارة وكتبوا جميع ما أرادوا، وخرجوا قبل أن تغرب الشمس. وإن دانيال عليه وضعه على صحف النحاس، فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفا عظيما كي لا تقع في يد غيره. فلفظ الله تعالى وأخرجها ونشرها في الدنيا.

قال:

حدثنا أبو الملاء حمزة بن أحمد بن محمد قال: حدثنا فريج بن حسن بن الصغار قال: حدثنا

والشعر عشرون ألف نوع من الدواب مما خلق الله تعالى. تأكل تلك الدواب مما يسقط من ورق تلك الأشجار وما يس تحتها. وتلك الدواب أصغر شيء فيها لا تسعها دنيا هذه هي رزق تلك الأقوام الذين وصفتهم لك يا أسيير المؤمنين. فقال عثمان: «لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحانه الله عما يشركون». ثم أطبق ذلك البحر في طوله وعرضه، وخلق فوقه أرضا من حديد، وجعل بين البحر وبين الأرض مسيرة ثلاثة آلاف ألف ألف سنة، وخلق في تلك الأرض ثلاثة آلاف ألف ألف مدينة. وجعل في البحر المذكور حيتانا أقصر حوت فيها طوله ثلاثة آلاف سنة، فيه حيتان تفضل عن الأرض إلى كل جهة من المشرق والمغرب ثلاثمائة سنة. ثم جعل فوق تلك الأرض دواب، وجعل قرى وحدائق ومراكز، جزء جزء جزء واحد منها مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها. وقد ألان لهم ذلك الحديد، فيفلحون فيه ويزرعون، ويغرسون الأشجار تظللها الأنهار، وعلى تلك الأشجار طيور كالجمال النجاني، أرجلها مثل أرجل الطيور ووجوهها كوجوه الناس. لهم جنة ونار، وفيهم القضاة والصالحون والنجيبون والحكماء، ولهم كتب ومناسك هم ناسكوها، ولهم ليل ونهار، وفيهم العلماء الأخيار. قسموا أيامهم أربعة أجزاء: جزء يعملون فيه أعمالهم، وجزء يكون فيه على معادهم، وجزء يحاسبون فيه أنفسهم، وجزء يعضطون فيه على معاشهم. لا تنحش معهم ولا يحشرون معناه، ولا تعلم بهم ولا يعلمون بنا، فسبحان الله جل جلاله. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك هوبا طوله مسيرة ألف ألف ألف سنة وعرضه مثل ذلك. ثم خلق الله تعالى على ذلك الهوى أربعة آلاف ألف ألف مدينة من الذهب الأحمر، لكل

مدينة عشرة آلاف باب. ولهم أعداء يقتلونهم ويحاربونهم، ويبيتون على كل باب من أبوابها عشرة آلاف نفس بالثوبة يحرسونها. وهم على ذلك الحال إلى يوم القيامة. لا إله إلا الله الخالق البارئ المصور. ثم أطبق فوق ذلك بأرض من الرصاص طولها أربعة آلاف ألف ألف سنة، وجعل فيها مدنا من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره. وجعل لهم ليلا ونهارا وشمسا وقمرًا وشتاء وصيفا، وفيهم الأنبياء والمرسلون والقضاة والصالحون، وفيهم أنزل الله كتبًا على رسل، وجعل لهم شرائع ومناسك هم ناسكوها، واقتضى عليهم الصلاة والزكاة. لهم تهجد في الليل، حسان الوجوه، وجوههم مثل وجوه بني آدم، ألبنتهم ألبان طيور، وأرجلهم أرجل بقرة ورووسهم كرووس الآميين. وجعل فيهم صحارى وبرارى، خلق الله تعالى في تلك البرارى من أصناف الوحوش ما لا يحصى عدده إلا الله، أصغر وحش فيها لا تسعه دنيانا هذه. لكل مدينة من تلك المدن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف سنة، في كل مرج مائة روضة «في كل روضة» مائة حديقة في كل حديقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الشعر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سررا يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطاقت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترتفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها. فقال عثمان رضى الله عنه: وما

إبداع محض وابتكار خالص وتفنن في التشفيق والتزييف والتركيب والتجاوز والعجن والصوغ لا يكاد يفوقه نموذج آخر من نماذج ابتكارية الإنسان وطاقاته المذهلة على الرحيل الدائم في عوالم الاحلاود واللامرئي واللامألوف والمجائى الخوارقى الإدهاشى. بمثل هذا النص، يحق للإبداعية العربية أن تنسب لنفسها الإسهام فى ابتكار فن أدبى جديد هو فن المجائى والخوارقى، فن الاحلاود واللامألوف، فن الخيال المتجاوز الطليق المنتهك وابتكار المتخيل الذى لا تحده حدود. ويجلو ذلك عبثية الادعاءات الصريحة أو المتضمنة التى يقوم عليها عمل باحثين غربيين ينسبون إلى الغرب حصرا ابتكار ما أسموه الآن «الفانتاستيك/ fantastic / fantastique» وعبثية من يتعجبهم من الباحثين وهوة البحث من العرب الذين يفتهم كل غريب منتحلا كان أو أصيلا، ويقولون لكل غريب بما يزعمه نفسه مجرد أنه زعمه لنفسه، كأنما هو أمر لا يأتبه الباطل من أمام أو وراء أو باطن أو ظاهر أو خلف أو جبين أو فوق أو تحت. وإضافة، فإن بين ما يظهره هذا النص والثرث الخلاق الذى ينتمى إليه هو عقم ادعاءات باحثين غربيين، من مثل لرنست رينان الذى وصف الساميين ومنهم العرب بأنهم لا خيال لهم، حالقون بالحبس المباشر للمرك دون جهد، منشكبون فى أسر المادى الواضح لكل عين، وتبعم فى ذلك كتاب من مثل أحمد أمين وأبى القاسم الشائى فزادوا على باطله باطلا، وكتب الشائى كتابا يؤسف المرء أنه لا يزال مقروءا فى الثقافة العربية هو (الخيال الشعري عند العرب).

إن نصوحا من مثل (كشاب العظيمة) و (منامات الورهاني) والثرث الخوارقى الذى امتاحت منه أدبيات الإسراء والمراجع، و (رسالة الغفران) للمعمرى و (ألف ليلة وليلة) والحكايات العجيبة والنوادر الغريبة والسير البليغة من مثل سيرة الهلاليين وسيف بن ذى يزن لبين كنوز الكتابة العظيمة فى العالم ولذرى ينثر نظيرها فى فضاء الإبداع التخيلى الجموح. ولقد أن أوان دراسة هذا الثراث بما يستحقه من جهد وعلم ووقت وفتح فى الفكر وتعال على الأحكام المعقائدية الفجة التى أخضع لها ولا يزال يخضع لها فى أوساط الثراث الرسمى فى العالم العربى وخارجة.

مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما ويفطرون يوما، يظلذون بصياهم أكثر مما يظلذون بإفطارهم. لهم فى أصول تلك الأشجار مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول والعرض. فسبحان الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر».

## فاتحة المؤانسات

١ -

ينتمى هذا النص إلى نمط من الكتابة الإبداعية يروق لى أن أسميه «الأدب المجائى» أو «الأدب الخوارقى»، هنا يجمع الخيال الخلاق مخترقا حدود المعقول والمنطقى والتاريخى والواقعى، ومخضعا كل ما فى الوجود الإنسانى، من الطبيعى إلى الماورائى، لقوة واحدة فقط: هى قوة الخيال المبدع المتكرر الذى يجوب الوجود بإحساس فاحش بالحرية المطلقة. يجمع العالم كما يشاء، وصوغ ما يشاء، غير خاضع إلا لشهوته ولتطلباته الخاصة ولما يختار هو أن يرسمه من قوانين وحدود. إنه الخيال جامعا، طليقا منتهاكا.

ولعل أبرز ما بلغت فى مستهل النص الطليق الراهن هو استخدامه لمبة التوثيق التاريخية التى ارتطعت فى تراثه بالمقدس وتأسيسه وتوثيقه وترسيخه، وهى آلية السلسلة الروائية أو المعننة: «حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن فلان». فلقد ابتكرت هذه الطريقة الرصينة الصارمة من أجل توثيق الحديث الشريف أصلا، وحين انتقلت إلى التاريخى فإنما حدث ذلك من أجل إضفاء الموثوقية والأصالة والحقيقية على المسرود التاريخى. وما هو ذا نص الخيال الطليق ينقلها إلى مجال التخيل المبدع ليحنه موثوقية المقدس وحقيقته وصرامته. مع أن ما يمنع هذه الحقيقة والقلمة والموثوقية

وتأصيلا لهذا التصور المبدع لفن السرد والآماذ التي يباح له أن يرتادها، ولزوجه للتصخيّل السحري بالتاريخي (أو الأسطوري المعتبر تاريخيا على الأقل في وعى الثقافة المنتجة) يحسن أن أقتبس موضوعا آخر من كتاب (العظمة) تتألق فيه هذه الموهبة التخيلية الفذة. في وصفه خلق الله العظيم يروى عبد الله بن سلام أن الله خلق سميعين دنيا وملاها خلقا، وخلق في كل دنيا نبيا؛ وكل ذلك مما يندرج في سياق الخلق المعجز المدهش المجانيبى للتخيّل. لكن ابن سلام سرعان ما يمزج التخيّل بالتاريخي ببراعة فائقة وبساطة فائقة في الوقت نفسه، فيقول:

### مقابلة ثانية

«وخلق في كل دنيا نبيا، أحدهم يقال له موسى، وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران بذلك فقال موسى بن عمران عليه السلام: «إلهي هل لهم فراعنة يقتلونهم مثل ما يقتلني فرعون؟» فقال الله تعالى: «باموسى، لو بلونك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعل صبرك».

### فمؤانسة تالية

٢ -

بين ما يقتضيه اكتشاف هذا التراث الإبداعى في العربية ضرورة إعادة تصور التاريخ الثقافى العربى من منظور داخلى: إلغاء مفهوم عصور الانحطاط الذى ابتكرته حساسية فنية وفكر سياسى سحقه الغرب بمعطياته وقاده بخطئ إلى رفض تاريخه وإلى تصوره تصورا تصنعه عقد النقص بإزاء الغرب، ورفض صورة الحضارة العربية التى تقوم على معطيات التاريخ الرسمى للثقافة وعلى الكتابة البلاطية: كتابة السلطة والتسلط، والمذاهب الفقهاء السائدة الرسمية. لقد أخرجت هذه التيارات كل نتاج الخيال الخلائق والخيال الشعبى خاصة من مدار الإبداعية العربية ونفته من فضائنها، فانتبهنا إلى صورة لأدب تقليدى يموت يموت المعسرى. وإنه لم يفعل؛ شمة تراث جميل غنى يسبق مجد المباسمين ويلازمه

ومن أجل ذلك، يليق بنا أولا أن نرى هذا المزج الخلائق السحرى بالواقعى الذى يتكره هذا النص من حيث هو تجسيد لنزوع إبداعى يرتاد مكامن الحياة والطبيعة وتأخذ منها ما يروق له أن يأخذ، لكنه يولد فيها أيضا ما يروق له أن يولد. حين يسرد عبد الله بن سلام أعاجيب الخلق، كما يقول هذا النص، يفتى على الخليفة المؤمن عثمان بن عفان ويغشى على عبدالله الساحر نفسه ويغشى على بنات عثمان. وذلك سرد يمكن ببساطة أن يدخل في إطار التاريخى الموثق أو المعقول القابل للتوثيق. لكن حين يفتى عثمان وأمر يرش الماء على عبدالله فيفتى، يحدث أمر رائع؛ إذ يدخل السرد عنصر آخر، فإن بنات عثمان اللواتي يرش عليهن الماء لا يفتن بل يمتن في المجلس. وهكذا، فإن هذا النص الخوارقى يمارس فعل إبداع مغامر: إنه يسرد الخارق للتخيّل بوصفه توليفا تاريخيا عاديا. إنه يمزج التاريخى بالتخيّل، السحري بالواقعى، في لعبة صرنا اليوم نتعلمها من جابريل غارسيا ماركيز ونسب ابتكارها إليه في النصف الثانى من القرن العشرين. والمدهش في عمل مؤلف (العظمة) أنه يفعل ما يفعل دون أن يرف له رمش أو تطرف له عين: لا يخشى أن يقول له أسد: «لكن بنات عثمان لم يمتن بالطريقة التى رويت؛ إن تاريخهن معروف مالوف وأنت كذاب مدع مزيف». والحقيقة التاريخية البسيطة هي أن بنات عثمان لم يمتن في حادثة واحدة؛ ولو أن ذلك كان قد حدث وجاء مؤلف (العظمة) ليضفى عليه تأويلا جديدا لكان ما يفعله مما يدخل في المألوف من النتائج الإبداعى، مما أسماه الجرجاني «التحليل التخيلي»، وهو فن عظيم قائم بذاته (كما في تأويل الشاعر، مثلا، لوضع المصلوب الذى صلب عقوبة له، فجعل الشاعر فتحه لذراعيه ومد له ليدبه مبالغة في الكرم). لكن ما يحدث في (العظمة) مغاير لذلك وينتمى إلى مجال تخيلى آخر: إن أمر موت بنات عثمان معا في حادثة واحدة هو كله مختلق مبتكر لا أصل له في واقع أو تاريخ. الخيال هنا، إذن، لا يكتفى بتفسير التاريخ، أو الواقع، تفسيرا جديدا، بل يتكر التاريخ والواقع ابتكارا من أصله وجذره، ثم يدرج هذا التاريخ الاستيهامى في سياق التاريخى الواقعى ويمزجه بالسحري للتخيّل. وذلك في الجوهر من التجاوز والجموح وكسر حدود المؤلف والمحدود والمنطقى والتاريخى والواقعى.

السياق، إن شعبية اللغة الشعرية تأثير روماني غربي أو حصيلية للمعرفة بـ «تي إس إليوت»، وإن لغة الشعرية العربية قبل ذلك كانت بلاغية خطافية.. إلخ، ليس إلا من باب الجهل المدقع الذي يسم الكثير من الكتابات النقدية العربية في مرحلة طفن الثقافة والحضارة الأوروبية، خصوصاً في نتاج الدارسين أو الأدباء المستغربين من العرب الذين انتقلوا إلى دراسة الأدب العربي الحديث لسبب أو آخر، دون أن تكون لديهم معرفة عميقة مؤسسة تأسيساً جيداً في التراث العربي وتاريخ تطور الإبداعية العربية.

### ٣

أولى الظواهر الفسانة في (كتاب العظمة) هي النهج المبكر الذي يفتن في رسمه ليرسخ نفسه في التاريخي والواقعي. وهو يفعل ذلك بادعاء الطبيعة الكتابية لمادته وتجذب الرسم بالردية المشافهة. ولعل هذا أن يكون أول مثل تاريخي في العربية على رفع شأن الكتابة إلى هذا المستوى الخطير. فالكتابية هنا تتماهى مع الوثوقية والمصدق والتاريخية وتتاقض مباشرة مع المخلوق والمزئب وفيه المشكوك في أمره. المعرفة الكتابية هنا تقيض للمعرفة الشفاهية. والمؤلف ينسب الكتابية إلى مادته بسبل مختلفة: بدءاً، تنقل المعرفة ببوح مباشر إلهي غير محدد - خلق الله آدم وعلمه الأسماء كلها وما كان وما هو كائن وما سيكون - لكن سرعان ما ينطفئ النص ليحيل هذه المعرفة إلى معرفة مكتوبة: أول فعل للكتابة يمارسه آدم الذي يؤدي فعله إلى حفظ المعرفة من الزوال وحمليتها ضد الفناء. أما فعل الكتابة الثاني، فهو ما يقوم به دانيال وتلاميذه في المفارة التي تسمى الممانعة. وهو فعل كتابية هائل الأبعاد بكل ما للكلمة من معنى؛ إذ ينخرط فيه أربعون كاتباً يملكون عدة الكتابة الكاملة الكافية، ويملكون من المعرفة والذكاء والحيلة ما يضمن أنهم يخرجون بما كتبوه من المفارة قبل اللحظة الفاصمة التي تنفلق فيها المفارة فتهلك الجهلة الباحثين عن المعرفة المقدسة. ثم إن دانيال يضمن البقاء بفعل أكثر ديمومة مما كان آدم قد فعل، مجسداً التطور التاريخي للحضارة الإنسانية وللمعرفة نفسها، والانتقال من الكتابة على ألواح الطين إلى الكتابة على

ويبقى مزدحماً بعده ثم يزداد تألقاً وبراء وإنسانية وإبتكارية ويستمر إلى ما بعد بدايات ما أسميناه خطأ عصر النهضة ونسبنا بزوغ شموسه إلى نابليون وأوروبا والأدب الفرنسي والإنجليزي ثم الأوروبي والغربي عامة. في هذا التراث تمثل المقامة نقیضاً مباشراً لأدب الخيال الجموح المتجاوز: هي قطب الواقعي اللغوي الاجتماعي السردى في حدود المألوف والمعتول، وهو نقیضها الجامع. وكلاهما لایموت ولاینضب وإن كان علماً به يموت وينضب.

إن ما أسموه «عصر الانحطاط» هو بالضبط عصور تحریر الأدب من لصوقيته بالسلطة ودوراته في مدارها ثم تحوله الكلي تقريبا إلى أدب للناس والحياة اليومية. وبين العوامل العديدة المسؤولة عن ذلك انهيار السلطة المركزية، سلطة البلاط، في بقاع العالم العربي وانتقال السلطة المركزية السياسية إلى حواضر أخرى، وبينها انهيار البنية المرفعية التي تجسد فيها نمط الرؤيا الكلية الموحدة والمؤولة للعالم ومعرقتها المروية الإسلامية المفتوحة التي تمازجت بالمقاليذات الأخرى بإحصاب دقائق. هكذا، جفت البلاطات التي كان الشئح الأدبي الرسمي يدور في فلكها، والقيم التي كان يمتاح منها ويصق تجزئها وديمومتها، في آن، وأصبح مدار الفاعلية الإبداعية الحياة اليومية ولغتها لغة الحياة اليومية، من جهة، وفن السرد الشعبي للناس العاديين، بدلا من تسلية الأمراء، من جهة أخرى. وليس تنامي مفهوم البطل الشعبي إلا تجسيدا عميقا لهذه التحولات الجوهرية في الحياة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا.

وما يتضمنه هذا الكلام هو أن عملية «شعبنة» الأدب ولغته وتخليده عميقة الجذور في التاريخ الإبداعى العربى. فلقد كان ما حدث استمرارا لتيار قوى عريق تصرب جنوره في الجاهلية والإسلام الأول وتستمر بقوة في عصر المازى والفتوحات وتتأرجح في الحياة العباسية. ولقد سجل لنا ابن المعتز حتى مرحلته المبكرة تلك، كما حفظ لنا أبو الفرج الأصفهاني في زمن نال، ملامح من هذا الشئح الإبداعى الذى اشتد عوده خارج مسارح السلطة والبلاطات وفي مواقع الحياة اليومية: من شعر الفقر، إلى شعر الاحتجاج الطبقي إلى شعر المجنون والجنس والتجاوز الأخلاقى. والقول، في هذا



«وجوه تلك الحور أضواء من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمزت لبنى آدم عليه السلام في دار الدنيا لامت كلهم شوقاً إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيئة، في كل زند من زندها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يبان مخ ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفي كل رجل من رجلها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لذيذ صوتها أهل هذه الدنيا لماثروا شوقاً إليها».

#### ٥ -

في كثير مما يفعله، تبدو آليات السرد، والتحكم التلاهي للراوي، تأسيسية تاريخياً. وتكشف لنا حقيقة دالة: هي أن تجذير التخيل الخوارقي في التاريخي - وهو فعل على درجة كبيرة من الوعي يوهم بأنه يقوم على غياب الوعي - آلية عريقة في السرد الإنساني وليست ابتكاراً حديثاً أو ما بعد حديثي، وأن الحديثية وما بعدها نشق هذا الفعل من مصادر تاريخية سابقة، كاشفة بذلك عن بعض مقوماتها الإبداعية والمعتقدية. وتشكل هذه الآلية النقيض المباشر لآلية أخرى تعرفها الكتابة الروائية معرفة جيدة، هي نفى الواقعية عن المادة السردية ونسبتها إلى التخيل والابتكار الكلية. هو ذا نموذجان متباينان

١ - ١: حلیم برکات فی روايته (إثانة والنهر)

- دراسات الآداب، بيروت، ١٩٩٥ -

يقول: «هذه الرواية تستوحى ولا تنطق، فالحيلة هي التي أعادت صياغة الواقع».

١ - ٢: جبرا إبراهيم جبرا في روايته (السفينة) -

دار النهار، بيروت، ١٩٦٨ - يقول: «إن

شخصيات روايته من ابتكار الخيال وأنى

شبه بينها وبين شخصيات حقيقية من

قبيل الصدفة المجردة».

١ - ٢: أدونيس في (الكتشاب: أسس، المكان،

الآن) - دار الساقي، لندن، ١٩٩٥ -

الجلد ثم إلى الكتابة على صحف التحلّس. أما الفعل السحري الأخير من الكتابة، فإنه تأليف كل هذه الأفعال في كتاب ومنع الكتاب عنواناً محدداً هو: (كتاب الدفاتن). وتفتتنا هنا مسألة: هل ألف هذا الكتاب من صحف التحلّس أم من مادة أخرى؟ وكيف يجمع كتاب من صحف التحلّس يمكن للراوي أن يزعم أنه يملك نسخة منه ويدعو الخليفة إلى أن «يقعه في يده». وهذه المسألة لا تتطلب جواباً؛ فهي وجه من وجوه امتزاج التاريخي والممكن بالسحري المختلف المستحيل. وهو مما لا ينبغي أن يسأل المؤلف عن معقوليته وإمكان حل التناقض المتمثل فيه؛ لأن مثل هذا النمط من الخيال المتجاوز يرفض أن يسلم نفسه لمقاييس المعقولية والتناقض والإمكان التي يخضع لها عباد الله الآخرون من البشر، كتاباً وغير كتاب. ونحن ندّين له بما وصفه الجرجاني من ضرورة قبول المقدمات المنطقية التي يدعيها لنفسه والتسليم بنتائجها وما عبر عنه كولبريدج بعد ذلك بقرون بمصطلح «تعليق اللاتصديق» suspension of disbelief.

#### ٤ -

هكذا يتكرر النص نهجاً بديماً في التعامل مع المخلوق، الخيالي، اللامعقول، الجامع، المتجاوز لمحدود التاريخي والمعقول بترسيخه وتجزئته في التاريخي والمعقول، وهو بذلك يمنحه مصداقاً مواهما، لا مصداقاً منطقياً حقيقياً، ومشروعية مخالفة، لا مشروعية قابلة للتمحيص والبرهان. غير أن ذلك ينطبق على فعل الإبداع لا على مادته. فلا شك أن النص يسعى إلى البرهنة على سلامة مادته بكل الطرق الممكنة في إطار الفكر الديني والبنية المعرفية التي تشكل على معطيات الإيمان والمعتقدية الدينية. ثم إن السارد يطور تقنية أخرى من تقنيات المزج بين السحري التخيل والواقعي العادي، تتمثل في ربطه المباشر لما يحدث في العالم الآخر بما هو قائم في الحياة الدنيا. ومن ذلك أنه حين يستقر في وصفه المذهل للجنة وللجمال الخارق فيها يصف جمال الحور العين، وهو جمال قائم طبيعياً في عالم يأتي بعد فناء هذه الحياة الدنيا، بسحر تأثيره على أهل الحياة الدنيا - الذين سيكونون قد ماتوا على أي حال، واضعاً كلا الوجودين تزامنياً على محور وجودي واحد وملغياً التماثل الزمني المفترض لهما:

يورد عنوانا فرعيا هو: «مخطوطة تنسب للمتنبى بحققها ونشرها أدونيس».

٢- ٢: كمال أبو ديب في (عذابات المتنبى في صحبة كمال أبو ديب والعكس بالمعكس ٣٠١هـ - ٢٠٠١ للميلاد) - دار الساقي، لندن ١٩٩٥ - يكتب، في أحد الفصول: «أوراق المتنبى السرية مدرجا نسخة المخطوطة الأصلية لها بخط يد المتنبى مع تخطيطات رسمها المتنبى نفسه».

هكذا، يتجلى موقفان متضادان من فعل الإبداع وفن الاختلاق: الأول ينفي عنه الأصول الواقعية والتجسّر في التاريخي وينسبه إلى ابتكارية الخيال واختلاقيه، والثاني ينفي عنه متخيلته ويسمى إلى برهنة تجزئه في التاريخي وتأصله في الواقع. والمدهش في الأمر هو أن الآلية الثانية، وهي الأكثر حداثة زمنيًا، إذ تبرّز في نتاج ما بعد الحداثة بشكل خاص، هي الأعرق والأقدم تاريخيًا، كما يحلو (كتاب العظيمة) ونصوص إبداعية غيره سأعرض لها في مجال آخر.

وقد يقول قائل إن الأمر يرتبط بطبيعة المادة المروية نفسها، وإن هناك تناسبًا عكسيًا بين طبيعة المادة والآلية التي يتبناها النص، فكلما كانت المادة أكثر دخولًا في المعقولة، والواقعية، وأشد ارتباطًا بزمان ومكان محددين اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا، مال الراوي إلى نسبة عمله إلى الخيال، والعكس صحيح. غير أن الأدلة التاريخية لا تسوغ هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من قدرة على الإقناع. إن الوهراني، مثلاً، يلجأ إلى آلية الحلم ليسرد مسروداته الخوارقية المعجائية عما يدور يوم الحشر، وفي النهاية يسقط من على فراشه ويفيق من الحلم، أي أنه يستخدم الآلية الثانية، وهي نسبية المسرود إلى المتخيل ونفي واقعيته وتاريخيته. أما المعري، فإنه لا يستخدم آلية مشابهة في رحلته إلى العالم الآخر، مع أن مضمون ما يسرده خوارقي عجائبي. ويبدو أن شهزاد العظيمة تنهج نهجا ثالثا يحفظ لنفسه بقدرة

من الإبهامية والاحتمالية، فهي تروى الخوارقي والعجائبي بعبارة تحتمل كلا التاريخي والمتخيل، هي ببساطة، «يلغى أيها الملك السعيد أن...». وفيه لجدير بالإبراز والتأكيد أن جميع هذه الآليات مبتكرات للإبداعية السردية العربية تعود إلى مراحلها الأولى، وأن أيًا منها ليس اقتباسا حديث العهد عن ثقافة أخرى. ويسلو لي ممكنا أن الآليتين الرئيسيتين تشتقان من آليات السرد في القرآن الكريم أصلاً، ففي هذا النص العظيم تبرز فكرة «اللوح المحفوظ»، من جهة، وتأصل النص القرآني فيه وتبرز من جهة أخرى، فكرة الفعل الفيزيائي الحقيقي الذي يتجسّر فيه الخارق والمدهش كما في الإسراء والمعراج. وهذه فرضية لا أرجم لها السلامة الآن، غير أنها جديرة بالتأمل والتقصي.

## ٦ -

بين تلك الفواصل التي يتكشف فيها فعل الخيال المتجاوز في واحد من أكثر تجلياته صفاء وسلاسة ما يرويه عبد الله ابن سلام عن خلق «أرض من الرصاص» فيها مدن من الذهب الأصفر ما يعلم عندها إلا الله تعالى. هذه المدن «جعل الله لأهلها سراً، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره. أما الخلق أنفسهم، فلهم وجوه مثل وجوه بني آدم، وأبدانهم أبدان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كرؤوس آدميين. هنا يأتي هذا الوصف الساحر الذي يستحق الاقتباس حرفياً:

«لكل مدينة من تلك المدن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، في كل مرج روضة ففى كل روضة» مائة حقيقة، في كل حقيقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريراً يحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها نطأطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم

منهم وما وقعت الغفلة، وإن لم يصرفوا وجوههم  
يقدر الماء عليهم فيغرقهم مع طولهم وعرضهم  
وعظم خلقتهم، فيستغفرون بلغاتهم ويستكفون  
من شر ذلك الماء فيحمدونه، ولذلك خلقهم  
سبحاته وتعالى. لا إله إلا الله الملك القدوس  
السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار.

### فمؤانسة أوفى:

غير أن الفروة الجمالية والتأثيرية لفعل الخيال الخلاقي  
المستجاوز هي دونما شك وصف الجنة. هنا يلقى الزمان،  
ويتبخّر المكان، وتعتل آليات الوجود وقوانينه، وتقلب آليات  
نشاط الجسد الإنساني، ويتحول العالم إنساناً ولها وأشياء إلى  
كون خارق لكل ما هو مأروف مدرك؛ هنا تتحقق غرائب  
الأحلام وتسرل الأشياء بشهرة الإرادة البشرية. ولعل أسعى  
ما في هذا العالم العجائبي السحري من تكوينات خارقة،  
جماليا وحسيا وإيمانيا، أن تكون مشاهد الجمال الأنثوي  
والتحقق الحسي والممارسة الجنسية. وليس بوسعي سوى أن  
أحيل القارئ إلى هذا الجزء من النص ليقراء بمتعة فذة، فيما  
أكتفي هنا بالشاهد الخارق التالي:

### فاتنة المقاسبات

«في كل جنة خلق الله تعالى ثمانمائة ألف  
مدينة، في كل مدينة ألف ألف قصر من الذهب  
الأحمر والدر والجوهر والياقوت الأحمر والزمرد  
الأخضر. في كل مدينة أربعة آلاف ألف ألف  
ألف ألف باب من القضة البيضاء مساميرها من  
الذهب الأحمر. في كل قصر من قصور تلك  
المدائن ألف غرفة بعضها فوق بعض، في كل  
غرفة ألف شبك شبك بقضبان من نور، على  
كل شبك من تلك الشبائيك سرير من الذهب  
الأحمر، على كل سرير ألف ألف فراش من  
الحرير والسننيس الأخضر مكلل بالدر والجوهر،  
والفرش مفروشة بعضها فوق بعض، جالس على  
«كل من» تلك الفرش حورية من الحور العين

الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا  
ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام  
طولها. فقال عثمان رضى الله عنه: ما مقدار  
علو تلك الأشجار ومتنهاها؟ قال عبد الله بن  
سلام رضى الله عنه: طول كل شجرة مسيرة  
تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل  
تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما  
ويغفرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما  
يتلذذون بإفطارهم. ولهم في أصول تلك الأشجار  
مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف  
ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا  
هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول  
والعرض. فسيحان الله الملك القدوس السلام  
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر.

وبين هذه التفاصيل أيضا هنا الوصف لفئة أخرى من  
مخلوقات الله العجبة. **فمقايمة أشهى:**

«ثم أطبق ذلك الهوى بأرض من بلور، وجعل  
طولها ثلاثمائة ألف ألف ألف سنة، ثم جعل  
فيها رجلا ونساء من البلور، فيلقى الرجل منهم  
المرأة فيقبصها فتحمل فتضع. وهم نابتون في  
تلك الأرض والرجل والمرأة مثل ذلك. فإذا  
وضعت غلاما أو جارية فتبت في الأرض، فإذا  
أراد انقضائها عنه يرجع إلى حاله في الصغر  
فيطول خمسمائة سنة والعرض مثله. ويلبس  
بعضهم بعضا فيشبهون. فإذا قضى الله تعالى  
على أحدهم بالوت غصاص في الأرض فلا  
يعرفون له ثأرا، وينبت ولده موضعه. بين تلك  
الخلائق أنهر، كل نهر طوله مسيرة ثلاثمائة ألف  
سنة في عرض ثلاثمائة سنة. يتكلمون بتسبيح له  
خوار، يصرخ بعضهم ببعض: «لا تكن من  
الغافلين» فيضجون من خوف الجبار بالتسبيح  
والتهليل والتقديس والتحميد حتى إن ذلك الماء  
يفور لكثرةهم وهوله منهم، حتى إن الخلق الذين  
من البلور يصرفون وجوههم إلى نحورهم مخافة

عليها سبعون حلة، والحلل ما بين الأحمر والأخضر والأصفر والأرجوان، منسوجة بالدر والجوهر والمرجان. وجوه تلك الحور أضواء من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمرت لبني آدم عليه السلام في دار الدنيا مات كلهم شوقاً إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضئية، في كل زند من زندها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يمان مع ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفي كل رجل من رجلها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع للبد صوته أهل هذه الدنيا لأماتوا شوقاً إليها. في عنقها ألف قلادة من الدر والمرجان واللؤلؤ والعقيقان، يضيء كل عقد من عقودها مثل الكوكب الدرّي. وبين يدي كل حورية ألف وليدة وألف وصيفة. مكتوب على باب كل قصر اسم صاحبه، ومكتوب على نحر كل حورية اسم صاحبها، يضيء زوجها، بنور يتلألأ: «أنا لفلان بن فلانة». طول كل قصر من تلك القصور ألف سنة وثلاثمائة سنة، وعرضه ألف سنة وأربعمائة سنة، في كل قصر ألف باب، ما بين الباب والباب مسيرة خمسين سنة، على كل باب بستان عرضه مائتا سنة، يجري في كل بستان نهر من لبن ونهر من عسل ونهر من خمر لمدة للشاربين ونهر من ماء غير آسن، يضيء مكر. والنهر الذي من اللبن لا يتغير طعمه، والنهر الذي من العسل مصفى. منصوب على كل نهر ألف نخيمة من الزمرد الأخضر والياقوت الأحمر، في كل نخيمة سرير من الذهب الأحمر، عليه فرش من الحرير الأحمر والأخضر، وفي كل بستان من القواكه كثير، ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين. وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فإذا دخل أهل الجنة الجنة افتتحووا إلى منازلهم، فاستقبلهم الحور العين، كل إنسان يستقبله

سبعون حوراء عليهن الحلل والجلل مكللة بالدر والجوهر، وعلى رأس كل حوراء تاج له شعاع أضواء من الشمس، والإكليل على جبينها من نور العرش. مع كل حوراء ألف وصيفة وألف وليدة. بأيديهن صوارج يرفعن بها أذيال الحور كيلا تلتوث بالزعفران والمسك. ويعد كل واحدة منهن كأس مثل قلقة الشمس، فيه ماء وخمر ولبن وعسل، وبين ذلك حجاب كيلا يختلط ببعضه إلى بعض. فإذا استقبلوا ولي الله تعالى فينظر ولي الله تعالى إلى ما أعد الله من النعيم ويتمتع من الحور، فيقول: «يا عبيدي، ما تری کلهن أزواجک ونساک و لأجلك خلقتهن ولأجل تيمك وسهرک بین یدی فی ظلمة اللیل وصبرک علی البأساء والضراء فی دار الدنیا وخوفک من عذابی. فالآن قد جعلتک دار الأمنین وأمنتک من عذابی وأسکتک دار کرامتی، وزوجتک بسبعین حوراء لحفظک فرجک من الزنا. فالآن جعلتک من الأمنین». قال - ثم إن الحور العين يقدمن ما بأيديهن من الكاسات إلى ولي الله تعالى فيشرب الذي في تلك الكاسات جميعه. فترجع تلك الحور بالفرح والسرور إلى تلك القصور ويدخلن إلى منازلهن مع ولي الله تعالى. لكل حوراء منزل مبنى من القباب والخيام. في كل مسكن من تلك المنازل سرير من الذهب الأحمر مرصع بالدر والجوهر والياقوت، وعليه سبعون فرشا من السندس والإستبرق بعضها فوق بعض، فإذا جلس ولي الله تعالى على السرير الذي قد أعد الله له دخلت الحور منازلهن مستقبلات جميع أبواب منازلهن إلى سرير ولي الله تعالى، فيجلس على أسرتهن مستقبلات إلى ولي الله تعالى وهو جالس على سريره. فإذا انتشى ولي الله واحدة منهن علمت من غير إشارة ولا دعوى، فتفتح

الدنيا على الجوع والعطش والمرى والشكوى  
والبلوى؟ أما أكرمك؟ أما احتملك على  
اليساء والضراء؟ ألم تذكر كذا وكذا وأنا  
زوجك المطيعة لك في دار الدنيا؟

قال - فيبيكي ولي الله تعالى يقوم ويعاقبها وزنا  
على نحرها مكتوب عربيا أثرباها اسمها عربة،  
وعلى رأس كل زند من زندها ألف سوار من  
الذهب الأحمر، وفي كل رجل من رجلها ألف  
خلخال، وعلى رأسها تاج من النور. فإذا نظر  
البحور العين إليها وإلى حسننها وحسن لباسها  
يقبلن: «هنا،» لم لم نترنا لأجل ولي الله  
مثلهما؟». فيقول الله تعالى: «معاض الحور  
العين، زينت أمي لكثرة صبرها في دار الدنيا  
على الحر والبرد والجوع والعطش والخوف  
وطاعتها لي ولزوجها في الدنيا، وبذلك قاست  
من غصص الموت وظلمة القبر وهيبة السؤال  
وهول يوم القيامة، لأجل ذلك زينتها عليكن».   
فتقول الحور العين: «هنا،» يحي لها أن زينتها  
علينا بالجنة والحسن والجمال». ثم تقول الحور  
العين: «ألا عربة، لا تحسدين اليوم. اليوم يوم  
الفرح والسرور في دار الأمان. ليس هاهنا مرض  
ولا موت ولا هم ولا غم ولا سقم ولا خوف ولا  
جوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب ولا حر ولا  
برد ولا ظلمة ولا شقاء». قال - فيعطى لكل  
ولي من أوليائه في «الجنة» ملكا وحورا وقصورا  
وولدنا وبساتين ومن الخلد حتى يقول كل  
واحد منهم: «أنا غني ولا أعطى أحد مثل هذا  
في الجنة، وهذا يقوله المساكين الذين هم أقل  
الناس ملكا ومالا وحورا وقصورا وأزواجا في  
الجنة لكونهم ما يطلع أحد منهم على ملك  
الآخر حتى لا يبقى بينهم حاسد». ويطى أهل  
الجنة في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت  
ولا خطر على قلب بشر، في مقام أكملها دائم  
ظلالها وقطوفها دانية وفواكه متدللة تغطف بقدره

باب قببتها وتخرج بتلك الحلى والجل والحنس  
والجمال والكمال، كما قال الله تعالى: «لم  
يظمئشوا إني قبلهم ولا جنة». فإذا دنت من  
ولى الله فأنه بجامعها، فيمكث في مجامعتها  
مرة واحدة مقدار أربعين سنة من سنين هذه لا  
تقطع شهوته، وهو على صدرها، والرق بجري  
من تحتها، والولدان وقوف على رأسهما بأيديهم  
المتأدبل من السندس يروحون عليها إلى أن يتما  
شهوتهما مدة أربعين سنة. ثم تقوم تلك  
الحورية فتدخل منزلها فتجني أخرى من الحور  
فيجامعها فإذا هي بكر، فيهرج في مجامعتها  
أربعين سنة على المصافة. لم تزل تدخل واحدة  
وتخرج أخرى كلهن بكاري، فإذا فرغ من  
مجامعتهن عدن بكاري كما كن بقدره الله.  
وولى الله متكى على سريره، ويظوف عليهم  
غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون، بأباريق وكأس  
من معين، وفواكه مما يشتهون، يأكلون ويشربون  
لا يتفوطون ولا يولون إلا أنهم يمرقون عرقا  
من أجسامهم فيخرج ذلك البول والفاظ وهو  
أذكى من المسك الأذفر والعب الأشهب، لأن  
أرض الجنة لا تقبل النجاسة. فبينما ولى الله  
على الأمن في لبيه وضحك ولهوه مع الحور  
العين إذ نزلت من فوق رأسه قبة من النور يان  
ظاهرها من باطنها، وفيها سرور من الذهب  
الأحمر، وعليها سيمون فرسان من السندس  
والإستبرق بعضها فوق بعض، وفيها جالس  
حوراء يغلب نورها على نور الحور العين، وعليها  
سيمون حلة من النور. فإذا نظر ولى الله إليها  
تعجب من حميتها وجمالها كذلك، فيقول ولى  
الله تعالى: «لن هذه يارب؟» فيقول الله تعالى:  
«خاطبها حتى تحميك يا عبدي». قال -  
فيكلمها ولى الله تعالى. فإذا كلمها ضحت باب  
قببتها وخرجت إليه وهي تقول: «حبيبي كيف  
سيت؟» ألم تذكر صبري عليك ومكث في دار

أن مفهوم الإطارية يؤدي إلى عزل الحكايات واحتنها عن الآخرين، أما في السردية العربية؛ فإن الدوائر السردية متعاقبة، متشابكة، متداخلة ومتفاعلة. وإن (كتاب العظمة) لخير نموذج لذلك؛ إذ إنه يبرز التعالق بين المسردات في كل من الدوائر السردية بطرق فعالة وينتقل من راوٍ إلى راوٍ، ومن قطاع سردي إلى قطاع آخر، بشكل يؤدي إلى خلق «الحس الاحتشائي» (الدراي) من جهة، ورفع ويوتر مستوى التأثير والفعل؛ إذ يشرك المتلقي نفسه في كل من الدوائر في آلية السرد وشبكيات المسرد ويخضعه بقوة لجمال تأثيره، ويتحول بذلك كله إلى فعل أشد قدرة على الإقناع - إذا كان الإقناع من الفاعليات المطلوبة في العمل السردى، ويدل على أنه كذلك.

لنتأمل الحلقة التالية، مثلاً، التي ترد في فقرة من النص ينقطع فيها خيط سرد الراوى الثالث، عبد الله بن سلام، ليقترحه الراوى الثانى ويقدم معه معطيات تكشف خطفيات ومكونات ثرى وتضئ الموقف بأكمله وتطلى للسارد الثالث، ابن سلام، مكانة لم يكن يمكن أن ندركهها أو تتبلور من خلال سرده هو:

«وخلق لهم جنة ونارا. فقال عثمان رضى الله عنه: هل عابنوا تلك الجنة والنار؟ قال عبدالله ابن سلام رضى الله عنه: تعرض عليهم بالفداء والعشى. فقال عثمان رضى الله عنه: هل لهم ليل؟ قال: نعم، ولكنه يسلم البحر الذى على باب كل مدينة فتتكشف تلك الظلمة عنهم. فقال عثمان رضى الله عنه: هل ينامون شيئا؟ قال عبد الله بن سلام: لا يعرفون النوم إلا القليل، ولا يميلون إلى اليسقة، مطيعين مسلمين غير معرضين. فقال عثمان رضى الله عنه طوبى لهم. فقال عبدالله بن سلام رضى الله عنه: طوبى للصالحين من أمة محمد صلى الله عليه، فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل. فسبحان الذى هو على كل شئ قدير. وما وصفنا من شئ إلا وهو جل وعلا يقدر على أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا

الله تعالى وتعالى إلى كف مشتبهها فيأكل، كلما قطعت واحدة ترد أخرى إلى مكانها وتبلغ مثل ما كانت في ذلك العفن، ولو قطع منها عشر في الحال تسلسلت بينها الأثمار.

## وختام مسك المؤانسات فى عشر ليال مقطعات

- ٨ -

بين السمات الماثرة لـ (كتاب العظمة) أن تقنيات السرد الروائى فيه تصل درجة عالية من التضج والسفسطة والتعقيد، فأنص ليس فعلاً متصلًا للسرد من البداية إلى النهاية، بل يخضع لعملية تقطيع وتداخل وتنظيم تبلغ أحياناً مستوى من الحيوية يحق له أن يوصف بأنه «مسرحة للنص» وآليات الأداء فيه. ولأن النص ذو أهداف تلمسية، بل إرهابية تروية إلى حد ما، فقد كان يمكن له فى أهدى سارد أقل مهارة أن يؤول إلى مجرد خيط سردي يتخذ من المنطق القصصى مجرد ذريعة للقص ونقطة بداية له، ثم ينساق إلى سرد معطيه أو محتواه الفكرى التروى غير آبه بفن السرد ذاته ومقتضياته. وإن فى الأدب لكثيراً من مثل هذه النصوص الذرائعية. غير أن مؤلف (العظمة) أشد وعياً وحجة وعناية بفن السرد ذاته من أن يفعل ذلك، كما سأظهر بتفصيل فى فقرة قادمة. إن لـ (العظمة) عملياً ثلاثة رواة: الراوى الأول، وهو ناطق النص المكتوب أمامنا بكلية من ألفه إلى ياقه؛ والراوى الثانى، وهو ناطق النص الذى يرويه الحسن بن الحسن البصرى؛ والراوى الثالث وهو ناطق النص الذى يرويه عبدالله بن سلام. أى أننا أمام بنية سردية هى بنية الدوائر المتعاقبة، كما أسستها فى مكان آخر فى سياق دراسة (ألف ليلة وليلة)، وهى بنية توليدية، جوهرية، فى السرديات العربية، بل لعلها أكثر سمات السرديات العربية تمييزاً واختصاصاً وتأصلاً. ومن العيب أن نصف مثل هذه البنية المولدة بأنها تتألف من حكاية الإطار ومن حكايات لباية يحصرها الإطار، كما يفعل تزفيتان تودوروف فى دراسته (ألف ليلة)، لأن مفهوم الإطار يهشم فعل السرد البدئى ودلالته ويهشم الراوى الأول تماماً. وواقع السردية العربية عكس ذلك: وهو أن الراوى الأول ذو دور عالى الأهمية، بليغ، وأساسى. كما

وهو فعل التقطيع، والمداخلة، والمعلقة. فمن الجدير بالذكر أن زمن أي فترة سردية يستغرق السارد الثالث فيها في سرده دون أن يقطعه وينشك الملقى في عمله لا تتجاوز في أطول حدوث لها بضع صفحات. ثمة دائما قطع من نمط أو آخر ولأسباب تبدو أحيانا واحدة لا يسوغها إلا الرغبة العادة في تحقيق انخراط الملقى وإبقاء السرد على درجة عالية من التوتر والقدرة على التشويق. وبين أبرع آليات التشويق والإقناع ما يدعيه السارد الثالث أحيانا من جهل؛ إذ يعجز عن الإجابة عن سؤال ما يوجهه الخليفة، كما أشرت في فقرة أخرى، ووعد أحيانا بأنه قد يجلو نقطة ما فيما يتلو من حديثه، دون أن يفعل ذلك في الواقع. وسأكتفي الآن بالإشارة إلى بعض المواقع الشيقة لفعل التقطيع السردى، وأترك للقارئ تأملها والتمعن في دلالاتها وتأثيرها الفني.

١ - «فقال عثمان رضى الله عنه: فما هو رزقهم؟ فقال: لا أعلم يا أمير المؤمنين». ثم يتابع السرد وكأنما سؤال الخليفة إزعاج مؤقت وتدخل لا يستحق التوقف عنده وإفاد لتسلسل السرد: «وسمع بعضهم ضجيج بعض...».

٢ - «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بفضله وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: ثم غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟».

٣ - «قال عثمان رضى الله عنه: هنا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيها هيها، بسطها لا يعلم ولا يدرك، ولا لترضها وقصرها منتهى، ولا يعلم منهاها إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من المعاصين والخابثين. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: من

يراقبه، «وويل لمن» لا يستحي منه، وويل لمن لا تسكن في قلبه الرحمة، وويل لمن جمعت عينه من الدمع، وويل لكل قلب غير خاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دينه بدنياه، وويل لمن حسنه في غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجه، وويل لمن أرادته دنياه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشر. قال: فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رمله، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشئ من عظمة الله تعالى. ثم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أمسرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: نا عنكم مشغول، ثم قال: يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟ قال: يا أمير المؤمنين - لم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة يضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف فرسخ، بل منة، وجعل الطبق عشر طبقات. فسبحان الله جل جلاله».

وهذا المشهد جزء فقط من عملية تداخل وتعالى أوسع بين العمليتين السرديتين للسارد الثانى والسارد الثالث، وهو يأتي في مفصل هام من مفاصل نمو النص وتشابك أبعاده. ثم إن التكرار المنتظم للمشاهد التي تجسد استجابات الملقى، وهو الخليفة عثمان في هذه الحالة ومن في مجلسه، والتركيز على ما يحدث له من ردود فعل، وانخراط السارد نفسه في فعل البكاء مرة بعد مرة، أو بكاء السارد نفسه وهو يسرد واهتمام الملقى - الخليفة لذلك وسؤاله عنه، كل ذلك مما يزيد درجة التماثل والتشابه بين المسردات في كل من الدوائر، ويوقع احتدامية النص إلى مستوى المسرحية المكثفة المصنفة.

وكل هذه السمات تفيض وتنتج من الفعل المتسم بدرجة عالية من الذكاء السردى وإيقان آليات السرد وتطوير النص،

أبلغ من ذلك، تحويل السارد نفسه إلى شخصية من شخصيات النص. وقد يكون كتاب (العظمة) أول نص سردي يتجزأ هذا الإنجاز الفني الذي قد لا تبدو خطورته عظيمة في النص المتحقق نفسه، لكنها يمكن أن تتم على مستوى نظري ويتكهن بتأثيراتها الفنية الممكنة في نص كبير آخر قابل للإنتاج. ولقد اشتهر في فن السرد المعاصر غورخي لوى بورخيس شهرة كبيرة لأنه طور آلية مطابقة لهذه الآلية في بعض نصوصه السردية، كما أن جون فاوالت اكتسب لنفسه شهرة باستخدامه مثل هذه الآليات.

ومن ذلك تدخل السارد الثاني في مجرى السرد الذي يمارسه السارد الثالث. هو ذا نموذج فعال يتحول فيه ابن سلام إلى بطل في أبطال الحدث المسرود يسرده الحسن بن الحسن البصري:

«ثم خلق الله تعالى وراء تلك الأرض أرضاً من الفضة مسيرة سبعمائة ألف ألف سنة، وجعل فيها ثمانمائة ألف عالم منها فرع واحد في دنيانا هذه، وجعل باقي العوالم في تلك الأرض. وقد سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: «هي أرض من فضة»، قلت «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقلت «يا رسول الله»، فأبى إليّ ليس للمعين منهم؟ فقال: «يا عبد الله، لم يعلموا أن الله خلق إليّ ولا ذريته». فقلت: «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقال عثمان رضي الله عنه: صف لي علما منهم. فقال له عبد الله بن سلام: هيها، لا يعلم عددهم إلا الله تعالى خالقهم، فلا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

وفي مثل هذا التجلي لها، فإن آلية تقطيع السرد تكون نموذجاً لما أسميته في دراسة أخرى «فتح النص الروائي»، وهي إحدى الآليات الأكثر جاذبية وانتشاراً في النص السردى الحديث وما بعد الحديث خاصة، لكنها ضاربة الجذور في أغوار تاريخ السرديات وتطورها.

قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أرى ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك في سورة الفتح: «وههناك صراطا مستقيما»، ونفى حكمه علينا. فيكي عثمان رضي الله عنه بكاء شديداً أشد من ذلك وقال: عجب من سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

- ٩ -

في موقعين قد يكونان فريدين في النص، يحدث ما يمكن أن يوصف بأنه انقسام للتليس السردى بين الراوى الثالث والشخصية التي يتقمصها. إن للألوف هو أن يسرد عبد الله بن سلام حدثاً ما بما فيه من شخصيات ومنطوقات بأسلوب التقمص الكلي، أي دون أن يبرز صوته الخاص إلا على مستوى التعليق التالي للمسرود حدثاً أو صوتاً. أما في مثل الموقف الذي أشير إليه، فإن ابن سلام يسرد المنطوق ويتلو فوراً بخطاب موجه إلى الخليفة وكأنما هو جزء متصل مستمر في المنطوق الذي تتلفظ به الشخصية المتقمصة. هو ذا أحد الموقعين:

«وخلق «فرق» ذلك الوادى وادبا يقال له مات طوله ستمائة ألف سنة فيه ستمائة ألف ألف إلى ستة آلاف زباني، بيد كل واحد منهم سكين من غضب الجبار. فيوتى يقوم من هذه الأمة فيعلمون على شاطئ الوادى بأنستهم وتصدد إلى أفواههم الحيات من النار فتلتقمهم فينادى عليهم مناد: «هؤلاء الذين قبلوا التللمان بشهوة» يا أمير المؤمنين».

- ١٠ -

بين أروع النتائج التي نتجتها هذه البنية السردية المتشابكة، وهذا التصور البديع لفن السرد تحويل المتلقى من متلق سلبي، يقع في مكان ما خفى من غلفيات النص، إلى فاعل حقيقى في النص وإلى شخصية من شخصيته. وما هو



وسابقة عليه في آن. ثم إن النص يقدم ما يشبه الامتحان لرسول الله محمد بن عبد الله (ﷺ)؛ إذ يسأله عن إيليس اللعين وعن أمور أخرى، وحين يجب الرسول يقول عبد الله ابن سلام صدقت يا رسول الله، وهو يقول ذلك بقوله العارف الذي يملك معرفة مسبقة بالأمر، فكأنما هو متجسّر في زمن ساحق بعيد وينطق عن خبرة وثيقة به، بل كأنما هو يتنمى إلى كل الأزمنة قديمها وحديثها، سابقتها ولاحقتها. ولقد كان ذلك كامنًا مفترضًا فيما ادّعاء أصلاً؛ إذ أعلن ييقن أنه يملك كتاب الدفان من كتب دانيال، ويحتاج معرفته بالعالم، ما كان منه وما سيكون، من هذا الكتاب الذي هو أصلاً نسخة عن وسجل لعلم الله وما علمه الله تعالى لأدم.

## ١٢ -

تتشكل بنية النص، إذن، من تفاعل آليتين سرديتين أساسيتين يمثل بروجهما درجة عالية من السيطرة والتحكم بالتشكيل الفني للنص: أولى هاتين الفاعليتين هي السرد المحكم لما يفترض أنه مضمون كتاب (الدفان) لدانيال، والثانية هي المشهد الحوارى الاحتشامى الذى يدور فى الزمن الراهن، وطلّاه الدائمات هما السارد الثالث عبد الله بن سلام والتلقى الأول، المسرود عليه، الخليفة أمير المؤمنين عثمان بن عفان. والنص هو حصيلة الدرجة العالية من الوعى لآليات السرد، وفن التعبير والتأثير، والسياق المكاني والزمانى لفعل السرد. لقد كان بوسع السارد الثالث، كما أشرت سابقاً، أن يسرد مضمون (كتاب الدفان) من ألفه إلى ياله دون انقطاع، ثم أن يختم سرده بتطبيق إقفالى نهائى يصل به النص إلى نقطة اتفلاقه. لكن طبيعة المادة التى يسردها ابن سلام يمكن أن تؤدى فى فعل سرد من هذا النمط إلى إثارة شعور بالملل فتاك، لأن النص المنطقية تواجه بكميات وأقلام وحلقات متكررة تكررًا فاحشاً، مما يصعب أن تحيط به النفس وتتفاعل به أفعالا عميقاً مستمراً، بسبب آلية مألوفة هي تناقص المردود، فكلما ازادت درجة التكرار، خف وقع المروى وخفت استجابة المتلقى له. وسواء أكان سارد ابن سلام متركاً لهذا الأمر لم غير مترك له، فإن ما يجارسه من

فى النص الأخير المكتسب بعد آخر شيق من أبعاد العملية السردية وتقنياتها فى كتاب (المطبعة)، هو إلغاء الزمن التاريخى، وقلب تسلسله، والمخلط بين الأزمنة خلطاً بارعاً هدفه تمهيق مصداق النص وتحويل المتخيل إلى ما يملك واقعية الفعل. ولقد حدثت أولى التجليات اللافتة لهذا البعد فى بداية النص، حين نسب الراوى الأول إلى آدم إخفاء المعرفة فى ألواح من الطين غيباًها فى مفارة الماتمة فى سرنديب بالهند. فلقد حدد الراوى هنا مكاناً جغرافياً واقعياً قائماً بالفعل، هو جزيرة سرنديب القريبة من السواحل الهندية. لكنه قال إن هذه المعارة وجدت فى عهد آدم، ثم قال إنها منذ دفن فيها آدم ألواحها تفتح بابها يوماً واحداً فى السنة هو يوم عاشوراء، وعاشوراء هو اليوم المعروف الذى قتل فيه الحسين وأهله بعد الإسلام، وبعد زمن القص بالذات الذى ينطق فيه الراوى منطوقه المروى، والذى يتضمن الإشارة إلى عاشوراء التى لم تكن قد حدثت فى لحظة النطق؛ أى أن الراوى يلفى التسلسل التاريخى وينسب إلى ما كان فى عهد آدم اسماً لم يصدر له إلا بعد آلاف السنين، ويجعل الراوى المنصوى فى الرواية الأولى يشير إلى ما لم يكن قد كان بعد فى زمنه بل كان لا يزال فى رحم الفيوب. ثم إن يوم عاشوراء ليس نقطة زمنية ثابتة على خط مسار الزمن بل هو متحول متغير، وفى هذه الخصيصة ذاتها تجسد لسحرة الحدث الذى يذكره الراوى، كأن قوة خارقة ترصد الزمن وحركته المتغيرة دائماً وتفتح باب المغارة كلما طرأ يوم عاشوراء المتشغل فى الموقع الذى يشغله من السنة. وفى النص الذى يذكر فيه موسى بن عمران تحدث الظاهرة ذاتها. فلقد خلق الله، كما يقول النص، نبيا يقال له موسى، ويفترض أن ذلك كان فى زمن قديم سابق على موسى هو زمن الخلق الأول، لكن الراوى يعضى ليقول إن الله «أوحى إلى موسى ابن عمران بذلك، فقال موسى لإلهى هل لهم فراعنة يقتلونهم مثل ما يقتلنى فرعون»، مما يشير بأن الموسيين كانوا متعاصرين، فيقول الله تعالى «يا موسى لو بولتك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين يبلوت بهم أولئك الأنبياء لعل صبرك». هناك، إذن، فراعنة آخرون فى أزمنة أخرى معاصرة لموسى

ذلك أثرًا من أي نوع على النص. أما عثمان بن عفان، فإنه من نمط آخر تمامًا، فهو ليس مسرودًا عليه نظريًا، ولا يمكن استبدال أحد به. إن كتاب (العظيمة) يبرز عثمان في دور من يتبادل نسج النص مع السارد عبد الله بن سلام، إلى درجة أنهما مما يمكن أن يعتبرا شخصيتين رئيسيتين من شخصيات النص يتشكل من تفاعلها نسيجه وبنية الكلية. وبين أروع تقنيات التبادل أن عثمان يطرح الأسئلة ولكنه أحيانًا يصبح من تطرح عليه الأسئلة. وهو ينفجر في بكاء شهيد بتأثير ما يرويه السارد، لكن الدور يتقلب أحيانًا فينفجر السارد بالبكاء، ويسأل عثمان عما يبكيه وعثمان يطرح الأسئلة التي تخلق الحركات المتعددة في النص كاجبة على أسئلته. لكنه ينفذ عنصر تصديق الخارق في النص عددًا من المرات، إما باستغراب الروي أو بالتواطؤ مع السارد، كأن يقول له: حسنًا إن ما سترهه مخيف، لكن اكشف لي بعضه واستر بعضًا لكي تخف درجة الرعب.

وتبادل المواقع بين السارد والمتلقي مما يندر في فن السرد القديم، وهو لا يكاد يحدث مرة واحدة في (كليلة ودمنة) مثلاً. وذلك أمر لاقت تمامًا، كأنما هذا التبادل تطور في تقنيات السرد في مرحلة تاريخية معينة أو في مفصل محدد. ولزيد من التجلية، سأقتبس المواضع الثلاثة التالية التي يحدث فيها هذا التبادل في نص (العظيمة):

١ - «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بفسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: م غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يطمون أن الله قد غفر لهم؟»

ومما يستحق الذكر التنوع الذي يدخل المشاهد والأحداث التي تتكرر في النص، فأحيانًا يكون عثمان البائد بالبكاء، وأحيانًا ينشئ على الجميع، لكن أحيانًا أخرى يبكي عبد الله وحده أو ينشئ عليه وحده.. إلخ. وكل ذلك من تجليات السيطرة البارة على آليات السرد وعلى بنية النص الكلية.

تشكيل سردى يشعر بأن ثمة مقاومة حادة لاحتمال تشكل عملية المردود المتناقص عن طريق تقطيع النص، والسماح للآيتين اللتين وصفتها قبل قليل بالتناوب والتفاعل فيه من أجل خلق درجة عالية من الاحتمالية والإبقاء على حيوية التشكيل النصي وعمق التأثير على المتلقي. وتجسد براعة الراوي في موضوعة لحظات القطع والوصل، وفي التركيز على المشهد الراهن أحيانًا، وتجاهله أحيانًا أخرى، كما تتجلى في تنوع المشاهد وإدخال جزئيات جديدة عليها في كل تكرار لها؛ غير أن التجلي الأكبر لها يتحمل في تكثيف المكونات المعنوية، وإدخال المخلوقات الغريبة في نقاط يبدو أن عملية السرد كادت تصل فيها إلى ذروة ما يمكن تحمله، دون فقدان للتشويق (ما يمكن أن نسميه «الذروة الاحتمالية» أو «الحده الفاصل بين التشويق والإمالة»).

وتستحق آليات القطع والوصل في النص مزيدًا من التركيز والتفصيل لأنها قادرة على كشف بعض من أبعاد تقنيات السرد في فن المحدث العربي أو، كما سماه بديع الزمان الهمذاني «براعة مذهبة، «المفتريات»، وهو المصطلح الأسبق في الظهور بقرون من المصطلح الأوروبي المكافئ؛ أي لـ fiction الذي لا يزال المترجمون العرب يترجمونه خطأ بـ «الرواية»، والمبتكر الفعلي له من حيث هو مفهوم ومصطلح دقيق هو أحد المفترين العرب البارزين القدماء.

وأما تعددت وتنوعت وظائف السرد الاختلاقي أو الافتراضي، فإن واحدة أساسية منها هي دونما شك التحكم التلاعبى والسيطرة والتأثير على المتلقي وممارسة سلطة القوة المدبرة عليه. ولأحداث هذا التأثير تسمى التقنيات البارة التي يستخدمها كتاب (العظيمة). من هذه التقنيات ما ناقشته سابقًا بالتفصيل، مثل تحويل المتلقي، المسرود عليه، إلى بطل حقيقى يسهم في إنتاج النص إسهامًا جوهريًا. ولكي ندرك كنه هذه العملية يكفي أن نقارن أسلوب السرد عند شهرزاد ودور المتلقي، المسرود عليه، في (ألف ليلة وليلة) مع نظائرها في كتاب (العظيمة). في (ألف ليلة)، ترد شهرزاد لستمع هو شهرزاد! وينحصر دور شهرزاد في فضاء السرد بالاستماع، دونما تدخل. ولذلك، فإنه في حكم المتلقي التجريدى الذى يمكن أن يستبدل به أى مستمع آخر دون أن يترك

وتلك المسرحة فريدة؛ فيما يبدو لي، في نص السرد العربي لا يضارعها شيء إلا المسرحة في المقامات؛ وبين مواقعها المميزة المشاهد التي اقتبستها قبل قليل ثم هذه المشاهد الحيوية:

١ - «ثم يولّي برجل من أهل الملك فسمعه خلخته حتى يكون موضع جلوسه مقدار مائة سنة، شعره كالأجام من القصب، من الشعره إلى الشعره أفاع لو تضعت أنفى منها على أهل الأرض لأحرقتهم، لكل واحدة منهن أربعون جلدا، بين الجلد والجلد أربعون عقرا بعض بعضها بعضا فيسمع لهن ضجة وجلبة يرمش القلب منها، ويقعد بأربعين قيذا ويقل بمثلها، ولو أن حلقة من ذلك العل وضعت على تلك الجبال اندنبا لتقطعت ومات كل من عليها ومات وحوش الأرض ويست الأشجار. ثم يسلس ويقعد وهو يستغيث العطش فيقال: «سقوه». فيؤتى بإناء فيأخذ فيه نثار لحمه وتتناثر أضراسه مع أصابعه ثم يرده فيقول: «لا أريده، فيضرب رأسه بقضبان من نار بعدد قطر السماء فيستغيث فيقال له: «اشرب مرة أخرى فمضى أن ينفع هذا الذي في فؤاده قد جمده قال - فيشرب بجرعة أخرى فتتزن التي في جوفه ثم تجمد الأخرى في فيه فتحرق لسانه وحلقه، فيقول له الملكان الموكلان به: «اشرب»، فيقول من عظم العذاب: «يا مالك، هل من طعام يبرد به أكبادنا؟ فقد كنا في دار الدنيا إذا اعترانا شيء نأكل المبرفات فنتسبرد أكبادنا من العطش»، فيقول مالك عليه السلام: «مروا بهم إلى شجرة الزقوم، فيها أشمار كأنها رؤوس الشياطين وعلى كل شجرة أربعون ألف شوكة طول كل شوكة فرسخ، وبناه مغلولتان ورجلاه مقيدتان، يطلبون لقمة فيدخل في أعينهم ذلك الشوك وفي آذانهم

٢ - «قال عثمان رضى الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيهات هيهات، بسطها لا يعلم ولا يدرك ولا لمرضها وقعرها منتهى، ولا يعلم منتهاه إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من العاصين والخابثين. فيبكي عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أسير المؤمنين؟ قال: من قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك هي سورة الفتح: «وهديك صراطا مستقيما»، وبقي حكمه علينا. فيبكي عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا أشد من ذلك وقال: صبرت عن سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

٣ - «ثم غشى على عبدالله بن سلام رضى الله عنه وصمق حتى ضرب يده ورجله، فأمر عثمان رضى الله عنه أن يرش على وجهه الماء. فلما أفاق قال له عثمان رضى الله عنه: «غشيت يا عبد الله؟ قال: من عدد الخلق الذين في هذه الحبيب واختلاف ألسنتهم وألوانهم، فلو أن أحدهم صرخ في دنيانا هذه صرخة واحدة لخشى على أهلها أن يموتوا من صرخته. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك أرضا...».

- ١٣ -

أما التقنية الأخيرة التي أود إبرازها، فهي ما كنت قد أشرت إليه بليجاز من قبل وأسميته «مسرحة الأحداث».

وفي أنفاسهم وفي حلقهم وفي خدودهم. ثم تقطف الثمرة ولونها حسن وطعمها خبيث كره، وكلما عندها خرج منها دود فيأكل أنفاسهم ولسانهم وشفاهم، ثم يولون عنها هاربين فيكبسون على وجوههم في أودية وكهوف ومغائر فيها الحيات والعقارب، فتقبل إليهم الحيات والعقارب فتأكل معانهم وهم ينادون: «رنا أخرجنا نحمل صالحا غير الذي كنا نعمل»، فيجيبهم بعد مائة سنة: «لؤ لم نمركم ما يذكر فيه من تذكر وجاءكم الثمر؟ فلو قرا فما للظالمين من نصير». فيضجون بالبكاء ويقولون: «ها مالك، إني كم نبلل؟ إلى كم نضرب؟ فقد أنضجت النار أكبادنا ومزقت جلودنا فليقبض علينا ربك بالموت». فيعرض عنهم أحقبا، فيبرحون في ذلك العذاب مقيمين على ما هم عليه ثم يجيبهم بعدما تقطعت بهم الأسباب وأبوا من الخلاص، وقد بكى كل منهم على نفسه وبكوا على بعضهم بعض. وعلو نحيبهم ويشتد بكاءهم وعلو صياحهم فيناديهم: «إنكم ما كنتم». ثم يولئ بقسوم من هذه الأمة على صور الكلاب، مقرنين بالسلاسل بعضهم إلى بعض ومنادى علىهم: «هؤلاء المخاصمون الذين أبطلوا الحق واتبعوا الباطل لكي يكسبوا شيئا من حطام الدنيا».

٢ - وحتى لم يبق أحد من العصاة يدخلون النار، فتتقدم الملائكة، يعني الزبانية، لينلقوا أبواب النار، فيضج أهل النار ضجة عظيمة ويكون بكاء شديدا ويقولون: «ها مالك، ما بال الأبواب قد عرست على غلقها؟» فيقول: «لا بد من ذلك وتسميرها، فليس في جهنم إلا الضيق والتكال وهي سوداء مظلمة شديدة الأهوال» فيضجون ضجة عظيمة: «ها

مالك، ما تفلنا على شيء يخفف عنا العذاب؟» فيقول مالك: «ادعوا ربكم حتى لا يضيق عليكم القيود». قال: - فيدهون فكلما دعوا اشتد الحميم وغضبت عليهم الزبانية وتطاولت عليهم ألسنة النار، حتى يكونوا في جهد جهيد فيستغيثون بأجمعهم: «ها ربنا، عذبا بما شئت وكيف شئت ولا تغضب علينا». ثم يقولون: «ها مالك، اسقنا ما نبرد به أكبادنا». فيقول: «ها معشر الأشقياء، ليس في جهنم سوى الحميم والمهل والفلسين». فيقولون: «ما نصير على هذا». فيقول: «اصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون». فيضجون بأجمعهم ويقولون: «ها مالك، مائة سنة فيجيبهم بعد مائة سنة: «هأى شيء بكم وما حالكم أيها الأشقياء؟» فيقولون: «ها مالك، أخرجنا إلى الزمهرير» فتخرجهم الزبانية إلى الزمهرير من الجبال والكهوف والمغائر والترايب والفجاج والبحار وسوقوتهم إلى الزمهرير، فيحضرون فرحين إلى جبال من الثلج والزمهرير وأجام من الزمهرير، وهو من غضب الله تعالى، وفي الزمهرير ربح يقال لها صرصر فتحملهم وتنسفهم في تلك الأجام فتشتر لحومهم وتقطعها وتطرعها في الزمهرير. قال عبد الله بن سلام رضي الله عنه: «والذي نفس عبد الله بيده، ما تزال الزبانية تقطع لحومهم بسكاكين من غضب الله، والدم يسيل من أجسامهم وهم عراة حفاة في الزمهرير، والزبانية موكلون بهم لا يقنى عذابها أبدا ينادون مائة سنة. فيقول للزبانية: «صبرا فوق رؤوسهم من ماء الزمهرير» فيجمد على أيديهم فيصرعون ويضجون ضجة عظيمة ينادون: «ها مالك، مائة سنة فيقول: «ما حالكم يا أشقياء؟»

٤ - «فقال عثمان رضى الله عنه: «هل عابروا تلك الجنة والنار؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «تمرض عليهم بالفسادة والعشى». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل لهم ليل؟» قال: «نعم، ولكنه يقطع البحر الذى على باب كل مدينة فتكشف تلك الظلمة عنهم». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل ينامون شيئا؟» قال عبد الله بن سلام: «لا يمرضون النوم إلا القليل، ولا يميلون إلى اليقظة، مطيعين مسلمين غير معرضين». فقال عثمان رضى الله عنه: «طوبى لهم». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طوبى للمصالحين من أمة محمد صلى الله عليه فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل. فسبحان الذى هو على كل شئ قدير. وما وصفنا من شئ إلا وهو جل وعلا بقدر على أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا يراقبه، وويل لمن لا يستحي منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمعت عنه من الدمع، وويل لكل قلب غير غير غاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دینه بدنياه، وويل لمن حسنه فى غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجه، وويل لمن أكرهته دنياه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا، وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشراً». قال: «فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رطبه، فنظروا إليه مفتشا عليه، فقالوا: «الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حفته بشئ من عظمة الله تعالى». ثم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم

فيقولون: «إنما رجونا أن يخفف عنا العذاب بالزمهرير فلقد زادت علينا، فردونا إلى النار». فمردودتهم فإذا وصلوا إلى منازلهم فى النار وإلى جانبهم وجدوا النار قد ازدادت سبعين ضعفا عن ما كانت فينادون: «يا مالك يا مالك، مائة سنة»، فيقول لهم مالك: «ما حالكم يا أشقياء؟» فيقولون: «أخرجنا إلى الزمهرير». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «فهم يعذبون هاهنا مائة سنة وهاهنا مائة سنة».

٣ - «وهم صفة خلقهم رؤوسهم مثل رؤوس الجمال، وأرجلهم كأرجل البقر، وأبناهم كأبدان الخيل. وفيهم القضاة والصالحون. لهم ليل ونهار كليتا ونهارنا، ولهم جنة ونار، يحمون ويموتون، لا يحشرون معنا ولا تحشر معهم، ولا يحاسبون كحسابنا. ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه، فقال له عثمان رضى الله عنه: «ما يبكيك؟» قال: «أبكي ما تحت هذا الوصف». فقال عثمان رضى الله عنه: «أكرم البعض وحدتى عن البعض». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «شفقة منى يا أسير المؤمنين. والذي نفسى بيده إن تحت ذلك الذى وصفه لك قرونا لا يحصون ولا يحصى عددهم إلا الله تعالى إلى منتهى ما يحيط علمه. لهم حشر وحساب. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن». ثم غشى على عبد الله بن سلام رضى الله عنه وعلى عثمان رضى الله عنه وعلى بنات عثمان رضى الله عنهن أجمعين. ثم أفاق عثمان رضى الله عنه وأمر بفسل عبد الله بن سلام رضى الله عنه وحرك بناته فإذا هن قد قبضن إلى رحمة الله تعالى».

شعور، ثم قال: «يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟» قال: «يا أمير المؤمنين» - ثم أبطىء ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء....»

٥ - «فإذا دخلوا في تلك المغائر التي فيها انفحات يلبسون تلك الثياب ثم يلبسون الخفاف التي من النار ويتممون بالمعائم التي من النار وتردون بأردية من النار ويصب في ذاتهم الرصاص فيبكون ويقولون: «ما كنا كسوتا من النار حتى صيبت في أذننا الرصاص «والنار»، فتقول لهم الزبانية: «كنتم تلتذذون بمحكم القاصدين». فيبكون على الدنيا وما فرطوا فيها، ثم يكون على أنفسهم ويقولون: «نحن المعروفون بطول الحكم، ونحن المتجبرون، ولقد وعدنا هذا وكذبنا وجعلنا دنيانا لعبا ولهويا، وغرنا بالله الضرور، فمتنا على غير التوبة، فلا نجاة لنا». لا انتقال، فمن أشد لوما لأنفسنا». فتقول لهم الزبانية: «لقد كنتم في غفلة من هذا تخدعون أنكم أقل الناس عذبا». فيتوكل بكل واحد منهم عقرب في بطنها عشرة آلاف قرية من السم، لها زبان لها مائة ألف عقدة، في كل عقدة عشرة آلاف قلة من السم من قلال حجر، فتلزم في بطنه فتضربه في خاصرته فيفصل السم إلى كبده وطحاله، فيؤذيها بأمعائه فيخرج ذلك من دبره، ولا يخرج آخره حتى يرجع مكانه كبد وطحال غيره. يميده الله خلقا جليدا لينزق العذاب الأليم. فيبكون ويضعون ويقولون: «لقد عذبنا بعذاب ما عذب به غيرنا، فياويلنا». فتقول لهم الزبانية: «أنتم غاب عنكم الخير وما بأي لكم». فيقولون: «هل عذاب أكثر من هذا الذي نحن فيه؟» فتقول لهم الزبانية: «أنتم بعد ما قبلتم ولا سلبتم». فيتوكل بكل واحد منهم حيتان كبيرة

فتقرض الحيتان رؤوسهم من أبدانهم وتنشق عظامهم وتنفخ النار على وجوههم، فينادون بالدليل والشبور ويسألون الحيتان أن تنجي عنهم ويصبروا على باقي العذاب. فنناديهم الزبانية: «يا أشقياء، ما تستحيون من الله؟ إذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين». فينتهون من تلك المغائر إلى جبل يقال له غيا طوله ثلاثمائة ألف ألف سنة إلى ثلاثمائة ألف ألف شجرة إلى ثلاثمائة ألف ألف ألف، على كل شجرة ثلاثمائة ألف ألف ثمرة، على كل ثمرة ثلاثة آلاف معلق يصير إليها قوم من هذه الأمة فيتملقون بتلك المعاليق، والزبانية حولهم موكل بكل واحد منهم خمسمائة زباني، لكل زباني خمسمائة عنق، في كل عنق خمسمائة رأس، في كل رأس لسان مثل جبل أبي قبيس، يعض الزباني على الرجل والمرأة فينشر لحمهم من أبدانهم، ثم يمسق مكانه بعقده فيحرق مكانه ويحرق الجلد. ويشد مرزبة من حديد تنقذ منها النار ثم يضرب بها ركبهم وأبدانهم وأرجلهم ورؤوسهم، فيكون بكاء شديدا أحر ما يكون البكاء بوجع القلب. فيقولون للزبانية: «ويحك يا معشر الزبانية، والله ما زيننا ولا لعنا ولا شربنا خمرا ولا زيننا ولا نظرنا إلى ما حرم الله تعالى، وحججنا البيت وصمنا شهر رمضان، قبأي شيء نزل بنا هذا العذاب؟» فتقول لهم الزبانية: «لا تعلم إلا أنا أمرنا بهذا بكم». فيصرخون عليهم صرخة عظيمة فإذا هم خمود. وعقيب ذلك الصرخة يقال لهم: «أليس أنتم الذين ضيعتم الصلاة واتبعتم الشهوات؟ هذا جزاؤكم غيا الذي وعدتموه». فيقولون: «ما فائتنا صلاة قط». فيقولون: «صليتموها في غير وقتها،

وأليات اختراء مثيرة هي كلها غايات جمالية سامية من غايات النص. ثمة متعة في عملية التشكيل السردى في حد ذاتها تتجلى أكثر ما تتجلى في الطريقة التي يولى بها السارد اهتماما عظيما لاستجابة المتلقى أحيانا، فينسج الحركة التالية من النص استجابة لها، وفي تجاهله الكلى وقفره فوق هذه الاستجابة أحيانا أخرى. يسأل الخليفة مثلا: من هم؟ فلا يرد السارد إلا بكلمة عابرة لا تقطع خيط السرد ويستمر في جملة متعممة كأن المتلقى لم يقل شيئا أبدا، كما في المقطع التالى:

١ - «... ولهم برار فيها البقر والغنم والطيور يذهبون وبها يكونون ويشربون ولا ينامون ولا يفتابون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا أمير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها وجبلها». فقال عثمان رضى الله عنه: «سبحان من يرزقهم بقدرته» قال: «يا أمير المؤمنين - وخلق فوق كل حجاب [أرضا]» ملأها خلقا على صور البقر، يتكلمون بكلام الناس».

كما تتجلى في تنوع ما يسرد عند تكراره بإخراجه عن النسق الذى كان قد تشكل فيه وخلخله المتوقع وكسر مبدأ التناظر وخلق آلية سردية جديدة، كما يحدث في موضوعة السرر والأشجار التي تنقل البشر على أوراقها. إن هذه المتعة بالشكل، باللعبة الفنية ذاتها، هي التي تنتج المقاطع التالية، وهي نسج من التكرار والابتكار، من التنسيق والتضريع والتنويع.

١ - «وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره».

٢ - «وخلق فوق أطباقها أشجارا، ثم ملأها خلاقي ياكلون من الشجر وينامون على أوراق الشجر ويقعدون، وخلق في الشجر أطباقا أو حجا من الریح».

٣ - «على كل شجرة مائة ألف نوع من الشمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريرا

قدمتموها وأخرتموها لحوائجكم وقضاء أشغالكم في دار الدنيا، فلو قوا فما للظالمين من أنصار».

١٤ -

يتمحور النص المجالى في كتاب (المظمة) حول الواقع رغم كل ما فيه من خوارقية وإدهاشيات. ذلك أن التأثير في الواقع والسيطرة عليه والسعي إلى تجديده وتغييره وصوغه في إطار عقائدى هو أحد الأهداف الأساسية للنص. لذلك، يزدحم النص بالإشارة إلى الواقع الإنسانى العادى، واقع الممارسات الأخلاقية، والسلوكية، والمعتقدات والمواقف في الحياة اليومية؛ من حمل النساء وإجهاضهن إلى مكانة الزوجة في المجتمع ولعن المؤذنين الذين يتقاضون أجورا على أدائهم. وتتم هذه المعالجة العقائدية للواقع بأسلوبين مختلفين، أحدهما فورى أو مباشر أو كلا الأمرين معا، أى أنه يأبى صريحا وفور سرد ما يسمح بالتعليق المحكم ويسوغ مضمونه الأخلاقى، والثانى أكثر لطافة وخفاه، إذ يتجلى فقط كمتحرى لإحاطى، ظلى، ينطوى عليه موقف يسرد دون أن يباح به صراحة. ويتمثل ذلك في المقطعين التاليين:

١ - «لهم ميهلا لا يدرون من أين تجى ولا إلى أين تذهب يسقون بها بساتينهم وزراعتهم، فإذا بلغ ثمرهم أخرجوا العشر وألقوه في البحر. ويعبدون الله حق عبادته. وكل من خلا شيئا من زكاة ماله أو زوجه نزلت عليه نار صخره».

٢ - «هؤلاء نبشوا القبور الذين ينشون المؤمنين من قبورهم ويعرضونهم من أكفانهم». ثم يؤتى بقوم آخرين فتقلع أعينهم وتقطع أيديهم وأرجلهم ومناد ينادى: «هؤلاء نباشوا القبور الذين أخرجوا الموتى المؤمنين من قبورهم وكسروا عظامهم وأدخلوا عليهم موتاهم».

غير أن هذا التوجه نحو السيطرة على الواقع لا ينبغي أن يعتبر الهدف الأسمى أو الوحيد للنص؛ إذ من الجلى أن للمتعة النابعة من خلق بنية سردية ونسج خيوط وتقنيات

جوهرها، في نسق لبايى معقد بعيد كل البعد عن نمط التنامى السردى البسيط فى مثل حكايات (كليلة ودمنة). ويتألف هذا النسق من ثلاث ابتشاقات أو حركات فرعية: الأولى هى المكون السردى الخالص، والثانية هى بروج العناصر المسرحية. والثالثة هى المنظور الفعلى للسارد الذى يتخذ إما هيئة تعليق مباشر على ما يسرد، أو ابتهاج متوجه إلى الله، أو استخلاص عظة أو عبرة، دينية المحتوى أو أخلاقية تمثل تمجيحا على الموقف الإنساني عامة، وما يمكن أن نسميه بأنه الموعظة التى يستند النص إلى قوته السردية ليقدمها واقفا من أنها ستكون مؤثرة؛ لأن السرد والمشهد المسرحي يسوغانها ويهدان لها بقوة. وسأستل على هذه البنية المولدة الأساسية بالمقاطع التالية:

١ - «ولهم جنة نزار غسبر جنتنا ونارنا هاتين اللتين وعدنا. فيهم الخائفون وفيهم الوجلون ولهم العقل، وقد ركب فيهم حسن الطن، فأبدانهم زينة بغير أكل وشرب. فسبحان من هو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن». ثم قال: «يا أمير المؤمنين، وجدنا ذلك فى كتاب الله تعالى، وفيه بيان: «ويخلق ما لا تعلمون». فتصا لمن لا يخاف مولاه، وتصا لمن لا يراقبه وبخشاء، وتصا لكل قلب غافل، ولئن لم يرضى عن الله ولا يرضى الله تعالى عنه». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بفسل وجهه، ففرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: «لما غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: «أسأ على همه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟ أليس يفرونهم جزاء المحسنين؟ ولو وصل معرفة هذا الكلام إلى قلوبهم لخشى عليهم أن يموتوا بغير أجالهم. - ثم خلق الله تعالى فوق ذلك البحر جبلا من ياقوتة حمراء طوله سبعمائة ألف ألف سنة وعرضه مثلها».

يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى بقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويحلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم نزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والميت فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها». فقال عثمان رضى الله عنه: «ما مفا ار علر تلك الأشجار ومتهاها؟ قال عبا الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم».

٤ - «وخلق لكل واحد منهم ألف رأس، فى كل رأس منها ألف وجه، فى كل وجه ألف فم، فى كل فم لسان، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوعين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العظمة والسلطان». ثم خلق فوق ذلك سبعين ألف حجاب من نار، غلظ كل حجاب مسيرة ثلاثمائة ألف سنة، ملأها الله تعالى من الخلائق بقدرة وحكمته. الواحد منهم له ألف رأس، فى كل رأس ألف وجه، فى كل وجه ثلاثة أفواه، فى كل فيه ثلاثة ألسن، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوعين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العزة والجبروت، سبحان الحى الذى لا يموت». فإذا سبحوا تشعشت تلك الحجاب حتى تشدت أصواتهم حتى يعلم كل واحد منهم أن صاحبه ليس بغافل. ولهم برار فيها البقر والغنم والطيور يذبسون بها كلون ويحسرون ولا يناسون ولا يفتر رب. واحد منهم يكون مثل دناكم هذه، يا أمير المؤمنين، كلها برها ويحرها وسهلها وجبلها».

تجلى السيطرة التقنية على تشكيل النص فى بعد آخر دال، هو حركة تنامى البنية واكتمالها. وتمثل هذه الحركة،



٣ - .. والذي خلق فيهما دون العرش تحت العرش كحلقة مقلقة في أرض فلاة وذلك من طول العرش وعرضه. وإن الله مستو على العرش بعظمته وقدرته، ليس للعرش منتهى في الطول والعرض. واستواؤه استواء طول وقدره وجلال وحدانيته وفردانيته وصمدانيته، هو الأول والآخر والظاهر والباطن والقباض والبسط والخالق والرازق، ليس له شبيه ولا في ملكه شريك ولا في سلطانه تقطيع ولا في حكمه باطل ولا له نهاية، واحد أحد فرد صمد له نور لا يطفأ وسلطان لا يئلى، لا له مطعم ولا مشرب، يده مبسوطتان بالرفقة والرحمة، قد ستر واحتجب بعظمته بحجاب القدرة عن نواظر العيون والألسن الناطقة، سمع بصير حكم عدل على كريم. تبارك الله جل جلاله وعظم شأنه وعلا سلطانه الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً وأحصاهم عدداً صغيراً وكبيراً. ثم ضرب ما دونه على العرش سبعين ألف حجاب، كل حجاب سبعون ألف عام من نور يتلأأ.

## ١٦ -

من منظور معرفي خالص، تبدو آراء كثيرة عما يطرحه كتاب (العظمة) جدية بالتأمل. ما قيمة المادة التي يحتويها النص علمياً، مثلاً؟ هل كانت الأفكار التي يطرحها معرفة شائعة أم متاحة للمتخصصين فقط؟ بل هل كانت مما يبرز في إطار معرفة العصر العلمية؟ أم أنها ليست أكثر من جموح لبداعي لخيال خلاق يتكرر ويفترى ويخلق ما شاءت له المتعة ونشوة الإلهام أن يفعل؟ هل فكرة أن الأرض ليست إلا كوكباً ضئيل القدر بين ما خلقه الله من أكوان فكرة مألوقة في الفكر اليوناني والعربي الذي أفاد منه؟ أم أن فيها قدراً من الطرافة والجدّة نابعا من جموح الخيال المتجاوز لاغير؟ وهل فكرة نسبة الزمن، وتغيره في العالم من مكان إلى مكان فكرة شيقة علمياً ومألوفة في سياقها التاريخي، أم أنها تدخل في إطار التخيل الجموح فقط؟ إنه لالفت أن

٢ - .. ما بين الجبل إلى الجبل مائة ألف بحر، على كل بحر مائة ألف جزيرة وسبعمئة ألف ألف إلى سبعمئة ألف مدينة من الزمرد الأخضر، من المدينة إلى المدينة صحارى وبراوير وجرى وغبض بلا سكان. فقال عثمان رضى الله عنه: «ما هم؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «يا أمير المؤمنين، لم أحط بهم علماً ولا خبراً. - تتأثر عليهم أركانهم من فوقهم». فقال عثمان رضى الله عنه: «يتناكبون؟ قال: «لا» فقال عثمان رضى الله عنه: «يتكاثرون؟ قال: «كل يوم يزيدون مثل دهنانا هذه برها وبرها وسهلها وجبلها وأنسها وجنتها وطيرها ووحشها ودوابها. فسبحان الذى خلق الخلق وأحصاهم عدداً، لا تخفى عليه خافية تحت الأرض ولا فوقها، فقد أحصاهم وعدهم وبرهم وحده لا شريك له وأسبغ على الخلائق كلهم نعمته، وأحصى شجرهم ونبتهم حتى الحشيش الضيف الذى يخرج بينهم. فسبحان الذى علم الأشياء قبل أن يخلقها وما يكون منها، سبحان الذى كان قبل كل شيء، وهو الآخر بعد كل شيء، سبحان الجليل الذى لا يئلى، سبحان العمد الذى لا يطعم، سبحان الذى ليس له شبيه، سبحان الذى لا تغيره الأزمنة، سبحان القوى الذى لا يضعف، سبحان الذى لا يخفى عليه شيء سبحان من أمره بين الكاف والنون، سبحان العزيز الغفور، سبحان القادر على ما وصفناه، وهو على كل شيء قدير. نسألك أن تغفر لنا وتغفر لنا وترحمنا برحمتك يا أرحم الراحمين. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار. - ثم جعل فوق ذلك بحراً طوله تسعمائة ألف سنة إلى تسعمائة ألف ألف سنة، وجعل في ذلك البحر ألف ألف مدينة، كل مدينة مثل دهنانا هذه عرضاً وطولاً، وملأها خلّاق لا يعلم عددهم إلا الله.

العلم معرفة، على قول أبي نواس. غير أن بين ما يلتفت النظر أيضا في المادة المعرفية التي يطرحها كتاب (العظمة) أمورا من نمط مغاير: إن فكرة خلق الله لعوالم بملأها بمخلوقات لهم مناسكهم وعباداتهم وأنبيأهم وقيامتهم وقوانين حسابهم الخاصة بهم، ولهم جنتهم ونارهم، ولهم كتبهم السماوية المختلفة عما لـ «ناه» مع أنهم لا يعرفون بنا ولا تعرف بهم، لتبدو لي دليلا على تفتح عقلي وعقائدي بارز، خصوصا أنها تصدر فيما يفترضه النص عن صحابي مؤمن متشدد في إيمانه وتطرح على واحد من الخلفاء الأربعة الراشدين. وفي هذا الإقرار البين ما يشعر بأن القيم الروحية والدينية، ومبادئ الإيمان والعقيدة، كلها أمور نسبية ترتبط بأزمنة وأمكنة معينة، وتتغير من مكان إلى مكان، ومن قوم إلى قوم، ومن خلق إلى خلق، ومن كون إلى كون، وتظل مع ذلك إلهية، قلمسية، سارية، شرعية. وذلك في الذروة من نفي المطلق الثابت اللامتغير في الفكر الديني، وما قد يبدو متعارضا مع التأويل الظاهري للنصوص التي تشير إلى واحدية الخلق ووحدانية الرسالة وإللاقيتها وانحصار الحقيقة الكلية الشاملة فيها.

ومن المنظور المعرفي ذاته، ثمة فكرة لافتة وعلى قدر من الدلالة بميد هي نسبة امتلاك المعرفة بعلم الله إلى سلسلة تبدأ بأدم، مما يبدو طبيعيا، وتنتهي بالإنسان في وجوده المطلق، لكنها تتمفصل في دانيال، وليس فيها عنصر فاعل واحد ذو أصول عربية أو إسلامية. ولهذا التمرکز الكلي للمعرفة في نبي يهودي متطويات خطيرة دالة، خصوصا أن السياق التاريخي الذي يروى فيه النص سياق إسلامي عربي كان قد احتشد لنصف قرن من الزمان على الأقل بصراع مصري فتاك بين اليهود والمسلمين. وما هو عميق الدلالة هنا أن اكتساب آدم المعرفة تحقق بفعل إلهي، أي أن فضل آدم فيه هو فضل المثلقي الحافظ فقط، أما اكتساب دانيال المعرفة وحفظها للبشرية فقد كان حصيلة جهده الشخصي وسعيه وذكائه، واحتلاكه الأدوات والعدة الكفيلة بأن تضمن له النجاح. وفي كل ذلك يوضع دانيال اليهودي في موضع سلم لا نظير له. لكن من الدال أيضا أن آدم لم يكن أنانيا في حرصه على المعرفة، فهو غشى عليها أن تضع فقط لا أن يفقدوا هو نفسه:

الزمن في الجحيم وفي الجنة يقاس بوحدات نقيس بها زمنا في الحياة الدنيا، مثل الساعة واليوم والشهر والسنة، لكن طبيعة هذه الوحدات وأطوالها مختلفة عما هي عليه في عالمنا:

«وجعل للنار سبعة أبواب، وجعل لها أربع قوائم، وجعل لها سبعة رؤوس، في كل رأس سبعة أوجه أقبح ما كان من الوجوه، في كل وجه ستة أفواه، في كل فيه سبعة لسن وسبعة أضراس وأسنان، طول كل سن مسافة ألف ألف ألف سنة، والسنة أربعة آلاف شهر، والشهر أربعة آلاف يوم، واليوم أربعة آلاف ساعة، والساعة الواحدة مقدارها مقدار سبعين سنة من سنيها».

ثم :

«وتسمى كل جنة باسم معلوم: الأول جنة النعيم، الثاني دار السلام، الثالث دار الخلد، الرابع الفردوس، الخامس دار الجلال، السادس جنة عدن، السابع دار العليا. طول كل دار مسيرة تسعمائة ألف ألف ألف سنة، وكذلك عرضها. إلى تسعمائة ألف ألف سنة وكذلك عرضها. والسنة ثمانون شهرا، والشهر ثمانون يوما، واليوم ثمانون ساعة، والساعة الواحدة ألف سنة من سنيها هذه».

وبين هذه المناحي العلمية الطريفة أيضا قياس المكان بالزمان وبشكل خاص القياس بالسنوات، وهو ما يستخلمه العلم المعاصر، إذ يقيس المسافات الكونية بالسنوات الضوئية، ونادرا ما يقيس المكان بوحدات مكانية، وحين يحدث ذلك مرة فإنه يستترك، كأنما اقتصر السارد خطأ يضرب عنه بسرعة:

«قال: يا أسير المؤمنين،... ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف ألف فرسخ، بل سنة».

مثل هذه الأمور جدرة بالتمحيص من قبل علماء متخصصين في تاريخ العلوم، وأنا لست منهم ولا أدعي في

جميعهم، والمقاطع التي تصف مكائنها بين أجمل مقاطع الكتاب.

والفكرة الثانية قد تكون فريدة تماما، وهي أن الله تعالى:

«خلق فوق ذلك أرضا سمكها ألف سنة وبسطها مثل ذلك وخلق فيها ملائكة سودا لهم رؤوس في كل رأس وجهان في كل وجه فسان، في كل فم لسانان، لو هموا أن يقرضوا الثرى لفعلوا وأن يصمقوا أهل جهنم وسكانها لفعلوا، ينادى أهل جهنم منهم بالأمانه».

أترى في هذه الفكرة النادرة تجسيدا لرغبة في إيلاء مكانة متميزة خاصة للسود من عباد الله؟ أو كان أحد رواة الكتاب أسود مثلا فأسقط هذا البيد الذاتي العربي على النص، أم أن ذلك في كتاب دانيال فعلا رآه فيه عبد الله بن سلام وهو ناقل له وحسب؟

### ثم ملححة الملح قاطبة

١٧ -

وأخيرا، فإن عما لا ريب فيه أن المشاهد التي تجلوا ما يسميه النص «حاضرة القدس» بين أروع المشاهد الماورائية التي صاغها الإبداع، وإن منظر الله جل جلاله وهو يسامر المؤمنين من أهل خاصته في مكانه القدسي الفائق، ويردهم عن أن يشربوا من أيدي الحور العين ليصب لهم الشراب ويسقيهم بيده، ثم يردهم عن أن يسجدوا له قائلا: إن الوقت لم يعد وقت سجود بل غدا وقت النعمة والمعة، لبين المشاهد الخارقة التي يكاد يستحيل التكهن بمدى فاعليتها وفتنتها للمؤمن الحقيقي الذي يستمع إلى هذا النص أو يقرأه أو يتأمله بأي صورة كانت. جزا الله عز وجل المؤمنين الصادقين هذا الجزاء السحري العظيم إلى أبد الآبدين وغمرهم بما فيه من غبطة ونعيم. وجزاكم مثله لطول اصطباركم على.

«فخشى آدم عليه السلام على العلم المخزون أن يذهب، فعمل ألواحاً من الطين، وكتب عليها العلم واستودعها في مغارة يقال لها المانمة».

أما دانيال فقد كان مصدر حزنه أنه هو سيفقدها وسيكتسبها آخرون:

«فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفا عظيما كى لا تقع في يد غيره. فلفظ الله تعالى وأخرجها ونشرها في الدنيا».

وقد يكون هذا أول تجسد لفكرة شهوة امتلاك المعرفة امتلاكاً حصرياً وإقصائياً والظن بها على الآخرين. أما إرادة نشر المعرفة وفعل نشرها، فإنهما أمران إلهيان يتجاوز بهما الخالق حرص الفرد وأتانية التملك الحصري. وذلك أمر شيق بحق قد يجسد فرقاً جوهرياً بين نظرة اليهودية ونظرة الإسلام للمعرفة - على الأقل كما يعاينهما الراوي - الأولى حصرية إقصائية، تجدد تجليا آخر لها في مفهوم شعب الله المختار حصرا وإقصاء؛ والثانية إنسانية اشتراكية تجدد تجليا آخر لها في تأكيد الإسلام إنسانية رسالته وشموليته وانفتاحها لبني البشر أجمعهم. وقد تكون لهاتين النظرتين تجليات أخرى أهمها في تقديري تصور الإسلام عملية الخلق وموقع آدم واكتسابه المعرفة فيها وتصور اليهودية ذلك. ليس من الدال مثلاً أن الشجرة التي يحرم الله على آدم الأكل منها في القصة التوراتية هي شجرة المعرفة وأن الله، كما يروي سفر التكوين، يخشى حين يأكل آدم وحواء من شجرة المعرفة أن يأكل آدم بعدها من شجرة الحياة فيصبح خالدا مثله فيعاقبه بنفيه من الجنة.

أما في القرآن الكريم، فلا يرد هذا الجزء من القصة إطلاقاً، بل - وذلك ممكن الدلالة الفرقية - إن الله علم آدم الأسماء كلها مؤثراً إياه بذلك على غيره من المخلوقات! إن ذلك لشيق بحق، والله أعلم.

ومن منظور استرجاعي معاصر، لمة فكرتان فائتان فعلا، الأولى هي المكانة التي يوليها النص للزوجة في الجنة، فهي أعلى مكانة وأقرب إلى المؤمن والله من العصور العين

## ١٨ -

في الكتاب الثاني

للساحر الوهرائي

القسم الثالث

منامات الوهرائي ومقاماته

(للبحث صلة)

ثم يأتي الصباح الذي ما بعده من صباح.

فيبدأ الكلام الذي لا يباح

في فائن المنامات

وغريم المقامات والمنامات

## الهوامش :

- (١) استخدم مصطلح «الخيال المقلن» بدلالات تتطابق مع ما أسماه جابر عصفور «الخيال المشغل» في بحث متميز عن شعر الإحيائيين. راجع: الأعلام، ج. بغداد، ١٩٨٠.
- (٢) مع أنه قد يعني ذلك؛ وسأناقش هنا الأمر في فقرته القادمة.
- (٣) ولكنكم كان أسن حساساً ولما حين عقد مقارنة مباشرة بين ليلى الفوحدي وليلى شهر زاد قال فيها ما يلي:
- «إن أسلوبه أنشبه شيء بالكف ليلة وليلة، ولكنها ليست ليلى للهر والطرب وكيد النساء ولهب الغرام، إنما هي ليلى للفلسفة والمفكرين والأدباء، إذ يتعرض فيه لأهم مشاكل الفلاسفة، كالبحث في الروح والعقل والقضاء والقدر وما إلى ذلك، كما يتعرض لمشاكل اليلغاء كالدلالة البدعية التي جرى فيها الحديث عن النثر والنظم والمفاضلة بينهما، ومزايا كل ونقصه ومكلا. فإن كان الكف ليلة وليلة يصور أهدع تصور الحياة الشعبية في ملاحيتها وقنيتها وعشقها، فكتاب الإمتاع والمؤانسة يصور حياة الأرستقراطيين أرستقراطية عقلية؛ كيف يحسون، وهم يفكرون، وكلاهما في شكل شخصي مفسم إلى ليل، وإن كان حظ الخيال في الإمتاع والمؤانسة أقل من حظه في الكف ليلة وليلة».
- (٤) وكثيراً ما أسألت إن كان اسمه «الفوحدي» لا كلمة بل صفة صاغها صانع للاح ليصف بها طبيعة ثقافة الرجل وعمله الذي بنا له أهلنا من ثقافات متضاربة متعدة وساعيا إلى التوفيق بينها ودمجها لها في صيغة عربية.
- (٥) لعل هذه الفكرة أن تضال حين تذكر مفرد ومفاهيم سميت بأسماء أوضاع للجسد الإنساني، من مثل «المشائين» اليونانيين، و«القاعدين» عن الجهاد، و«الوقوف» على الأعداء.
- (٦) تصوريا، تخرج المقامة على المحلصة بطريقتين مهمتين، الأولى هي الخروج من الفضاء المطلق إلى الفضاء المفتوح، والثانية هي الخروج من أرستقراطية الفكر إلى ساحة الحياة اليومية والبطل المغامر الذي يكسر حدود عالمه بالحيلة والقفزة وحنه الذهن والبراعة اللغوية، مجسداً فن الكنية. ومعنى ما تتم نقله من الكنية الأرستقراطية الفكرية، حيث يتال المطلوب بالطلب للتوسل وتقديم المرفة نمتا لسيد أمر مالك للسلطة، إلى الكنية الشعبية المادية حيث يتال المطلوب بالقوة ويتزعزع البطل الجديد أمة السلطة مؤقتاً. أما فيما يخص المقامة تخرج على المحلصة بانكاز ليقارح جديد لها ويترسخ لغة السجع التي توصلها في الموروث العربي السابق على الحديث، ولغة التفتيح الفكري والذهني، والفردية، وتكسب بينها المثرة فضائل استقلالية نهائية.
- وأما المجابية فإنها أحياناً تصب في نفسها إطاراً وأسلوباً مجلية، كما في كتاب العظيمة، لكنها أحياناً أخرى تغفل من إطار المجلس لتتصل إلى كتابة حرة في فضاء لا محدود. وبين نماذج ذلك نسمي العصباء ولبة العظم فيه وحلقة الأولياء لابن غلام المقدسي، فليد ابن عربي.
- (٧) الاختصاص الواردة في هذا القسم من كتاب العظيمة مأخوذة من تحقيق هبوطة قمت بإجراؤه، وأقول أن ينشر قريباً.

# قراءة فولكلورية فى ادب أبى حيان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة نموذجاً)

محمد رجب النجار\*

إعادة إنتاجها وتوظيفها فى النص الأدبى (= الإنشاء الكتابى) ضمن سياق ثقافى جديد، توظيفاً جمالياً وفكرياً، على مستوى البنية الشكلية للنص، والبنية الموضوعية (= المضمون) مما.

ومثل هذه القراءة التى نقترحها بشأن «قراءة أبى حيان التوحيدي، قراءة فولكلورية الإمتاع والمؤانسة نموذجاً» تقتضى هنا الوقوف عند عدد من المحاور الأساسية:

١ - ( الإمتاع والمؤانسة ) بين الشفاهية والكتابية، أو بين الأداء الشفاهى والإنشاء الكتابى.

٢ - المأثورات الشعبية أو المواد الفولكلورية وعناصرها فى الكتاب.

٣ - توظيف المأثورات الشعبية على مستوى المضمون فى الكتاب.

٤ - توظيف المأثورات الشعبية على مستوى الشكل فى الكتاب.

نقصد بالقراءة الفولكلورية هنا هذه القراءة التى تقف على المادة الفولكلورية الظاهرة أو الكامنة فى نسيج النص الأدبى، منسجمة مع فضاء بنائه، ومسارية لمقاصده، ومتعلقة معه بكيفيات مختلفة. وغاية هذه القراءة تحديد النصوص الفولكلورية وتحليلها، ابتغاء الكشف عن طرائق استلhamها، وغاياتها الوظيفية «الجديدة» فى النص الأدبى. هذه القراءة لا تقف عند حدود النص الأدبى المعاصر، ولكنها تجاوزه إلى النصوص الأدبية القديمة، خاصة ذات الطابع الموسوعى، ومن بينها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذائع الصيت لأبى حيان التوحيدي (٣١١ - ٤٠١هـ)، الذى نتخذة نموذجاً لهذا النوع من القراءة، باعتباره نصاً أدبياً (وموسوعياً فى آن). إننا هنا لا نبحث عن المأثورات الشعبية أو المادة الفولكلورية وعناصرها motifs فى حد ذاتها، كما وردت ودونت فى المصادر العربية القديمة، فمجالها الأول علم الفولكلور التاريخى، وإنما نتبعها هنا بحثاً عن مقوماتها وظيفتها الشفاهية (الأداء الشفاهى) وكيفية استلhamها، أو بالأحرى «استاذ الفولكلور كلية الآداب، جامعة الكويت.

## أولاً: كتاب الإمتاع والمؤانسة

### بين الشفاهية والكتابة

كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يقوم على مجموعة من «الأحاديث» التي «حدث» أبو حيان أبا عبد الله العارض المعروف بابن سعدان الوزير (ت ٣٧٥هـ) عندما أتبع له أن يشارك في مجلسه. وكل «حديث» منها كان يلقي في جلسة واحدة، في ليلة واحدة، ولمرة واحدة.. ثم يختفي - الحديث - من الوجود الإنساني إلى الأبد، مع انتهاء الموقف نفسه، وذلك في حالة الغيبة الكلية للكتابة، ومن ثم فهو عرضي لا يتصف بالديمومة؛ الأمر الذي انتبه إليه أبو حيان مدركاً الفرق بين التعبيرين الشفاهي والكتابي، عندما قال:

«.. فإن الكلام إذا مر بالسمع خلق وإذا شارفه البصر بالقراءة من كتاب أسف، وأخلق بعيد المثال، والمفسر حاضر العين، والمسموع إذا لم يملكه الحفظ تذكر منه الشيء بعد الشيء بالوهم الذي لا اتقاد له، والخيال الذي لا مرجح عليه» (الإمتاع ١: ٩٥).

وكان من الممكن أن يكون هذا هو مصير هذه الثروة من الأحاديث التي ألَّفَها أبو حيان في حضرة الوزير، لولا أن استجاب أبو حيان لنداء، أو بالأحرى، لتهدئة صديقه وصاحب الفضل عليه أبي الوفاء المهندس حين طلب منه - وحسناً فعل - أن يدون كل ما كان يجري من أحاديث في مجلس الوزير؛ فكان هذا الكتاب (الإمتاع والمؤانسة) في صورته الكتابية (انظر فائقة الكتاب). وبهذه المرحلة التدوينية تكون أحاديث أبي حيان قد انتقلت من عالم الحدث الشفاهي إلى عالم الحدث الكتابي، ومن هيئتها السمعية إلى صورتها اللفظية. هذه الأحاديث - على مستوى الخطاب الشفاهي - قد استغرقت ٤٠ ليلة، وعلى مستوى النص الكتابي ٣٧ ليلة، بعد أن فرضت عليه آليات النص الكتابي شروطها، ومن بينها دمج ثلاث ليالٍ، مع ليالٍ أخرى، ولعل هذا هو الذي يفسر لنا اضطراب ترقيم الليالي في النص المحقق للكتاب.

وتنوع هذه الأحاديث وارتباط سردها في وقت الفراغ بالليل، وارتباطها الدائم بهذا التوقيت، يطلق عليها في التراث

المرئي مصطلح «مسامرة»، حيث «السمر» حديث الليل على حد تعبير أبي حيان (١: ٢٠٦). ومن هنا جاء العنوان الفرعي للكتاب، وهو «مجموع مسامرات في فؤون شتى حاضر بها المؤلف أبا عبد الله العارض في عدة ليالٍ»، وغايتها الإمتاع والمؤانسة ولكنها - هذه المرة - مسامرات الصفرة أو النخبة، أو الخاصة لا العامة على حد تعبير أبي حيان، وتستهدف حيثث الإمتاع والمؤانسة الفكرية. ومن المعروف أن الحديث نوع من الاتصال اللفظي أو الخطاب الشفاهي (حتى لو كان مقروءاً، فقراءة نص مدون تعطيه صورة شفاهية بالضرورة) الذي يتوسل بآليات الذاكرة الشفاهية، ويخضع - في إنتاجه - للدinاميات النفسية للتعبير أو الخطاب الشفاهي الذي يقوم على التذكر والتجميع والإطناب والاستطراد والقرارة، والتقليد والمحافظة، والمشاركة والدفء الإنساني، حيث يخلق جواً تفاعلياً بين المتكلم والمتلقي، ولا يستقل بذاته أي باللفظ، ولكنه يستعين دائماً بوجود غير لفظي (مثل تعبيرات الجسد، استجابة المتلقي، السياق.. إلخ) ويخضع للتداعي بتوحيه التراكمي والتقابلي، كما نعرف؛ ذلك أن الإنشاء الشفاهي يعمل من خلال «نويات معلوماتية» تتداعى على ذهن المتكلم أو الراوية - وهو هنا أبو حيان - مما جعل الأحاديث مشتتة في كثير من الأحيان، فقد تستدعي كلمة من الكلمات - قد تمنح للوزير، أو تطرأ على بال أبي حيان - سلسلة من التفاعلات على نحو يدفع بالحديث الواحد إلى التشتت - ولا أقول التفرع - ذلك أن البنية الشفاهية - بطبيعتها - بنية مفككة على مستوى المضمون؛ الأمر الذي انعكس سلباً على الكتاب فجاءت بنيته مفككة على المستوى الموضوعاتي على شكل «فؤون شتى» على حد وصف العنوان الفرعي لموضوعات الكتاب، على التقيض من الكتابية؛ ويعتذر أبو حيان عن طغيان البنية الشفاهية على الكتاب وطبيعته التفكيكية، مبرراً ذلك تبريراً صادقاً مع نفسه، لأنه ببساطة نابع من الديناميات النفسية للشفاهية، فيقول مخاطباً أبا الوفاء المهندس بأنه سوف يكتب الجزء الثاني - كما كتب الجزء الأول - «من غير ترتيب يحفظ صورة التصنيف - يعني التأليف - على العادة الجارية لأهله...» (بعض وحدة الكتاب الموضوعية) وعذري من هذا

وبرغم هذا الحكم القاطع، فإن عقليته الشفاهية ظلت سائدة ومهيمنة على عقليته الكتابية، فكان أن انتهى التقابل بين الشفاهية والكتابية هنا لصالح الشفاهية في بعض المواضع، ولصالح الكتابية في مواضع أخرى، لاسيما في الجزء الثاني. وقد أشار هو إلى انتصار النزعة الكتابية فيه، حيث يقول في مقدمة هذا الجزء:

«.. وسردت في حواشيه أعيان الأحاديث التي خدمت بها مجلس الوزير، ولم أَلْ جهداً في روايتها وتقويمها... بل زبرجت كثيراً منها بناصح اللفظ، مع شرح الغامض وصلة الخدوف وإنشام المقصود» (١: ٢).

متداركا آليات النص الكتابي.

إن النص الكتابي قائم باللغة ومستقل بها، كما نعرف على النقيض من النص الشفاهي الذي لا يستقل بذاته، أي بلفظه، ولكنه يستعين دائماً بوجود غير لفظي، كما سبق أن أشرنا. ويتكرر - كما يتأكد - هذا الوعي الكتابي - في أوائل وخواتيم الأجزاء الثلاثة للكتاب، من خلال تكرار خوفه من وقوع الكتاب في أيدي خصومه، مما يعني أن التلقي هنا، ليس أباً الوفاء وحده، وإنما القارئ بعامة، ما بقيت نسخة من الكتاب في مكان ما يمكن أن تقع في يد قارئ ما، وهو أمر ما كان ليغيب عن أصحاب العقلية الكتابية منذ الشروع في تأليف كتاباتهم، ومنهم أبو حيان؛ إذ يقول:

«وأنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح، أن تكون هذه الرسالة مصنوعة عن عيون الحاسدين المعايين، بعيدة عن متناول أيدي المفسدين المنافسين، فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف» (١: ٢).

والشاهد من وراء ذلك كله أن أباً حيان كان يقصد «الإنشاء الكتابي» قصداً، وأن القارئ لا السامع - مع غيابه بالطبع - كان حاضراً في ذهن أبي حيان، وهذا هو مبرر الكتابة الحقيقية لهذا الكتاب، وليس التهديد الموجه من أبي الوفاء إلى أبي حيان كما يزعم في «مسكنة وذلة»، محاولاً

واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجري على عوارثه بحسب السائح والداعي» (الإمتاع ١: ٢٢٦)؛ الأمر الذي يؤكد أن أباً حيان كان يترك جيداً الفرق بين الأمرين، فيقول مقبلاً ذات مرة:

«... هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولفظه الذهن، ولو كان مأخوذاً عنه بالإملاء لكان أقدم وأحكم، ولكن السرد باللسان لا يأتي على جميع الإمكان، في كل مكان» (الإمتاع ٣: ١٤٤).

فضلاً عما يرتبط بفروق أخرى كان بينها أبو حيان جيداً بين «الكتاب والخطاب» من حيث إن:

«الكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار، والخطاب مضطر، ومن يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرع فيه أم أبطأ، وإنما ينظر أصعب فيه أم أسهل، وأحسن أم أسوأ [ = التصفح ]. فإبطائك غير إصابتك، كما أن إسراحتك غير ضعف على غسطلتك» (الإمتاع ١: ٦٥).

وعلى الرغم من الوعي الكتابي لدى أبي حيان، وعلى الرغم أيضاً من وجود «قصدية» الكتابة عند تأليف (الإمتاع والمؤانسة)، فإنه قد فشل في تحقيقها نسبياً، أو بالأحرى لم ينجح في طمس معالمها الشفاهية التي كان واعياً بها، وتتجلى قصدية المؤلف مرة أخرى، وبوضوح شديد، في قوله في نهاية الكتاب مخاطباً أباً الوفاء المهندس:

«أيها الشيخ: إنما تشرت بالقلم ما لاقى به، فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير، فكان على قدر الحال والوقت والواجب، والانتاع يتبع القلم ما يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة، ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدى وبعدي، لم أجد بداً من تميمي يزنان به الحديث وإصلاح يحسن به المغزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية...» (الإمتاع ٣: ١٦٢).

وقد اهتمت أحاديث أبي حيان - في تحليلها الوصفي - على مصادر عدة، أهمها وأكثرها على الإطلاق السماع (حتى الفلسفة لم يتعلمها أبو حيان إلا سماعاً) الذي قد يأتي مطلقاً، دون إسناده إلى رواته الذين سمع عنهم، وقد يأتي مقيداً بالإسناد وهذا هو الطابع الغالب في الكتاب بحكم المؤثرات الشفاهية فيه. ومن هذه المصادر أيضاً المحاورات التي يكون أبو حيان طرفاً فيها، ثم القراءات، فالأمالى، ويشير أبو حيان إلى ذلك كله بعبارات صريحة تحدد مصادر روايته الشفاهية وأصوله الكتابية، وكيف وصلت إليه. ومن الجدير بالذكر أن المصادر الشفاهية هنا (السماع فالحوارات) هي الطاغية على أحاديث أبي حيان، على نحو تكشف عنه خلفية شفاهية مهيمنة عليه بأكثر مما تكشف عن خلفية كتابية في أدبه. ومعنى هذا أن الكتاب - في كل حديث من أحاديثه - يرغم تحوله إلى نص كتابي، ظلّ يحمل جينات الشفاهية وبصماتها، بوضوح ملحوظ (ودراسة هذه التحولات يمكن أن تؤدي إلى فهم أعمق لديناميات التحول الشفاهي - الكتابي في الثقافة العربية في شقها الكتابي، وهو أمر يستحق دراسة قائمة بذاتها)، ذلك أن الكتاب - بمادته الفولكلورية الضخمة - لا يخفى جذوره أو أصوله أو خلفياته الشفاهية، كما أن أبا حيان نفسه لم ينكر أو يتنكر لهذه الأصول الشفاهية التي ظلت طاغية على أحاديثه في معظم ليالي الكتاب. وعلى الرغم من أن أبا حيان كثيراً ما يعترف بأن دوره في الكتابة لا يمتد أن يكون «رسماً للكلمات وتقيداً للعلم»، فهو كثيراً ما يصرح بأن الوزير كلما أعجبه حديث «يرسم بجمعه» فيستجيب فوراً لذلك قائلاً «فأفردت ذلك في هذه الورقات» (٢: ٦٥، ٩٢)، وأحياناً يقول «وكان الوزير قد استزادني - من هذا الحديث - فكتبت له هذه الورقات، وقرأتها بين يديه» (٣: ٣٧)، وتارة أخرى يضيف قدراً من الأهمية على نفسه، فيستأذن هو الوزير في تدوين حديث من أحاديث المجلس... «ولذا أنثت لى رسمت كلماتها في ورقاته» (٢: ٢٣)، معلناً عن رغبته الحقيقية في نقل المنطوق إلى الموقرود، من هيئته اللفظية والسسمية إلى صورته الخطية والبصرية، ومن لغة الحديث الشفاهية والآنية والحمكية والحرّة والعرضية إلى اللغة البلاغية الدائمة، والثابتة، والمقيدة

أن يظهر أمام خصومه ومناقبيه أنه مضطر لفعل الكتابة وصدق الرأي، فقد كان بمقدور أبي حيان أن يعيد إنتاج هذه الأحاديث شفاهياً في مجلس أبي الوفاء صديقه وصاحب الفضل عليه، وطالما ذكر أبو حيان أنه حدثه بمثل هذه الأحاديث وشافهه بأحاديث أخرى أتى على ذكرها في (الإمتاع والمؤانسة)، ولا فقيم التكرار - تكرار الأحاديث في الكتاب - وهو نفسه يرى أن من شروط الأحاديث الشفهية أن تكون جديدة ومبتكرة، فكل جديد للذة، على حد تعبيره. وما دما قد انتهينا إلى أن فصل الكتابة هنا مقصود... فإلى أي مدى بعد (الإمتاع والمؤانسة) نصاً كتابياً؟! لقد رأينا طغيان النزعة الشفاهية عند القراءة الأولى، لكن سرعان ما هيمنت النزعة الكتابية، واستعاد معها أبو حيان آلياته الكتابية فزبرج الكلام بناصح اللفظ، مع شرح الفاض وصلة المحذوف وإتمام للمقصود وغير ذلك من آليات الكتابة، ولكن من دون طمس كامل للنزعة الشفاهية، إلى الحد الذي يعد معه الكتاب شاهداً حياً على مرحلة طبيعية من مراحل نمو الكتابة من داخل الشفاهية في الثقافة العربية.

والحديث من حيث هو تابع كلامي يدور في الزمان، معتمداً شأنه شأن الفنون القولية/ الشفاهية يقوم على الخط السردى، وهو خط أثير في الأحاديث الليلية أيضاً (لاحظ علاقة الحديث هنا بالحديث الكلامي والأحدوة، والحديث من حيث هو فعل وزمان، ومنها الحادثة، والحادثات، والحوادث... والحدّثان - بمعنى أول الزمان؛ أي مضارع للحادث، والحدّثان اسم للزمان فقط... المزيد من التفصيل انظر «الإمتاع» ج ١ ص ٢٥ - ٣٦). ولذلك كثيراً ما يستخدم أبو حيان لفظة «سرد» للتعبير بها عن عملية رواية الحديث، أو التلطف به. فيقول مثلاً «هنا وأنا أفعل ما: طالبتي به من سرد جميع ذلك» (الإمتاع ١: ٧)، ويستمر مستخدماً هذا اللفظ حتى نهاية الكتاب، مثل قوله على لسان الوزير «وكان عيسى بن زرعة قد سرد علىّ سنة سبعين وثلاثمائة ليالي كانت الأشغال خفيفة والسلياسة بالماضى عامة» (٣: ١٢٧) أو قوله «فسردته على وجهه، ولم أعفد منه حرفاً» (٣: ١٤٩).



ويمكن تصنيف هذه المادة الفولكلورية وعناصرها في الكتاب، على النحو التالي:

- ١ - الأدب الشعبي وقصته.
- ٢ - المعتقدات والمعارف الشعبية.
- ٣ - العادات والتقاليد الشعبية.
- ٤ - الثقافة المادية والفنون الشعبية.

فيما ما انتقلنا إلى تصنيفها تصنيفاً فرعياً، وتحديد موضعها في الليالي، اتضح لنا «حجم» هذه المادة وعناصرها Motifs - كما وكيفا - على النحو التالي:

#### ١ - الأدب الشعبي وقصته:

١/١ الأساطير (بقايا وإشارات): ل (= الليلة) ٣٢.

٢/١ الأثقال الشعبية:

١/٢/١ تعريف المثل: ل: ٢٥.

٢/٢/١ نصوص الأمثال. الليالي: ٣، ٤، ٦، ٩، ١٧، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٤٠.

٣/٢/١ قصص الأمثال: ل: ٣٢.

٣/١ الحكم والوصايا والأدعية: ل: ١٩، ٢٠، ٢٦، ٣٧.

٤/١ أحاديث الزهاد وأقوال السالك: ل: ٢٤.

٥/١ من كلام العامة ولغة المولدين، وألفاظ السباب: ل: ١٨، ٣٩، ١٩.

٦/١ القصص الشعبي - عام:

١/٦/١ القصص (عام، الحديث القصصي، القصص الخرافي، تعريفات ووظائف، قصص الخاصة وقصص العامة): ل: ١٦، ١٠.

٢/٦/١ القصص الشعبي ومكاته: ل: ١٦.

٧/١ القصص الشعبي - تصنيف:

١/٧/١ حكايات الحيوان التعليمية (الشارحة) والتعليمية

والمغلقة، على نحو يمكن منه القول بأن أبا حيان قد نجح في تجاوز مرحلة الخط الفاصل بين الأداء الشفاهي والإنشاء الكتابي، ليس فقط من خلال عبقريته الأسلوبية؛ أعنى عبقريته الصياغة الأدبية لكثير من المرويات الشفاهية وإحالتها إلى صيغ كتابية (نصوص أدبية)، بل أيضاً من خلال وعيه بدنياميات النص الكتابي وتوافر القصدية الكتابية لديه منذ الصفحات الأولى للكتاب (خطبة الكتاب)، على نحو ما أشرنا من قبل.

#### ثانياً: المأثورات الشعبية وعناصرها

##### في الإمتاع والمؤانسة

يقوم (الإمتاع والمؤانسة) - موضوعاً - على محورين كبيرين، أحدهما المحور الفلسفي وهو محور تخصصي بحث، تتوجه إليه عناية أهل الفلسفة، والآخر المحور المرفي العام، وهو محور ثقافي / موسوعي، هذا المحور هو الذي ينعيننا في هذا المقام؛ حيث تشكل فيه المادة الفولكلورية - كما وكيفا - الجزء الأكبر منه، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من بنية الكتاب - شكلاً ومضموناً - (بقدر ما هي أيضاً جزء لا يتجزأ من البنية الثقافية الاجتماعية التي تقع خارج النص الكتابي للإمتاع والمؤانسة)، إذ لا تكاد ليلة من ليالي الكتاب تخلو من هذه المادة والعناصر Motifs الفولكلورية، فقد بلغ عددها إحصائياً ٣٥ ليلة من ٤٠ ليلة، هي مجموع ليالي الكتاب (أي بنسبة ٨٧,٥٪). بعض هذه الليالي يتضمن عدداً محدوداً من العناصر، يستدعيها السياق أو طبيعة الحديث (الموضوع) وبعضها الآخر، يقوم في بنته - أساساً - على هذه المادة الفولكلورية؛ بحيث لا يمكن انتزاعها، وإلا باتت الليلة غير ذات مضمون أو موضوع تماماً، لكن هذا لا يعنى أن (الإمتاع والمؤانسة) كتاب في الفولكلور، أو مجرد «مجموع مسامرات في فؤاد شبي» على حد تعبير العنوان الفرعي للكتاب، بل هو إبداع أدبي صرف، عرف كيف «يمتص» هذه المادة الفولكلورية، ويعيد إنتاجها، ثم دمجهما في نسج الكتاب، على نحو ينسجم مع فضاء بنائه من ناحية، ويتناغم مع أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف من ناحية أخرى.

(الرمزية) ل: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٤، ٣٣، ٣٤.

٢/٧/١ - الحكايات المرححة (النوادر):

١/٢/٧/١ - تعريفات ووظائف. ل: ١٨، ١٩، ٣٧، ٣٩.

٢/٧/١ ب - نصوص (من نوادر الحمقى والمغفلين، نوادر المتحامين - جحا العربي - نوادر النوكي والمجانين والمفتنين، نوادر البخلاء والطفيليين، نوادر الأكلة، نوادر الشحاذين والسؤال والطرايين، نوادر الأعراب... إلخ) الليالي: ١، ٤، ٩، ١٨، ١٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٣٩.

٢/٧/١ ج - نصوص من نوادر الأذكىاء والأجوبة

المسكتة - ل: ٣٤، ٣٩.

٢/٧/١ د - نصوص من النوادر الجنسية. ل: ١٨، ٣٩.

٢/٧/١ هـ - نصوص من نوادر المعجم. ل: ٤٠.

٢/٧/١ و - نصوص من النوادر السياسية والتاريخية (+ تاريخ شفاهي). ل: ٥٠، ٢٠، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٣٩.

٣/٧/١ - الحكايات الوعظية (الدببية والصوفية): ل: ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٣٩.

٤/٧/١ - حكايات (البطولة) - ل: ٣١، ٣٧، ٣٩.

٥/٧/١ - حكايات الشطار والمبارين:

(مفهوم الفتوة - أخلاق الشطار والمبارين - ثورات شعبية - أبطال شهبون - نصوص): الليالي: ١، ٢، ١٨، ٣١، ٣٤، ٣٨، ٤٠.

٨/١ - الشعر الشعبي:

١/٨/١ - الأراجيز والشعر البدوي - ل: ٣، ١٠، ١١، ١٥، ١٦، ٣٢.

٢/٨/١ - الشعر الشعبي الساخر - ل: ٨، ٣٢، ٣٣.

٣/٨/١ - شعراء شعبيون - ل: ٨، ٣٢، ٣٣.

٤/٨/١ - شعر الصعايك - ل: ٤.

٩/١ الأغاني الشعبية:

١/٩/١ أغاني المهدي - ل: ١٥، ٣١.

٢/٩/١ أغاني الصوت - ل: ١٥، ٢٨، ٣٤.

٣/٩/١ أغاني النوح (الندب) - ل: ٢٨.

#### ٧ - المعتقدات والمعارف الشعبية:

١/٧ - معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالإنسان / الشعوب:

١/١/٧ - أخبار العرب (أنسابهم وأصولهم، أخلاقهم، رؤيتهم للشعوب الأخرى، رؤية الشعوب لهم) (= إثنوجرافيا + تاريخ شعبي / شفاهي) - ل: ٦، ١٤، ٣٣، ٣٤، ٣٧.

٢/١/٧ - وصف العرب (الفضائل والمثالب) - ل: ٦، ٣٤.

٣/١/٧ - طبقات العرب (الخاصة والعامة) - ل: ٦، ١٣، ١٥، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٤.

٤/١/٧ - رأي السلطة في العامة، ورأي العامة في السلطة - ل: ١٧.

٥/١/٧ - الفتوة والتصوف - ل: ٣١، ٣٧.

٦/١/٧ - علوم السحر والكهانة والطلسمات، وعلم النجوم - السرقى والتعازيم والتماثيل - والعمافة والزح - الليالي: ٢، ١٧، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٣٩، ٤٠.

٧/٧ - معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالحيوان:

الليالي: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٤.

٨/٧ - معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالجواهر والأحجار والمعادن والطور والخور - ل: ٢٤.

٩/٧ - معتقدات ومعارف مرتبطة بالسماء والنجوم والرياح والسحب والأنواء - ل: ٦.

١٠/٧ - معتقدات ومعارف مرتبطة بالطب الشعبي - ل: ٢، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٤.

١١/٧ - للمجرات والغوارق - ل: ١٧، ٢٧، ٢٨.

### ٣ - العادات والتقاليد الشعبية:

١/٣ عادات العرب في المأكل والمشرب والضيافة - ل : ٦، ٣١.

٢/٣ عادات العرب في البادية - ل : ٦، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٧.

٣/٣ زواج العرب - ل : ٦، ١٧.

٤/٣ الكرم والكرم - ل : ٣١.

٥/٣ الثأر والديات - ل : ١٧.

٦/٣ الجنس - ل : ١٧، ١٨.

٧/٣ التشهير - ل : ٤٠.

### ٤ - الثقافة المادية والفنون الشعبية:

١/٤ أسواق العرب - ل : ٦.

٢/٤ الأطعمة الشعبية التقليدية وأعداد الطعام (بما في ذلك أطعمة الطبقات الدنيا في البادية والحاضرة، في الجاهلية وصدور الإسلام) الليالي : ٦، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠.

٣/٤ الصناعات الشعبية والحرف:

الليالي : ٦، ١٧، ٣٧.

٤/٤ - الموسيقى والغناء (الفردى والجماعي) وآلات الطرب والمغنون والمغنيات.

الليالي : ١٤، ٢١، ٢٢، ٢٨، ٣٧، ٤٠.

٥/٤ - تمثيل شعبي (إشارة إلى أصحاب السماجات) - ل : ٤.

٦/٤ - آراء شعبية - ل : ٤٠.

ولا يتسع المقام هنا لعرض نماذج نصية من هذه المادة الفولكلورية الثرة التي يفيض بها كتاب «الإمتاع والمؤانسة». وبقدر ما يعني أن نشير إلى أهميتها التاريخية بالنسبة إلى الباحثين - من منظور تاريخي - في الفولكلور والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والتاريخ الشفاهي، فإن الذي يعنيها هنا أن نشير إلى أهميتها في الإبداع الأدبي، باعتبارها رافداً من

روافد الخلق الأدبي، وكيف استلهمها أبو حيان أو أعاد إنتاجها، وتوظيفها - من وجهة نظره - كاشفة عن عدد من «الوظائف الفكرية والفنية» على مستوى البنية الشكلية والبنية الموضوعية للكتاب.

غير أن التأمل في هذه المادة الفولكلورية، وعملية توزيعها - كما وكيف - سواء على عدد الليالي (الأحاديث) أو على مستوى «كثافة المادة الفولكلورية» في كل حديث على حدة، أو من حيث موقف أو رؤية أبي حيان لهذه المادة الفولكلورية (سلباً أو إيجاباً)، سوف يجد أن هناك لياقياً يتشكل نسيجها الموضوعي - من البداية حتى النهاية - من مادة «فولكلورية» كاملة، في وحدة موضوعية مترابطة (وحدة الحقل الفولكلوري)، كما يلاحظ أيضاً أن هناك لياقياً أخرى يدخل في نسيجها بعض العناصر الفولكلورية المتفرقة، بحسب ما يقتضي السياق الموضوعي أو النفس للحدث، موضوع الليلة. أما من حيث كثافة المادة الفولكلورية - موضوعاً - فإن التأمل في التصنيف السابق سوف يلاحظ طيفاً أنواع فولكلورية يعينها على الكتاب أكثر من غيرها.

فالأدب الشعبي - بفرعه أو فنونه المتعددة - له المقام الأول، ولا غرو في ذلك، ف «الإمتاع والمؤانسة» كتاب أدبي في المقام الأول، يليه تضمنينه المعتقدات والمعارف الشعبية، ولا غرو في ذلك أيضاً، فأبو حيان الراوية أو المتحدث يطمع إلى عرض «معارف ومعلوماته» الواسعة والموسوعية على الوزير ابن سعدان، المتلقى أو المستمع، أما عدا ذلك من الحقول الفولكلورية، فكانت الإشارة إليها عارضة أو عابرة - مهما كان حجمها.

وحتى في نطاق الحقل الفولكلوري الواحد طفت موضوعات «فرعية» على أخرى، ففي الأدب الشعبي - مثلاً - طفت بعض الفنون القولية مثل:

١ - الأمثال الشعبية (راجع ت ف : ٢/٧، أي تصنيفنا الفولكلوري الفرعي السابق وسوف نشير بالحرصين ت. ف إلى هذا المعنى)، وهي التي تعرف باسم أمثال العرب في الجاهلية والإسلام (دون أن يسمي إلى ذلك)، ودون أن يتجاهل أيضاً أمثال «العامة والمولدين» بعد أن يعيد صياغتها

إن زاوية نظر أبي حيان ورؤيته هذه المادة، تؤكد أنه قد تجاوز بها مجرد الإخبار الموضوعي إلى أن يعطيها تأويلاً معنياً يفرضه على المرءى له *narratee*، ويدعوه إلى الاعتقاد به. وهو أمر له ما بعده في هذه القراءة الفولكلورية. ولعله من نافذة القول الإشارة إلى أن هذه المادة الفولكلورية بشرائها الكمي وتنوعها الكيفي تجعل أيضاً من هذا الكتاب مصدراً ثراً من مصادر دراسة الفولكلور العربي، ومن هنا تتجلى قيمته لعلماء الفولكلور على وجه خاص.

### ثالثاً: توظيف المألوفات الشعبية على مستوى المضمون

تكمن عبقرية أبي حيان التوحيدي - في «الإمتاع والمؤانسة» - في «استلهاهم» أو بالأحرى امتصاص هذه المادة الفولكلورية وإعادة إنتاجها على نحو ينسجم مع فضاء بنائه الذي قامت عليه الليالي، وتماثلها مع نصوص الكتاب وأحاديثه على نحو يهدف إلى تحقيق عدد من الوظائف يقصد إليها - رمزياً - المؤلف قصداً وليس أمراً «اعتباطياً» خاضعاً لتداعيات الذاكرة، أو طبيعة الخطاب الشفاهي. وأهم هذه الوظائف:

١ - الوظيفة المعرفية.

٢ - الوظيفة النفسية.

٣ - الوظيفة السياسية.

٤ - الوظيفة الإمتاعية.

ونتناولها فيما يلي بشيء من التوضيح:

#### أولاً: الوظيفة المعرفية:

إذا تجارنا المادة الفلسفية واللغوية إلى المادة «العلمية» التي «تحت» فيها أبو حيان إلى ابن سندان، أو «كتبه» إلى أبي الوفاء المهنسي في «الإمتاع والمؤانسة»، وجدنا هذه المادة «العلمية» ليست إلا مادة معرفية «عامة» دائمة بين الخاصة والعامة، هي أقرب ما تكون إلى «المعرفة الشعبية» أو «الثقافة الشعبية» (إذا شئت استخدام مصطلح معاصر مقابل مصطلح الثقافة الفلسفية) على الرغم من احتبار أبي حيان لها علوماً،

نسبياً لتلاكم لغة التدوين أو الرسم الإملائي، مثل «إذا لم تقدر على قطع يد جائرة، فقبلها»، أو «كل ما في القدر تخرجه المفرفة» أو «رقص لقرع السوء في زمانه» (وهي جميعاً تختلف عن رواية الثعالب لها، حيث التزم فيها بلغة العامة والمولدين التزاماً حرفياً)، وأحياناً بعيد صياغة هذه الأمثال محقراً من لغة العامة، فيقول «والعامة تتمثل (أي تبعد الأمثال) على خسارة لفظها قائلة: إذا أردت ألا تزوج ابتكك فتال بمهرها» (ت ف: ٣: ٤٨).

٢ - القصص الشعبي (ت ف: ٧/١) وتجليداً نوارس الحمقى والمغفلين ونوارس البخلاء (ت ف: ١٢/٧/١) التي سرد أبو حيان منها الكثير. وكذلك نوارس الأذكىاء من العلماء وأصحاب الأجرى المسكتة أو الجواب المقعم (ت ف: ١٢/٧/١ ج) والنوارس الجنسية الفاحشة (ت ف: ١٢/٧/١ د) والحكايات الوعظية (ت ف: ٣/٧/١).

أما حفل المعتقدات والمعارف الشعبية، فقد طفت عليه المعتقدات والمعارف المرتبطة بالإنسان (ت ف: ١١/٢)، ولاسيما ما يتعلق منها بطققات المجتمع، أو الخاصة والعامة (ت ف: ٣/١٢)، وبالفتوة والمتصوفة، أخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (ت ف: ٥/١٢) أو برأى العامة في السلطة (ت ف: ٤/١٢)، كما طفت أيضاً المادة المعرفية والاعتقادية المرتبطة بالحيوان (ت ف: ٢/٢) وبالطب الشعبي (ت ف: ٥/٢).

أما من حيث موقف أبي حيان من هذه المادة الفولكلورية، فهو أحياناً موقف إيجابي، وأحياناً أخرى موقف سلبي (= النهي والتحذير والنقد) على نحو ما نقف عليه - على سبيل المثال - في الليلة السابعة عشرة خاصة، حين يتحدث عن بعض المعارف والمعتقدات الشعبية ويسخر من المؤننين بها والممارسين لها، مثل صاحب العزيمة وصاحب الطمأنينة وعابر الرها ومدعي السحر وصاحب الكيمياء وسعتمل الوهم والصراف والطارق والحزازي والكاهن والمنجم... إلخ. كما عاب المعتقدين بالقال والطيرة والزجل والعبادة والبركة، وهو في رأينا موقف مستتر يحسب لأبي حيان لا عليه، على عكس ما كان سائداً بين كثير من علماء عصره.

من النوع وما كان صفوا ومصاصا بهذا النظر  
انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق أو  
خلقاً وأكثر. وظهر ذلك عليه وبطن أيضاً...  
كالكمون الذي في طباع السبع والغارة، والثبات  
الذي في طباع الذئب... إلخ».

أو من مثل قوله:

«... وقالت الترك (!!) يبنني للقرائد العظيم أن  
يكون فيه عشر خصال من دروب الحيوان: سخاء  
الديك، وتجنن الدجاج، ونجدة الأسد، وحملة  
الخنزير، وروغان الثعلب، وصبر الكلب... إلخ».

(لاحظ هنا تأثير ديناميات الثقافة الشفاهية، في التذكر،  
في التجميعية، في المنقودية... إلخ).

وتتمادى أبو حيان في هذه النزعة التعليلية والوعظية  
حيث يقول: «ولهذا قال بعضهم: غدا من الخنزير بكره في  
الحوايج، ومن الكلب نصحه لأهله، ومن الهرة لطف نفسها  
عند المسألة»، ومن مثل قوله:

«... السمنل: دابة لا تخاف النار، لأنها لا  
تخرقها، وإن دخلت أخذوها متأججا مضطربا  
بالنار لم تحفل بذلك، وصارت النار التي تبيد  
الأجسام مباحة لهذه الدابة المهينة الصغيرة، تستلذ  
التقلب فيها استلذاً الثقلب بالهواء البسيط  
وهبوب أرواحه الطيبة، ونضارة جلدها وتنقيته  
بالنار، فيزداد - الجلد - بالنار حسن لونه».

أو من مثل قوله:

«العقاب تطلب عين الماء، فإذا أصابها خلق  
طارقة إلى حر الشمس، وهو موضع طيراتها  
فيحترق ريشها وما كان من جناح. ثم تقوص  
في تلك العين، فإذا هي قد عادت شابة،  
وتذهب ظلمة عينيها».

وتحدث أبو حيان عن طائر يدهي البيضاني (لم يعثر  
أحمد أمين محقق الكتاب على معناه في كتب اللغة  
والكتب المؤلفة في الحيوان) وطارق آخر اسمه الأبعث (من.  
طيور البحر)، فيقول:

مثل علم التنجيم، وعلم السحر والكهانة، وعلم السماع  
والغناء (= الموسيقى)، وعلم الطب (الشمي)، وعلم الحيوان،  
وعلم النبات وعلم الإنسان (= الأنثروبولوجيا الثقافية  
والاجتماعية)، وعلم الأعيان (= التاريخ الشفاهي)، وعلم  
المعادن وعلم النجوم والسحب والرياح والأنواء... وعلم الرقي  
والتمايز، والطلسمات، وعلم تعبير الرؤيا، وعلم أوامد العرب  
(= العادات والتقاليد الجاهلية، والمعتقدات الشعبية ومنها  
الزجر والفأل والطيرة والمصافة وقص الأثر... إلخ). هذه  
«العلوم» التي كانت تشكل عصب «الثقافة» السائدة في  
عصر أبي حيان، هي في حقيقة أمرها ضرب من المعارف  
الشعبية التي استعان بها أبو حيان - موضوعيا ومعرفيا - من  
حيث هي «أحدث للمسامرة» أو «الإمتاع والمؤانسة» التي  
كان عليه، أن «يردها» و «يسردها» - إمتاعا ومؤانسة - في  
مجلس الوزير ابن سعدان، ومن ثم عند تدوينها أو بالأحرى  
إعادة روايتها وسردها لأبي الوفاء المهندس.

وقد وظف أبو حيان هذه المادة الثقافية أو الفولكلورية التي  
تهدف - في ظاهرها - إلى تحقيق وظيفة تواصلية (غايتهما  
توصيل معلومات وسرد معارف ونقل تجارب إلى المتلقي، ابن  
سعدان الوزير) واطنهما يحمل تأويلا معينا يقرضه على المروى  
له، وذلك على خمسة مستويات:

الفلسفي والعلمي، والجغرافي أو الفرائضي والمجالي  
والنفعي. ومقتدونا أن نقف عند نماذج من معارف أبي  
حيان في حقل واحد من الحقول السابقة - حيث لا يتسع  
الحيز المكاني للبحث بأكثر من ذلك - للوقوف على مستوى  
من هذه المستويات الخمسة، ولكن - على سبيل المثال -  
من علم الحيوان (انظر التصنيف السابق 2/2 الخاص  
بالمعتقدات والمعارف الشعبية المرتبطة بالحيوان) كما  
«تحدث» فيه أبو حيان و«كتب» ابتداء من الليلة التاسعة حتى  
نهاية الليلة الثانية عشرة (١: ١٤٣ - ١٩٧) على نحو ما  
تكشف عنه المقتطفات التالية:

«إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في  
نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفو الجنس  
الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو  
الإنسان، الإنسان صفو الشخص الذي هو واحد

ومن مثل قوله:

«السلحفاة تخرج من البحر إلى الرمل فتبيض فيه حتى إذا بلغ أوانه وخرج أولادها، فما كان منها ناظرا إلى ناحية البحر كان بحريا، وما كان وجهه إلى ناحية البر كان برها» (!). «وقالت الروم إن السَّور يتولد من مجامعة الفهد لبعض السباع» (!) «والحمار الوحشي يتولد بين الفرس والفيل ... ولم يعان من هذا الجنس أنثى قط» (!) «والورشان (شبه الحمام) يتحرز بأن يضع ورق الغار في عشه (!) والحدأة تضع في عشاها ورق الطبق يتحرز به (!) والخطاف يضع في عشه قضيب كرفس يتحرز به (!) .. إلخ».

أما على المستوى النغمي، فما أكثر ما يقف أبو حيان عند المعتقادات الشعبية المرتبطة بعالم الحيوان، من مثل قوله:

«من ربط على بطنه سنا من أسنان الذئب ولمسه لم يخف الذئاب، والفرس الذي يعلق عليه شيء من أسنان الذئب يكون سريع الجري». «ومن التماسيح اليسرى نافعة لحمى النافس».

وفي البحر حوت يقال له البوس، يتولد من الصاعقة إذا كانت في البحر (!) وإن وضع ذلك الحوت بين اثنين فأكلتا منه تحابا ولا يحقد أحد على صاحبه ويتأخيان أحسن الإخاء. وفي حديثه عن كلاب الماء ذكر أن:

«من ليس جوربا من جلودها وبه تقرس انتفع به جدا. وإذا ابتلى الإنسان برعاف ثم أخذ قطعة من جلدها، ثم اعتقد في لبن واشتمه انقطع ذلك الرعاف» «ومن أخذ من لسان ضبع ومر به بين الكلاب لم تكلب عليه». «ومن مر بمكان كثير الضباع فأخذ يده أصلا من أصول عنب الحية (= الحنظل) هربت منه» «ومن يمسح بشحم كلى الأسد ومشي بين السباع لم يخفها ولم تقره» «ومن أحرق عقرها طرد برائحته حريقها عقارب ذلك البيت».

ومن مثل قوله:

«والذئب إذا هبَّ من معاه وتر، وهبَّ من معي الشاة وتر، ثم علقا بالأت الملاحى، ثم ضرب

«هذا طائر يحب ولده فإذا تحركت فراخه وخرجت ضربت وجهه بأجنحتها، فيدعوه الملق والغضب المطبوعان فيه إلى قتلها فإذا ماتت اكتأب عليها الأيوان، وألقاها عليها شبه ماتم ثلاثة أيام (!) ثم إن الأم في اليوم الثالث تنشق جنبها حتى يقطر دمها على تلك الفراخ فيصير ذلك نشورا لها من بعد موتها» (!).

ومن مثل قوله:

«وإن رأيت الحية إنسانا عريانا استحت منه ولم تقره، وإن رأته كاسيا حملت عليه بجرأة شديدة، وما أشد طلبها لأثرها».

ومن مثل قوله:

«من الطير ما يلقح من هبوب الريح ولا يحتاج إلى تزواج ولا إلى سفاده» (!)

وذكر أيضا أن:

«الإناث من بنات عرس إنما تلقح من أفواهها، وتلد من أفاتها» (!)

وقوله:

«الأفعى إذا جامعها الذكر - واسمه الأفعوان - تحولت إليه، فإن ظفرت به أكلت رأسه من شدة عشقها لها».

ومن مثل قوله:

«قال أوميروس (يعني هوميروس) الشاعر (!) إن كلب إديوس هلك وهو ابن عشرين سنة».

وعلى مستوى أساطير الحيوان التعليلية أو الشارحة - بكل وظائفها التراثية والإمتاعية - يقول أبو حيان:

«عصفور الشوك يقاتل الحمام، لأن الحمام إذا مر بالشوك أفسد عشه، فإذا نهق بالقرب منه وقع بيضه، وإن كان فيه فراخ خرجت منه، فلهذه العلة يطير هذا العصفور حول الحمام وينقره...».

ويستطرد أبو حيان قائلا:

«والسبب في عداء العصفور للحمار أن معاش العصفور من بزر الشوك وفيه يبيض، وهو وكروه، والحمار يرعى ذلك الشوك إذا كان رطبا...».

بهما، صوتَ المعمول من الذهب، وخرس الوزر المعمول من الشاة (!).

ويظل أبو حيان يخاطب ابن سعدان الوزير على هذا المنوال أربع ليالٍ كاملة في «نواصر الحيوان وغرائب» على حد تعبيره، وغاية أبي حيان من ذلك كله تحقيق الغايات التالية:

#### ١ - الإدعاش والغرائب:

وهو ما نحقق له بالفعل، فقد كان الوزير متجنباً بالفعل، أو هكنا يقول أبو حيان من سعة اطلاعه منبراً بثراء ثقافته وطلاوة أسلوبه، خاصة بعد أن لفت أبو حيان نظره إلى دلالتها الوعظية والرمزية (والسميائية)؛ إذ قال الوزير عقب سماع حديث الحيوان من أبي حيان: ما أوسع رحمة الله، وما أكثر جند الله، وما أغرب صنع الله (!). فاعتبل أبو حيان الفرصة قائلاً:

«نعم، وما أغفل الإنسان عن حق الله الذي له هذا الملك المبسوط، وهذا الفلك المربوط، وهذه المعاني التي تصعد فوق العقول التامة بالاعتبار، الاختيار بعد الاختيار وإنما بث الله هذا الخلق في عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخلق المتباينة، ليكون للإنسان المشرف بالعقل طريق إلى تعرف خالقها، وبيان لصحة توحيد له بما يشهد من أعاجيبها...».

وهذه النزعة الغرابية أو المعجانية - إذا تجاوزنا ما تنطوي عليه من نبرة تعليمية وعظمية - كان أبو حيان يطمح من سردها إلى أن يفتح طريقاً إلى قلب الوزير ووجداته (وحسه على حد تعبيره) حتى يصطفيه لنفسه، وينال الخطوة لديه، التي طالما حرم منها من قبل، عند ذوى النفوذ والسلطان، ولا سيما ابن العميد والصاحب ابن عباد (!).

#### ٢ - تحقيق الذات المعرفية (الموسوعية):

كان أبو حيان شغوفاً بعرض مادته الثقافية (الفولكلورية) على الوزير، باعتبارها دالاً على ثقافته الموسوعية التي يفتقدها - كما يعتقد - كثير من العلماء الذين يترددون على مجلس

الوزير، ومعظمهم إما فيلسوف وإما لغوي أو نحوي «متخصص» في حقل علمي بعينه. ومن الجدير بالذكر أن أبا حيان، كان يعرف قدر ذاته العلمية. وتشي نصوص كثيرة من تعليقاته على المادة الفولكلورية التي كان يسردها أنه ممتد بنفسه، وبثقافته الموسوعية، وأنه ملئٌ بها على معاصره الذين يرى معظمهم من الحمقى والتافهين والمحقرين والمتصاعرين الذين عرفوا بتفاقم وريائهم أن يتوأوا مكاناً وسكناً مرفوقين في مجالس الأعراء والوزراء، على حين هو (لصراحته وكبريائه العلمي) فشل في ذلك فشلاً ذريعاً. وليس ثمة اعتداد بالذات العلمية هنا أكثر من هذه الشروط التي اشترطها أبو حيان على الوزير، منذ الوهلة الأولى في «ليلة الأولى لحضور مجلسه أن يسمح له - وقبل كل شيء - بأن يتركه على حريته في القول وأن يعطيه الأمان، وأن يخاطبه بصيغة المفرد الخطاب، بعيداً عن «زهو السلطة وخيلاء الرئاسة ومقايح الكبرياء» على حد تعبيره، شريطة:

«أن يؤذن لي في كاف الخطاب، وتاء المواجهة، حتى أنخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاشي ولا محاولة ولا انجاش» (١: ٢٥).

الأمر الذي سوف يفتح الباب واسعاً أمام لسانه، منتقصاً من معظم ذوات الآخرين العلمية، معتداً كاشفاً لزيئهم، فاضحاً لريائهم، فخوراً ومتباهياً بذاته العلمية والمعرفية (الموسوعية) في الوقت نفسه.

#### ٣ - تحقيق الذات الأدبية:

ومن الجدير بالذكر، أن «المعلومات الفلسفية واللغوية» في الكتاب على قيمتها ونفاستها، التي تمثل ثقافة الصغوة أو خاصة الخاصة آنذاك ما كان بمقدورها أن تحقق الغايات والوظائف السابقة، لسبب بسيط، أن أبا حيان فيها لا يبعد أن يكون «ناقل» أو «حاملاً» للثقافة، ثقافة الخاصة ومثلاً لها، ودوره هنا لا يبعد كونه شارحاً أو مردداً لأقوال معاصره من الفلاسفة واللغويين وآرائهم، ومعظمهم من الأحياء، وكلها منسوبة إلى أصحابها أو مرفوعة إليهم وجاءت صياغتها لها محصلة «من أفواه العلماء» وبعضها لقط من بطون الكتب

حتى ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنه «ليس لأي حيوان منها شيء غير البلاغة»، وأن أبا حيان - في أفضل الآراء - مثلاً للفلسفة التفهيمية (= الانتقائية) التي كان يدعو إليها أستاذه وشيخه ومعلمه الروحي أبو سليمان السجستاني (ت ٣٧٥ هـ = ٩٨٥ م).

أما المادة الثقافية التي دعوناها هنا بالمادة الفولكلورية وعناصرها، فهي ملك للجماعة الشعبية التي ترددها، وغير ثابتة الرواية، بحكم طبيعتها الشفهية، وصياغتها ليست إلا رواية Variant من روايات كثيرة، بغير حدود، بحكم تعدد الرواة. هذه الرواية، في صياغتها وتكوينها، صوريتها «الثابتة» الواردة في (الإمتاع والمؤانسة) تمزج إليه - لفظاً ومعنى - حتى على الرغم من حرص أبي حيان - أحياناً - على ذكر «السند» أو الرواة الأوائل الذين اتحدت عنهم هذه الروايات الشفهية أو الفولكلورية. فإذا ما أضفنا إليها صياغة أبي حيان، وهي صياغة أدبية راقية، أمكن القول بأنها تحولت على يده، من صوريتها الشفهية أو الفولكلورية إلى صوريتها النصية (= الكتابية) أو الأدبية، وصارت عندئذ مادة إبداعية ذاتية وخاصة ومعروفة الكاتب، ويمكن استعادتها في المكان والزمان دون تغيير، كما يمكن - عندئذ - وصفها بالأصالة والابتكار، ويصبح معها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عملاً أدبياً مميزاً، يعكس - آخر الأمر - ثقافة الخاصة وتنتمي بجدارة إلى أدب الخاصة. ونجاح أبي حيان في تحقيق هذه الغاية جاء تأكيداً لذاته الأدبية الطامحة، ليس عند الوزير فحسب، بل أيضاً أمام صليبه وصاحب الفضل عليه أبي الوفاء المهندس (أحد المشاهير في علم الهندسة) الذي انتشله من رحمة اليأس والإحباط، على نحو ما هو معروف، مؤكداً له أنه كان عند حسن ظنه، وأنه جدير بمطعمه وروايته وتقديرها لموهبته وكفاءته.

### ثانياً: الوظيفة النفسية

«بل الغريب من هو في غربة غريب»

أبو حيان، الإشارات الإلهية: ١١٤.

ربما كانت هذه الوظيفة هي أجل الوظائف التي من

أجلها اعتمد أبو حيان المادة الفولكلورية في نسج إبداعه الأدبي عامة، وفي (الإمتاع والمؤانسة) خاصة. وفي ضوء سياقها السردى الكثافي تتجلى وظائفها النفسية العميقة الكاشفة، عن حياة أبي حيان الذاتية، بكل تناقضاتها للأسوأ، وروحه الطافحة بالألم والإحساس بالقهر، ومزاجه السوداوي، وكبرياته المفقود، وروحه التشاؤمية، وطبيعته «المتمردة» ضد ذوى السلطان، والساعطة على الخاصة والعامة على السواء. فضلاً عن نكته في كثير من مفكرى عصره ونفاقه عليهم عن لقوا الخطوة في مجالس الأمراء والوزراء، بنفاقهم وزياتهم، وقد «اشغوا» نشر الحكمة فخاً للمثالة المأجلة، على حد تعبيره (بمى طريقاً للثراء الدنيوى السريع، وفشله في مجاراتهم، الإمتاع ١: ١٠٧). أما هو، فلم ينج من علمه الغرير وطموحه الفائق وفكره الحر إلا «مرارة الخيبة، وحسرة الإخفاق، وعذاب التسويف» (٣: ٢٠٧)، وانتهى به الأمر إلى مطلق الإحساس باليأس والشعور بالخذلان والعجز والاغتراب في الذات وفي الوطن، أليس هو القاتل في (الإشارات الإلهية): «وأن أنت عن غرب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ حتى نزعه الصوفية لم تعصمه من هذا كله، حتى أحرقت كتبه إعلاناً عن تمرده العاجز، واحتجاجاً على عصره ومعاصره، فأنتهى إلى الموت فقيراً معدوماً في إحدى زوايا شيراز (٤٠١ هـ)، بعد أن عاش عمره كله يطلب صداقة الوزراء، واعتراهم بعقيدته، ولكنهم - كما يقول بعض الباحثين:

«لم يألفوا هذا النوع من الفكر المتوقد العريض، بل كانوا يلقون التودد والزيف وانتهاز الفرص. ولو كان أبو حيان يتودد ويزيف وينتهاز الفرص لأصابه منهم الحظ العريض، ومصيبته كانت في أنه يعرف تمام المعرفة أنه طويل اللسان، وقليل التحفظ، كثير الانفعال، لما يراه حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحته» (عبد الكريم الأعمى: أبو حيان التوحيدى، ص ٦٩).

ويعترف هو بذلك عندما أقدم على إحراقه كتبه التي كان قد كتبها دون جدوى للناس ولطلب المشالة منهم، ولمعدد الرئاسة بينهم، ولد الجاه عندهم، فحمرت ذلك كله



من يقي بتعامها أو يتأق لها (١)، (الإمتاع ٣: ٢١٢)،  
والأخرى أن بطولة السلم هي بطولة الكرم والبذل والعطاء،  
وفاء لمن يستحق من الرجال، يعني نفسه، وأمثاله:

«من أهل العلم والحكمة والبيان والتجربة، ومن  
قلب اليأس عليهم من الوصول إلى باب، حتى  
ضعفت منتهم، وعكس أملهم، ورأوا أن سف  
الشراب، أخف من الوقوف على الأبواب»  
(الإمتاع ٣: ٢١١ - ٢١٢).

وهو في هذا كله، فيما يروى من نواذر، إنما يستلر  
عطف الوزير عليه، وحده، وكرمه حتى يبادر إلى انتشاله من  
هوة اليأس والعدم. ويدعم أبو حيان ذلك كله بمجموعة  
رائعة من الحكايات البدئية والصوفية (الوعظية) (ت ف  
٣/٧/١) وبمجموعة من أحاديث الزهاد وأقوال النساك (ت  
ف: ٥/١).

ويحمل أبو حيان أيضا - فيما تمثل به من نواذر الحمقى  
والمخفلين، من الخاصة (ت ف: ٢/٧/١ ب) - حملة  
شعواء كاشفة عن قصر نظرهم، وغفلة عقولهم، وحماقة  
سلوكهم خاصة هؤلاء الذين غرهم المناصب والأموال!  
وقابل ذلك بضرب آخر من النواذر، هو نواذر الأذكاء (ت  
ف: ٢/٧/١ ج). وليس محض مصادفة أن يكون معظم  
أبطال هذه النواذر في الحاليين من الأمراء والوزراء والعلماء  
جميعا (حيث الحديث عنهم هنا ضرب من الإسقاط  
النفسي، أي من باب إلقاء أعنى فاسمي يا جارة). وما له  
مغزى كذلك ما ذكره أبو حيان منسوباً إلى جماع العربى  
(توفى ١٦٥ هـ)، إذ قال: قال جماع لأبي مسلم صاحب  
الدعوة (العباسية): إني نذرت إن رأيتك، أن أخذ منك ألف  
درهم، فقال: رأيت أصحاب النذور يطون لا يأخذون (١)  
وأمر له بها. حتى عمرو بن العاص، أحد دهاة العرب، لم ينج  
من «الغمز» في هذا الباب، حيث قال أبو حيان «قال عمرو  
بن العاص: أعجبتني (وفي رواية أخرى قتلتنى) كلمة من  
أمة، قلت لها ومعها طبق: ما عليه باجارية؟ قالت: فلماذا  
غطيناه إذن؟».

لقد كان أبو حيان يمي جيلا وظائف النواذر في الشفاعة  
الشفاعية أو الشعبية، فنواذر الحق تدفع إلى التفتل، ونواذر

(معجم الأدياء لالبوت ت ١٥: ١٨). وقد انقلب هذا  
الحرمان الذي لازمه طويلا إلى ألم «وجودي» خلافا ومبدع  
(على حد تعبير عبد الرحمن بدوي) في مؤلفاته،  
خاصة (مثالب - أو أخلاق - الوزيرين)، و(الإمتاع  
والمؤاتعة). ومن اللافت للنظر أن أبا حيان في كثير من  
الليالي كان يهدف إلى «تلبيه» كثير من الحكام والوزراء  
والعلماء بكيفية صريحة أو ضمنية (= تصفية حساب) لكنه  
في كثير من الليالي أيضا كان يعمد إلى تلبي الخاصة  
والعامية على السواء، والتخفير والتخفيف من شأنهم وشؤونهم،  
وأداته في معظم ذلك كله هي المألوفات الشفاعة التي يمكن  
أن تكشف لنا - في ضوء منبج التحليل النفسي - عن كثير  
من خبايا ما تحت الوعي عند أبي حيان، ومن خلال قيامه  
بإعادة إنتاجها وتوظيفها - المألوفات - على نحو تنقيسي من  
شأنه أيضا أن يتقص من أقدار الناس، بمن فيهم الوزير ابن  
سعدان نفسه؛ فهو في حضرته، لا يتورع عن أداء أفدع  
النكات الجنسية وأكثرها حسا (ت ف: ٢/٧/١ د) على  
نحو يؤذي سامع الكبار من ذوى السلطان، حتى وإن هشوا  
لها في الظاهر (لأنها بمساسة تعنى - ضمنا - أن قللها  
لا يمكن لهم كبير احترام، وهو في خضرته أيضا لا يتورع  
عن رواية الشر الساخر (ومستظلمة - فاحش) ... فهي جميعا من  
اختياره، واختيار المرء مصوب عليه.

إن الأمثلة على ذلك تملأ الكتاب كله، وفات مغزى لا  
تغنى قراءته وتأويله، فهو مغل - فيما استشهد به من نواذر -  
يحمل على البخل والبخلاء حملة شنيعة في مجلس ابن  
سعدان الوزير، ويقابلها بنواذر السؤال والشحاذين والطارئين،  
حتى يستثير في الوزير «كرمه» فيكون كرميا مطعما معه، ولا  
يخل عليه بمال، ويحبته مواقف السؤال والشحاذين والطارئين  
المخرجة التي تمبر عنها نواذرهم (ت ف: ٢/٧/١ ب) ثم  
يؤكد أبو حيان هذه «الرغبة» الكاذبة في مجموعة أخرى من  
النواذر والحكايات المتعلقة بالبطولة (ت ف: ٢/٧/١ د)، أو  
كما يسميها هو «أحاديث الشجاعة وأخبار الكرم»، فإذا  
مفهوم البطولة عنده قائم على أمرين: أحدهما: تقدير الرجال  
(من أمثاله طبعاً) خاصة حين يتجرأ أبو حيان على نصيح  
الوزير باصطناع الرجال (لا أشبه الرجال من المترلفين) قائلا  
له: «أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قاصمة برأسها، قل

أبو حيان مع العامة إلى درجة البطولة الشعبية (١٦٠:٣) ويشيد بهم وبفضائلهم وأخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (٦:٣)، ١٨٨. بل لا يقوته أيضاً أن يسخر من جهل بعض أولى الأمر، كما في تلك النادرة التي يسخر فيها من جهل الخليفة المهدي نفسه، وقد رواها أبو حيان في ملحده وداع الليلة الخامسة (الإمتاع ١: ٧٠). لكنه أيضاً، وفي المقابل، لا يفتأ يتخنى بالعدل في نماذجه العليا مستفيداً من أنشودة شعبية مجهولة القائل أو المنشدة، تقول: سمع عمر بن الخطاب منشداً ينشد:

ماسنا مثلك يا ابن الخطاب  
أبر بالأقوى والأصحاب  
بعده النبي صاحب الكتاب

(الإمتاع ١٠٣:٣)

ويبلغ هذا التشفي والاستهزاء ذروته عندما يحرص أبو حيان على طرح موضوع «رأى العامة في السلطة» في مجلس الوزير، وهو رأى لا يسر على الإطلاق السلطة السياسية الشرعية آنذاك.

أما ذروة التعاطف والتناقض معاً، فهو موقف أبي حيان نفسه من «العامة» (ت ف: ٤/١/٢) فهو تارة مناصر للعامة متعاطف معهم، وتارة أخرى يسبهم ويلعنهم، ومثل هذا التناقض - في ضوء السياق الحضاري: النفسي والثقافي والاجتماعي والتاريخي لنصوص أبي حيان وأقواله وآرائه في العامة - يمكن فهمه إذا وضعنا في الاعتبار أن تلك المواقف السلبية من العامة جاءت في سياق «التعريض» بالصاحب ابن عباد، وعلاقته المأساوية بأبي حيان، إذ كان صاحب في الأصل واحداً من العامة الذين ارتقى بهم طموحهم إلى تسنم ذروة السلطة التنفيذية (الوزارة)، مثال ذلك قول أبي حيان:

ولا ترفهوا السفلة فيمتادوا الكسل والراحة، ولا تجرثوهم قيطلبوا السرف والشغب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لردافة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التحلم أصبر، ولا جرم

الأذكىء تعلّى من شأن العقل، وتوارد الشره تخض على القناعة، وتوارد البخل تدعو إلى الكرم والسخاء، وتوارد الغفلة إلى التيقظ، وتوارد الفجور إلى التقى، وتوارد الجبن إلى الجرأة، وتوارد الجور إلى العدل، وتوارد الكبر إلى التواضع، وتوارد البطش تدعو إلى الحلم والصفح والأناة... إلخ. (انظر الليلة السابعة والثلاثين).

### ثالثاً: الوظيفة السياسية

ويصل الإسقاط السياسي أيضاً عند أبي حيان ذروته في تلك النوار الرائعة التي تحدث فيها عن السياسة والسياسيين (ت ف: ٢/٧/١)، أو في تلك النوار التي رولها عن الشطار والمبارين (ت ف: ٥/٧/١)، في بغداد، وعن زعمائهم الشعبيين، وعرضوا العامة لهم «حبا وإعجابا بهم وبطولاتهم وثورتهم الشعبية» الناجمة التي أرغمت - كما أفزعت - الخلفاء بله الوزراء على النزول على رغبتهم مرارا بعد أن أعماهم الاستبداد والسلطان عن مصالح الرعية «فأنهمكوا في القذف والعزف، وأعرضوا عن المصالح الدينية والخيرات السياسية» (الإمتاع ٣: ١٥٢). إن هذه النوار - في إيجاز - لم تكن إلا أقمعة فولكلورية - رمزية - يتقنع وراءها أبو حيان، وتعكس رؤيته الحقيقية للعالم.

ولم تكن غاية أبي حيان من سرد هذه النوار ذات الطابع السياسي والتاريخي التي يهدم بها تعاطف مع الشطار والمبارين الثائرين على «الجور والفساد»، إلا تمييزاً عن رؤيته الداخلية وتنفيذا عما يعانيه هو من كبت وحرمان، فأبى بهذا الحكم من النوار التي تؤكد - كما تكشف - عجز السلطة وفشلها، وسردها في مجلس الوزير تعريضا غير مباشر بالسلطة الرسمية أو «الشرعية» من ناحية، ونكابة - من ناحية أخرى - في كل سلطة غاشمة، دون أن يخفي كونه شامتا متشغيا، على مستوى الواقع التاريخي من أربابها. وفيض السياق الكتابي للنص الفكاهي هنا عن مدى ما يكنه أبو حيان من سخيرة واستهزاء بهؤلاء الوزراء والأمراء الذين اعتقدوا أن الدنيا قد دانت لهم إلى الأبد (انظر «الإمتاع»: ٢: ٢٦، ٣: ٨٥ - ٩٨، ٣: ١٤٧ - ١٦٢)، ويمتدح في الوقت نفسه أبطال الثورات الشعبية من الشطار والمبارين الذين يرتقى بهم

وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب نفسه يحمل معنى «الإمتاع والمؤانسة» - الفكرية بطبيعة الحال - في ثقافة الخاصة، فإن الأحداث الفلسفية واللغوية جادة جافة بحكم طبيعتها العلمية، ومكانتها مجالس العلم والعلماء، وزمانها صحوة النهار، أما أن تكون هي «أحداث» ليل فلسفية أو لغوية أو نحوية وأن تلقى في مجالس الأمراء والوزراء بعد عشاء يوم شاق من إدارة شؤون البلاد ودفة الحكم والأعيب السياسة، فإنها حينئذ تصبح حقاً شديدة الوطأة على المطلق؛ لاسيما الأمراء والوزراء مهما كان شغفهم بالعلم والعلماء، أو بالأحرى تظاهروهم بذلك، «حتى يروموا العلو في كل شئ حتى العلم». ومهما يكن من أمر، فالغاية التروحية غاية مشروعة «أكدها أبو حيان مراراً، عندما ذكر أن عبد الملك بن مروان كانت أقصى أمانيه «مصادقة الإخوان في الليالي الزهر» على التلال المفر» (١: ٢٦)، وكذلك كان سليمان الذي كان أحوج ما يكون إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ، ويحدثني بما يبعث السمع، ويغرب إليه القلب» (١: ٢٧)؛ الأمر الذي كثيراً ما كان يدفع الوزير - هو هنا بالطبع الوزير ابن سحبدان الذي كان يحسنى الشراب في المجلس - إلى طلب «ملحة الدواع» في خاتمة الحديث.

وعادة ما تكون هذه «الملحة» إما حكاية شعبية مرحلة ما عرف في التراث العربي باسم النوادر (انظر - على سبيل المثال - ملحة الدواع في الليلة الأولى)، وإما شعراً بدوياً - (شعبياً) - ليسشتم - الوزير - منه «روح الشيخ والقيصوم» (١: ١٩٦).

ونسوق هنا نادرة على سبيل المثال تجمع بين الأمرين، الفكاهة والشعر البدوي (النبلي):

وقالوا تطهر إني يوم جمعة

فرحت من الحمام غير مطهر

تدبت منه شارباً شج مفترقى

بفلسن إني بس ما كان متجرى

وما يحسن الأعراب في السوق مشية

كيف بيت من ربحام ومرمر

فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر غربوا بيوت العلية  
أهل الفضائل» (الإمتاع: ٢: ٤١).

إذا ما استبنا أيضاً استعلاء الثقافي واللغوي على العامة حين اقترح عليه الوزير أن يصدى للقصص الشعبي (في مجالس العامة) «فكان من الجواب: إن التصدى للعامة خلوة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتعبه بهم نقيصة» (الإمتاع: ١: ٢٢٥). فإن أبا حيان كان متعاطفاً مع العامة، إيماناً منه بأن «العامة قوامها الخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة» (الإمتاع: ٢: ١٢)، ويشرع في الدفاع عن العامة طيلة ليلة يكاملها، هي الليلة الرابعة والثلاثون (٣: ٨٥ - ٩٧) وفيها يتحدث أبو حيان عن واجبات السلطان نحو الرعية (العامة) بدءاً من حرصه «على رفاعة عيشها وطيب حياتها، ودرور مواردها، بالأمن الفاضل بينها والعدل الفاضل عليها والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة ومنسوب إليه أيضاً في أحكام الشريعة». في هذه الليلة بلغ تعاطف أبي حيان مع العامة ذروته، باعتباره هذه المرة هي الطبقة التي يتحى إليها اجتماعياً، فهو نفسه من العامة، وقد انحدر من أسرة مغمورة، ويكفينا أن نعرف أن أباه بالغ نوع واحد من الثمر، يعرف في العراق باسم «التوحيد» وإليه نسب الأب والابن معاً، وهو ما يتضح من دفاعه المستميت عن العامة وحقوقهم طيلة الليلة الرابعة والثلاثين. وي طرح أبو حيان بعدئذ قضية القضايا في علاقة السلطان بالرعية، السلطان في خدمة الأمة أم الأمة في خدمة السلطان؟! وذلك من خلال نادرة ساخرة يسوقها أبو حيان (لا عليك من ظاهرها المضحك) فيقول:

«وكان يحكى عن أعرابي حديث مضحك: قيل لأعرابي: أترى أن تصلب في مصلحة الأمة؟ فقال: لا، ولكني أحب أن تصلب الأمة في مصلحي» (الإمتاع: ٣: ٩٩).

#### رابعا: الوظيفة الإمتاعية

على الرغم من أن هذه الوظيفة كانت واضحة ومحددة منذ البداية، عندما سمح الوزير لأبي حيان بالحضور في مجلسه «للمحادثة والتأنيس» على حد تعبيره (١: ١٩)،

يقول لى الأنباط إذ أنا نازل

«به لا يظني بالصريمة أعفوه»

(الإمتاع ١: ٢٢٦)

لاحظ أيضاً أن عجز البيت الأخير ليس إلا مثلاً يضرب فى الشماتة بالرجل وهوانه على الناس). فلذا ما اشتدت وطأة أحاديث «المسامرة» حول المعضلات الفلسفية (فى المنطق والأخلاق والنفس والطبيعة وما بعد الطبيعة) أو حول قضايا اللغة والنحو والأدب والبلاغة التى كان أبو حيان يعالجها - أيضاً - بمعايير فلسفية، فإن ابن سعدان الوزير - عفتد - كان يأمر أبا حيان قائلا له:

«تمال حتى تجمل ليلتنا هذه مجونة، ونأخذ من الهزل نصيب وافر، فإن الجد قد كدنا، ونال من قوائنا، وملأنا قبيضا وكربا، هات ماعدك» (٥٠: ٢).

وهنا لا يجد أبو حيان بغيته إلا فى المادة الفولكلورية، خاصة فى فنون الأدب الشعبي، مثال ذلك، عقب الليلة السابعة - وموضوعها مناظرة فى كتابة الحساب أم كتابة البلاغة والإنشاء والتحرير، وأنها أنفع وأفضل وأعلى بالملك، والسلطان إليها أحوج. والليلة الثامنة، وموضوعها المناظرة المشهورة التى حدثت بين أبى بشر متى وأبى سعيد السمرافى فى المنطق والنحو، نرى أبا حيان يتبعهما بليتين متتاليتين (٩، ١٠) متحدتا فيهما عن «نوادير الحيوان وغرائب» (ت ف ١١/٧/١، ٢/٢). وفى أعقاب الليلة السابعة عشرة (وفيها يتحدث عن الفلسفة والشرعة) نراه يفرغ البليتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة - وبناء على أوامر الوزير - للحديث عن النوادر أو الحكايات الشعبية المرححة (ت ف ١٢/٧/١، ب، ج، د، هـ، و ١١/٧/١)، وأيضاً عقب البليتين ٢٩، ٣٠ (وموضوعهما: لغويات) يخصص البليتين ٣١، ٣٢ للنوادر والفكاهات مرة أخرى، وأن تكون آخر بليتين (٣٩، ٤٠) مليتين بالنوادر من كل نوع.. عقب حديث فى السياسة كعيب على قلب الوزير فى الليلة السابقة (٢٨)، ففيها تحدث أبو حيان عن ثروات العامة والشرطار والعيايرين، وزعمائهم الشعبيين و«اغتشابهم» للسلطة من الوزارات «الشرعية»... إلخ. وما أكثر الأمثلة على ذلك طيلة الليالي

الكتاب، وغايتها جميعاً أن تؤكد للوزير أن أبا حيان «مسامر ظريف خفيف»، وصحلت عظيم وعالم جليل، ورواية موسوعي، فيصطفيه لنفسه، ويؤثر على غيره من أهل مجلسه. وصفوة القول، إن (الإمتاع والمؤانسة)، أو الوظيفة الإمتاعية فى الكتاب إلى جانب الوظائف الثلاث الأخرى، المعرفية والنفسية والسياسية، ما كانت لتتحقق جميعها، وتتحقق معها أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف لولا هذه المادة الفولكلورية الثرة التى احتمدها أبو حيان، استلهاها وتوظفها.

#### رابعاً: توظيف المأثورات الشعبية

##### على المستوى الشكلي للكتاب :

لا تتوقف عبقرية أبى حيان عند استلهاهم «المضامين» الشعبية (الفولكلورية)، وإعادة إنتاجها وتوظيفها توظيفا قصدياً - أو رمزيا - فحسب، بل فى محاولته الرائدة لاستلهاهم «الشكل الشفاهى الفولكلورى أيضاً» (وكلنا يعلم أنه لا مضمون خارج الشكل)، ومن ثم: ما الشكل الفولكلورى الذى أفاد منه أبو حيان، على مستوى البنية الشكلية فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ؟

سبق أن ذكرنا أن الكتاب يقوم على سرد أحاديث شفاهية، موزعة على ليال متعاقبة فى الزمان والمكان، على نحو سردي، وأن لهذه الأحاديث خاصية السرد المحكى، وغايتها المسامرة (والسمر حديث الليل كما ذكرنا) وأنها - الأحاديث - ضرب من الاتصال الإنساني اللفظي الذى لا يكون أبداً ذا اتجاه واحد، ولا يستدعى هذا الاتصال الإنساني استجابة فحسب، ولكنه يصاغ دائما فى شكله الخاص ومضمونه من خلال الاستجابة للترقية، وأن ثنائية الخطاب هنا تقتضى محثاً - ولها - وساماً - متلقياً - لتحقيق فعل الكلام (المحكى/السرد)، كما تقتضى زماناً ومكاناً وحديثاً سابقاً وحديثاً لاحقاً... إلخ. ألا يذكرنا هذا كله بشئ من «التناص» Intertextuality مع أحاديث (كف ليلة وليلة)، فى الشكل على الأقل ؟ خاصة أن أبا حيان قد أشار منذ الليلة الأولى، فى إعجاب شديد، إلى (هزار أفسان) (الإمتاع ١: ٢٢٣) وذلك عندما كان يتحدث عن «فرط الحاجة إلى الحديث» فى النفس البشرية!.

ومن الجدير بالذكر أن فعل الكلام / السرد في الكتابين فعل اضطرارى، والتوقف عنه يعنى الموت لكليهما: الموت الفيزيقي لشهر زاد، والموت الأدبي والمعنوي لأبى حيان. ولهذا، فقد بلى قصارى جهده في مجلس الوزير (الخطاب) وكذلك عند إعداد (الكتاب) إيقاظاً لحياته. لقد كانت شهرزاد «تحكى» تحت وطأة الزمن / الموت، ومجأها يعنى «إيقاظ بنات جيسها» (لاحظ الغاية الجمعية)، وأبو حيان كان «يتحدث» تحت وطأة الزمن / السقوط إذا ما غضب الوزير عليه، وحتى لا يكون مصيره الطرد من مجلس الوزير، كما يقول (لاحظ الغاية الفردية)، كما أنه راح «يكتب» هذه الأحاديث تحت وطأة التهديد والخوف من غضب أبى السوفاء الذى هنّكه كما يزعم - إن لم يستجب لفعل الكتابة - «بالنفى والتشريد والتدمير والهدم والعدم» وتحذيره من ضياع آخر فرصة في حياته لتحقيق ذاته الطامحة إلى خدمة أصحاب السلطان، وكيف أن أبى الوفاء هدده قائلاً: «إن من قدر على وصولك، يقدر على فصولك، وإن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء» (٦: ١) فالفضل الأدبي في الحالين - شافها كان أو كاتبا - هو فعل وجود، وهذا ملمح آخر مشترك بين الكتابين: بين (الليالى) و(الإمتاع والمؤانسة)، لا ينشأ أن يغيب مغزاه في هذا المقام.

وإذا كانت شهرزاد تفخر دائماً بأن «حديثها لو كتب بالإبر على أفاق البصر لكان عبرة لمن يعبه» فذلك كان أبو حيان فخوراً دائماً بأحاديثه هو الآخر. وإذا كانت شهرزاد تزرى أن الملوك تشتري هذه الأحاديث بألاف الدنانير (وهي التى تطلق على مروياتها القصصية مصطلح حديث)، فإن أبى حيان يفعل الأمر ذاته حينما امتدح أحاديثه منذ البداية مستشهداً برواية تاريخية (١) حيث يقول:

«وأحسن من هذا ما قال عمر بن عبد العزيز، قال: والله إنى لأشتري محادثة ليلة من ليالى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين. فقيل: يا أمير المؤمنين، أتقول هذا مع تحريك وشدة تحفظك وتنزهك؟ فقال: أئن ينبع بكم؟ والله إنى لأعود برأيه ونصحه وهدايته على بيت مال

إن أبى حيان، بهذه الإشارة، يوجهنا مباشرة إلى البحث عن أصوله الشكلية المستمدة أو المستوحاة من (هزار أفسان) الأصل التشريحى والأدبى، أو الألب الشرعى - (ألف ليلة وليلة)، كما يقول المسعودى، وابن النديم الزواق صاحب (الفهرست) ولما كان الأصل ضائعاً والألب مفقوداً، فلا مناص من البحث عن هذه المؤثرات أو التأثيرات في (ألف ليلة وليلة). ويقتضى ضيق الوقت أن نتبعها، في عجلة، بحثاً عن النقاط المشتركة وكيف تجاوزها أبو حيان أو بالأحرى تأثر بها.

وعلى الرغم من أن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يفتقد - بادئ ذى بدء - الحكاية الإطارية لكتاب (ألف ليلة وليلة) التى تنظم بنيتها السردية - بحكم طبيعتها الشفاهية - فإن (الإمتاع والمؤانسة) لم يفتقد - في بنيتها السردية - النسق الداخلى لبنية الليالى؛ أعنى النسق البنائى المعروف بنسق التثنية Enfilade، حيث كل قصة من قصص الليالى قائمة بذاتها، ومستقلة عن غيرها، ولا يربط بينها جميعاً إلا وحدة الراوى - شهر زاد - والمرؤى له - شهرزاد - فقد أفاد منها أبو حيان في بناء كتابه - ما دام كل حديث فيه قائم بذاته، ومستقل عن غيره من الأحاديث، ولا يربط بينها جميعاً إلا وحدة الراوى - أبى حيان - والمرؤى له - الوزير ابن سعدان - وهذا هو الملمح الأول.

علينا أيضاً أن نشير إلى ملمح آخر يمكن أن يستحضره - في ذهن المتلقى - كتاب (ألف ليلة)، وأعنى به تشابه وظائفه التعليمية، والنفسية، والسياسية، والجمالية، مع وظائف (الإمتاع والمؤانسة)، حيث تسمى شهر زاد - كما سعى أبو حيان - إلى الترفيه والتثقيف أو المهادنة والتأنيس على حد تعبير أبى حيان (حتى يتردد الملوك عما هم عليه من الاغوجاج والخروج على العفل) (الليلة ٣٢٨)، وإذا كان الوجود الشهريارى غير طاع فطيان الحضور الدائم للوزير، وهو الحضور الذى يفرض على أبى حيان أن يتحدث في موضوعات يعينها، كان يرغب الوزير في الاستماع إليها، محققاً بذلك غاية من غايات النص الكتابى، وهو التواصل السردى بين أبى حيان وبينه، أو بين المؤلف والقارئ.

الحيوان في التراث العربي، ١٩٩٥، ذات السلاسل، الكويت).

ولما كانت المقارنة بين الكتابين، (ألف ليلة وليلة)، والإمتاع والمؤانسة، ليست واردة في هذا المقام - وما أكثرها تشابها واختلافا - فإن الذي يعني أن نشير إليه ونحن نختم هذه القراءة الفولكلورية، هو أن الكتابين - في رأينا - وجهان لعملة تراثية واحدة - وأحسبها أيضا معاصرة - ظلت سائدة في الثقافة العربية (بشقيها الشعبي والرسمي) ظاهرها «الثقافة» - على حد تعبير أبي حيان في مقدمة الكتاب، وباطنها بيان «علاقة السلطة بالثقافة»، أو تحقيق «العدل والإنصاف» على حد تعبير شهر زاد، ولهذا ليس محض مصادفة أن يكون المروى له Narratee في الكتابين رمزا من رموز السلطة (وهنا يحمل بنا أن نستحضر - مرة أخرى - كليله ودمته!) على حين كان الراوى دائما فيها جميعا رمزا من رموز الثقافة، الشعبية والرسمية. وفي الحالين، فإن «الثقافة» السياسية والاجتماعية والشعبية في هذه الكتب الثلاثة، كانت تبتنى التنوير، للحاكم والمحكوم. على نحو أصبح معه - آنذاك - فعل الكتابة، بالفعل، فعلا حضاريا.

المسلمين بألوف وألوف دناتير، إن في المحادثة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتلقيحاً للأدب» (١: ٢٦)

ومثلما كان شهریار (الملك) يتدخل بين الفينة والأخرى متسائلا «وما قصة كذا؟ أو ما معنى كذا؟ أو كيف حدث له ذلك؟» إلى غير ذلك من أسئلة غابتها الحقيقة ليس فقط تأكيد التواصل الإنساني، بل تحقيق نوع من التغذية المرتدة feed back، باعتبارها سمة من سمات الخطاب الشفاهي أو المحاورات الحية، كذلك كان أبو حيان يفعلها، على نحو لا يذكّرنا بالليالي فحسب، بل بكتاب قصص آخر هو كتاب «كليله ودمته» - بطابعه الشعبي الذائع - لابن المقفع الذي كان أبو حيان معجبا به أيضا أبما إعجاب (وهو كتاب يطلق أيضا على مروياته القصصية مصطلح أحاديث)، على نحو يذكّرنا أيضا بأصوله الشفاهية المستمدة من قصص الحيوان الشعبية Fable بأقنعتها الرمزية الموحية (راجع كتابنا: «التراث القصصى فى الأدب العربى، مقاربات سوسيو سردية» المجلد الأول، القسم الأول: قصص

# أبو حيان التوحيدي

## والتراث الشعبي

إبراهيم السعافين\*

«موقف تبناه المكثرون والمتصوفة الذين رأوا في الاستجداء وسيلة لا مناص منها، وموقف آخر تبناه فريق الفلاسفة وكبار المتصوفة وربطوا بين الفقر والمثالية ورأوا أن المواهب والرزق ضرطان، التقاؤهما عسير، وأن الإنسان ليس إنساناً بمقدار الطمأنينة المادية بل بالقناعة والرضى بما يقيم الأول...»<sup>(١)</sup>

ومن يتأمل حياة أبي حيان التوحيدي يلحظ أن الدهر لم يتسم له إلا في فترة قصيرة، بينما قضى عمره الطويل يبنى النفس بحياة يجد فيها ناعم العيش، والاعتراف بالمكانة، غير أنه عاش هذا العمر وراقاً، لا يقبل منه صاحب ابن عباد الاحترام، لأن أبا حيان، في نظره، أحسن من أن يظهر له (أي صاحب) الاحترام<sup>(٢)</sup> إلى أن بدا أقرب في حديثه إلى صديقه القريب أبي الوفاء المهندس إلى المكثين.

ولقد سجل الأدب، في هذه الفترة، هذه التحولات الاجتماعية. فكان من النتائج المباشرة لهذه التحولات المختلفة ظهور أدب شاك ساخط ينعي ضياع الأدب، وكساد سوقه<sup>١</sup>

نشأ أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري، في بيئة شعبية، فقيراً لا يجد ضالته في عيش ميسر، حامل الذكر، حين المنزلة، وهو العالم الأملئ الذكي الذي يسكت بأجوبة الحاضرة وذكائه النادر أقرانه من رجال العلم وأهل المعرفة. كان أبو حيان يعيش حياة لا تخلو من تناقض؛ فهو يخاطب العامة والسوقة، ويجالس علماء عصره في آن، إذ نهأت للمجتمع العباسي في هذا القرن حياة مدنية معقدة، اختلت فيها المعايير وتمرضت القيم الاجتماعية، فيما يبدو، لتحولات حادة، وسادت العصر اضطرابات سياسية واجتماعية، وراحت طبقات متنفذة تتدثر لتخلي مكانها لطبقة ناشئة، وغلب على الاقتصاد محتلو النعمة<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان الفقراء وقفوا من الفقر الذي نجم عن الفوضى الاقتصادية موقفين كما يشير إحسان عباس، فإن أبا حيان كان، كما يبدو من سلوكه، وسطاً بين هذين الموقفين. يقول إحسان عباس مفصلاً هذين الموقفين:

«أستاذ الأدب العربي، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.

أو المألوفة الشائعة، صور ملامحها وطباعها وعاداتها وطرائق تفكيرها، واستلهم مستويات سردها وحوارها. ولمس الجاحظ نبض الحياة الشعبية بأسلوب ساخر، فيه من الملاحم الواقعية الإنسانية ما ينأى به عن مألوف الصور المثالية الاستقطابية التي تتبدى في الأدب الذي يصدر عن نزعة مثالية. وغنى عن البيان أن الجاحظ هو الذي أشار إلى ضرورة مراعاة مستويات الحوار في الخطاب كما جاء في (البيان والتبيين)، إذ لا يجوز أن يتحدث الناس على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية بلغة واحدة، فلا بد من محاكاة اللغة التي ينطق بها الأشخاص الذين يستعملون اللغة<sup>(٥)</sup>، وهي قضية سبقتها أبو حيان التوحيدي فيما بعد؛ إذ يقول في أحد أخباره:

«وسمع غلام أمه تكي في السحر فقال لها: لم تبكين؟ فقالت: ذكرت أبوك فأقرح قلبي، قال: صدقت هذا وقته. ولا تنكر قولها «ذكرت أبوك» فإن اللسان هائنا أبلع من الإعراب، وقد قيل: لكل مقام مقال»<sup>(٦)</sup>.

ولقد ظهر الأثر الشعبي في أدب أبي حيان التوحيدي أيضاً، ويدعو أنه تأثر أدب الجاحظ تأثراً عميقاً، مثلما ظهر هذا الأثر الشعبي في أدباء عصره أيضاً الذين تأثروا لغة الشعب ونماذجهم كما أشرنا، من مثل ما نرى في (نثر الدر) للأبي، و (التشبيهات) لابن أبي عون، و (محاضرات الأدباء) للراغب الأصبهاني. وإذا ظل أبو حيان نحو في لغته متحى التأني والفصاحة، فإن هذا المتحى لا يجافي، بالضرورة، استلهم الحياة الشعبية، ولا يحول دون التعبير الطبيعي عن الآثار التي ترسبت في أعمالهم. وهو للذي نشأ بين العامة وخالطهم وتعرف أساليبهم، وطرائق سلوكهم، ولم يتميز عنهم إلا بعلمه وبقافته، فأصبح أشبه بمن يعاني من انقسام بين مكانة اجتماعية لا ترتفع به عن مستوى العامة، ومكانة ثقافية يأنسها في نفسه، وإن كانت لا تحظى بالاعتراف لدى الصغرة من الوزراء والكبراء.

وإذا كانت آثار أبي حيان التوحيدي تشير إلى تأثره التراث الشعبي، وربما يشهر بعض الباحثين إلى آثار غير

إذ حفلت كتب الأدب بالحكايات والقصص والنوادر والأخبار التي ترتفع بالشكوى على ألسنة المكئين والأعراب وغيرهم، وظهر شعر يعبر عن هموم العامة وإحباط العلماء، ولعل قصائد الأحنف المكبري وأبي ذلف الخرجي ومقامات بدیع الزمان الهمداني من صور هذا الاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية المختلفة. وصور الأدب نماذج اجتماعية مختلفة من مثل البخلاء والشرار والمبارين والنصوص والمكئين والمشبذين والمتطفلين والحمقى والمغفلين والأعراب، وأورد قصص الجوارى والعلماء والمختئين وسائر الهامشين.

على أن هذه الظاهرة ليست وليدة هذا القرن وحسب، وإنما هي امتداد لما جرى في القرن الثالث الهجري خاصة، فقد حفلت كتب الجاحظ، مثلاً، بقصص هذه النماذج التي ذكرنا؛ إذ يصور كتاب (البخلاء) للجاحظ أصدق تصوير الأوضاع الاجتماعية الجديدة، وبكس التحولات الاقتصادية وأثرها في المجتمع والأفراد، على نحو ما نرى في العلاقة بين المؤجر والمستأجر في قصة الكندي<sup>(٧)</sup>، إذ تكشف حكايات البخلاء عن احتفاء بالمال، وعن أزمات نجمت عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية التي أحلت بالمعلاقات الاجتماعية الأسرية والقبلية التقليدية.

ولعل من الظواهر اللافتة في القرنين الثالث والرابع اقتراب الأدب من الحياة الشعبية، فاستلهم لغتها ونماذج شخصياتها، وإن ظلت الصورة الظاهرة لهذا الأدب عادية، ربما تخفي عمق تأثير هذه الحياة في البنية السردية، بيد أنه ليس من الممكن دراسة أسلوب الكاتب بمعزل عن عمق هذا الأثر الشعبي في بنيته العامة. فحصة أنماط تعبيرية سائدة استلهمها الأدباء في أعمالهم، بدت مخزونا يمتحن منه في تشكيل أعمالهم الإبداعية التي تعبر، في الوقت عينه، عن شخصيات مبدعيها المتميزة.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن الجاحظ كان لإداعه المدهش ينقل، في قصصه وحكاياته ونماذجها، صورة من لغة العامة، من حيث التعبيرات وأنماط الخطاب والتعبير والتشائم والمهاجاة، وقصصا تنبع فيه اللفظاة والبنائة والإيماءات الجنسية والتعبيرات المكشوفة، والأمثال والأقوال الشعبية النمطية الجاهزة، مثلما قدم نماذج من الشخصيات الشعبية



هنا لأولاد الخطا

يا والبغايا والحرام

حي القدور الراسيا

ت وإن صممن عن الكلام

وقصاعهن إذ أتى

نك طافحات بالسلام

لهفى على سكباجة

تشفى القلوب من السقام

وتخفل هذه الليلة بأحداث الجون وقصص المختنن والعشاق والمكدين والشرار، إذ ترد عبارات على لسان أحد الشطار وردت هي نفسها على ألسنة شطار في مواضع مختلفة عند الجاحظ وغيره من مثل:

«أنا البغل الحرون، والجمل الهائج، أنا الفيل المغنم، لو كلمنى عدوى لعقدت شعر أفه على شر استه حتى يشم فضاء، كأنه القنفذ»<sup>(١٠)</sup>.

وينقل عن ابن الخلال البصرى صوراً من التشائم:

«وسمعت دجاجة المغنث يقول لآخر: إنما أنت بيت بلا باب، وقدم بلا باق، وأعمى بلا عصا، ونار بلا حطب، ونهر بلا معبر، وحائط بلا سقف».

وشتم آخر فقال: يا رأس الأفعى، وبأ عصا المكاري، وبأ يرنس الجالتيق، يا كودن القصارة، يا بيرم النجار، يا ناقوس النصارى، يا ذرور العين، يا نخث الشيايب، يا طعن الرمح فى الثرس، يا مغرفة القدور، وبأ مكسة الدور، لا تبالي أين وضعت؟ ولا أى جحر دخلت؟ ولا فى أى خان نزلت، ولا فى أى حمام عملت، إن لم تكن فى الكوة مترسا فتح اللصوص الباب، يا رحي على رحي، ووعاء فى وعاء، وغطاء على غطاء، وداء بلا دواء، وعمى على عمى، وبأ جهد البلاء، وبأ سطحا بلا ميزاب، وبأ عودا بلا

مقطوع بصحة نسبتها إليه من مثل (حكاية أبى القاسم البغدادي) المنسوبة إلى أبى المظهر الأزدي<sup>(٧)</sup>، فنحاول أن نتحدث عن جوانب من تأثر أبى حيان التوحيدى ببعض عناصر التراث الشعبى، ومن هذه الجوانب اللغة، ولا سيما الصيغ الشعبية المتداولة على الألسنة، ولغة الجس والفظاظة والبذاءة والأمثال والقصص المروية على ألسنة الحيوانات، إلى جانب أسلوب المكدين، وكذلك نماذج الشخصيات الشعبية.

## - ١ -

من يقرأ الليلة الثامنة عشرة فى (الإمتاع والمؤانسة)<sup>(٨)</sup> يلحظ خروج أبى حيان التوحيدى عن وقاره فى الكتابة، ويبدو أنه وقار مصطنع، إذ إن أباً حيان لديه معرفة غزيرة بأحوال العامة وبكلياتهم وقصصهم. وربما كانت هذه الحكاية هي التي جعلت باحثاً مثل مصطفى جواد يذهب إلى أن أباً حيان التوحيدى هو صاحب (حكاية أبى القاسم البغدادي)، فالشخصية التي اصطنعها أبو حيان «حنون المجنون» تبالغ في مجونها واستهتارها حتى تقترب من صورة أبى القاسم فى الحكاية المنسوبة إلى أبى المظهر الأزدي، وقد وردت فى حكاياته مصطلحات المكدين وأسايبهم شراً وتراً، بما يذكر باللغة الشعبية التي اصطنعها المكدون، إلى جانب أساليب التهاجى والتشائم التي شاعت فى كتب الجاحظ وفى المقامات وفى كتب الأدب التي نقلت أحداث المكدين والشرار والعيارين والمتطفلين والمجان. يورد أبو حيان فى الليلة الثامنة عشرة على لسان شاعر:<sup>(٩)</sup>

أصبحت من سفلى الأنام

إذ بعت عرضى بالطعام

أصبحت صفهاناً لبي

م النفس من قوم لئام

نفسى تحن إلى الهلا

م الموت من دون الهلام

من لحم جدى راضع

رخص المفاسل والمظام

ينظرني في المصلحة، ففهمت والله أن أصلبه  
على باب المسلحة، وباب المسلحة بالرى سوق  
ممروقة<sup>(١١٣)</sup>.

وقد شتم صاحب بأقوال آخرين حول طالع<sup>(١١٤)</sup>.

ولم يقتصر النفع عند أبي حيان على العيارين  
والشطار، وإنما استعار أقوالهم ليلصقها بمن يود الانتقام  
منهم، فقد أورد على لسان صاحب ما يهبط به من درك  
الزعامة إلى وضاعة العيارين والشطار والعموم؛ إذ ينقل عن  
الصاحب ما يلحن في خلقه وأهله:

ثم يقول في مجلده: أنا الذخاف لمن حساني،  
والجراف لمن عصاني، والجحاف لمن عثاني أو  
حرك عثاني؛ إجمعي فوق هامة الدهر، أين ابن  
الزبانت منا؟ أين ابن خاقان من غلانا، يعني أبا  
العباس الضبي، ومن علي بن عيسى الحشوي،  
ومن ابن الفسرات الأرعن، ومن ابن مقلدة  
الخطاط، ومن الحسن بن وهب الضراط، ...  
فمن ذا يمارينا ويمارنا ويمارنا ويمارنا  
ومارنا ويشارنا؟؟<sup>(١١٥)</sup>.

ومهما يرتفع مستوى اللغة، فإنها تصب في قوالب  
شعبية شاعت في لغة العامة. ومن يتأمل أقوال العيارين  
والشطار التي نقلها الجاحظ والبيهقي والتنوكسي والبيدعي، يجد  
أبا حيان قد تأقروا ونهج نهج أسلافه ومعاصره في اصطناع  
لغة التشائم والتهاجي والنفيج.

وقد لا يعمد الباحث تشابهها حقيقياً بل تطابقاً بين  
تعبيرات وردت على لسان شخصيات وردت في كتب هؤلاء،  
وتعبيرات وردت على ألسنة شخصيات في كتب أبي حيان.  
ولعل حكاية أبي القاسم البغدادى المنسوبة لأبي المطهر  
الأزدى أثرت في لغة الشخصيات التي ذكرها أبو حيان أو  
ابتدعها، من مثل ما نرى في حكاية أبي القاسم البغدادى؛ إذ  
وردت عبارة على النحو الآتي:

«أنا البغل الحرون، أنا الحرب الزبون، أنا الجمل  
الهائج، أنا القيل المختلم»<sup>(١١٦)</sup>.

مضرب، وما فما بلا ناب، وما سكتنا بلا نصاب،  
وما رعدنا بلا سحاب، وما كسوة بلا باب، وما  
قميصا بلا مئزر، وما جسرا بلا نهر، وما قرا على  
قرا، وما شط الصرقة، وما قصر بلا مسند، وما ورق  
الكماه، وما مطبخا بلا أفواه، وما ذنب الفار، يا قفرا  
بلا أبزار، يا رأس الطومار، يا رسولا بلا أحجار،  
يا خيط البواري، يا رحي في صحاري، يا طاقات  
بلا سولاري<sup>(١١٧)</sup>.

ولقد وردت في كتاب (أخلاق الوزيرين) قطع مروية  
عن آخرين تمتع من ثراث التشائم والتهاجي والنفيج؛ يرتفع  
فيها مستوى اللغة إلى ذروة من الفصاحة لتهدق إلى درك  
العاسي والبدئي والفاحش، يستخدم اللغة المصقولة المتصنعة  
أحيانا، ثم يعود إلى استخدام لغة السوق والعموم.

وقد نقل على لسان صاحب ابن عباد كلاما وقع في  
باب التشائم؛ إذ يقول:

«ومن رقاعته أيضا: سمعته يقول يوما، وقد جرى  
حديث الأبهري المتكلم، وكان يكتي أبا سعيد،  
فقال: لمن الله ذلك الملمون المأبون المأفون،  
جاءني بوجه مكلم، وأنف مسفلطح، ورأس  
مسفح، وذقن مسلح، وسرم مفتح، ولسان مبلح،  
فكلمني في الأصلح، فقلت له: اغرب عليك  
غضب الله الأفرح، الذي يلزم ولا يرح».

وشتم يوما رجلا فقال:

«لن الله هنا الأموج الأعوج، الأفالج الأفجج،  
إذا قام تجلج، وإذا مشى تدحرج، وإن عدا  
تفجج»<sup>(١١٨)</sup>.

ويورد أبو حيان على لسان المأموني للصاحب قطعة  
أخرى من الشتم يقول فيها:

«سمعته أنا يقول على غير هذا الوجه، قال:  
جاءني فلان بهامة مسطحة، وأرنية مفلطحة،  
وفقحة مسلحة، وجبهة موقحة، وجملة مقبحة،

وهي العبارة التي أوردها أبو حيان، كما رأينا من قبل، في (الإمتاع والمؤانسة). ولعل ورود عبارات أو صيغ أو أساليب متشابهة تؤكد أن ثمة جوا عاما:

وانتج أديبا وقيما وأخلاقا وسحرا ومجونا وعشا  
وطبقات مثلما أنتج شطارا وعياريين ومجانا  
استلهمه الكتاب والشعراء والمتأدبون إلى جانب  
التأثر الفردي الذي لا يضير الموهبة المتميزة ولا  
يسئ إلى تفردها واستقلالها. وقد شاع في هذا  
العصر وما قبله المعرفة بأعبار عشرات النماذج  
التي روت بشكل مفصل في مستهل تشوار  
المحاضرة للتتبع من مثل المكئين والعياريين  
والشطار واللصوصي والغمازين وقطاع الطرق  
وأهل الخسارة وأصحاب النادرة والمضحكين  
والشراب والمغنين والمغشقين والمقنئين والمشمعين  
والمغتالين والشحاذين والتجار والوعاظ والتقصاص  
وعشرات غيرهم ذكر أنه عرف أعبارهم من  
المشايخ والعلماء والأدياء<sup>(١٧)</sup>.

— ♀ —

وإلى جوار لغة التشائم والتهاجي والنفع التي شاعت على ألسنة الشطار والميادين وبعض المكذبن، نجد صورا من الشكوى وضم الدهر، وانقلاب الأحوال، وضياح العلم وأمله، ونفاق سوق الرهاء وكساد سوق الأدب. وربما أدى سوء الحال إلى الوقوع تحت وطأة التطير وغلبة التشائم، حتى ليحس الفقير أن حظه من الحياة العسر، وأن الفقر ملازم له، والشوم له قرين. وقد أورد أبو حيان التوحيدي قصة أبي بكر القومسي الفيلسوف مع حوادث الزمان واستشهاده بقصيدة للمعطوي تصور حاله، وإذا كان أبو حيان قد أورد قصة التومسول وقصيدة الطوحي، فإنه من المؤكد قد تمثّل بالقصة القصيدة لوصف حاله، يقول أبو حيان:

«وأشدنا أبو بكر القومى الفيلسوف - وكان  
يحيرا عجاجا، وسراجا وهاجا، وكان من الضر  
والفاقة، ومقاساة الشدة والإضاقة بمنزلة عظيمة.  
عظيم القدر عن ذوى الأخطار، منحوس الحظ

منهم، متهم في دينه عند العوام، مقصود من جهتهم - فقال لي يوما: ما ظننت أن الدنيا ونكلها تبلغ من إفساد ما بلغت مني! إن قصدت دجلة لأغتسل منها غضب ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأتيهم بالصعيد عاد صلدا أمسى وكان العلوي ما أراد بقصيده غري، وما عني بها سوى: ثم أتدنا للعلوي:

من رماء الإله بالإقتار

وطلاب القنى من الأسفار

هو في حيرة وضنك وإفلا

س ویژس ومحنة ومصار

يا أيها القاسم الذي أوضع الجو

دإليه مقاصد الأحرار

نہی چاہیے کہ وہ اپنے لیے ایک ہی ذریعہ اختیار کر لے۔

ز هذا الأنام في ثوب قسار

وهو السامع من أطيب من نف

ح نسيم الرياح غب القطار

### هجم البرد مسرعا وبدي صف

روح جسمی عار بغیر دثار

فتسترت منه طول التشارب

ن إلى أن تهتكت أستارى

ونسجت الأظمار بالخيط والإبـ

رة حتى عربت من أطماری

وسمي القمل في دروز قميصي

من صغار ما بينها وكباره<sup>(١٨)</sup>

وهو، مع هذه الشكوى التي تمثل بها، لا ينفك يسخر من صاحب سخرية مرة؛ إذ يجيبه القومى وقد نصحه بأن يقصد ابن العميد وابن عباد بكلام يقول منه:

«معاناة الضر والبوس، أولى من مقاساة الجهال والتبوس، والصبر على الوخم الويل، أولى من النظر إلى محيا كل نقيع؛ ثم أنشأ يقول:

ببنى وبين لعام الناس مععبة

ما تنقضى وكرام الناس إخواني

إذا لقيت لقيم القوم عنفي

وإن لقيت كريم القوم حيائي»

ويخلص من سماع حكاية وشعره إلى أن يقول أبو

حيان، وهنا الغاية التي يسعى إلى إثباتها:

«فقلت له: ما أعرف لك شريكا فيما أنت عليه

وتقلب فيه وتقاسيه سوى، ولقد استولى على

الحرب وتمكن منى نكد الزمان إلى الحد الذي

لا أسترزق مع صحة قلبي، وتقيد خطي، وتزويق

نسخي وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل

ما يسترزق البليد الذي يمسح النسخ ويغسخ

الأصل والغرع»،<sup>(١٩)</sup>.

ويروى قصة مع ابن عباد حين اعتذر عن نسخ رسائله

في ثلاثين مجلدة، وكيف أخذ في نفسه عليه من ذلك.

ولا نغجب، إذن، حين نراه يورد في كتبه شكوى

الفقر والمقلين من الدهر على ألسنة الأعراب والعلماء

والأدباء والمكدين. ومن يتأمل حديثه على ألسنة الأعراب

يلحظ أسلوبا خاصا يعتمد التكرار ثم يختم الحديث بالسؤال

من مثل قوله:

«قال العتي: سألت أعرابي قوما فقال: أنا جاركم

في بلاد الله عز وجل، وأخوكم في كتاب الله

عز وجل، وطالب من فضل الله عز وجل، فهل

أخ يواسي في ذات الله عز وجل؟»<sup>(٢٠)</sup>.

وينتشر في (البصائر والذخائر) ذم الدهر شعرا ونثرا، من

مثل ذم «جمجمة الدهر» شعرا<sup>(٢١)</sup>، ومن مثل ما نرى في

حديث شاعر عن ضياع التواصل وانقطاع المعروف وذم

الدهر؛ إذ يقول<sup>(٢٢)</sup>:

ذهب التواصل والتعاطف

فالناس كلهم معارف

لم يبق منهم بينهم

إلا التملق والتواصف

وعناق بعضهم لبم

ض في التسلير والتوافف

لا تمقنن على المود

ددة للجميع ولا تكاشف

وابسط لهم وجه المود

فقط واطر كشخ فتى مخالف

صارفهم عند المود

ددة أنهم قوم صياف

إني انتقلت خيارهم

فالقوم ستوق وزائف

وثمة مقطوعة طريفة في الشكوى أنشدها أبو عبد الله

النخعي الوراق<sup>(٢٣)</sup>.

وقدم أبو حيان صورة للمكدين الذين يلتصقون مع

صورة بطل المقامة؛ إذ يقول أبو حيان راويا عن أبي صالح

المصيصي، عن الأصمعي:

«قدم أعرابي البصرة ومعه متاع فسرق، فدخل

الجامع فنظر إلى حلقة فيها شيخ يحدث، فوقف

وقال: يا هؤلاء، إني قد توسمت فيكم الخير،

ورجوت بركة دعائكم، وإنه كان معي متاع

فسرق، فسألوا الله أن يرده علي، فقال الشيخ: يا

هؤلاء، سلوا الذي لم يرد أن يسرق متاع

الأعرابي أن يرد متاعه عليه، فقال الأعرابي: كما

لم يرد أن يسرق متاعي فسرق، يريد أن يرد فلا

يرد»<sup>(٢٤)</sup>.

ويبدو أن قصة السرقة هي حيلة يتوسل بها

للكدية.

له: إن صلدت رؤياك فإنك تتكح أمك. فظفر  
فوجد كذلك» (٢٦).

وتكرر نكت الجوارى والقحاب والقوادين، وهي نكت  
جنسية مكشوفة فيها سخرية مرة وإغظة وإفحام (٢٧).  
ويستخدم أبو حيان في حديثه عن الجنس لغة أقرب إلى لغة  
العوام والسوقة، ويقترب حديث الجنس أيضا مع لغة تنظافة  
على نحو ما نرى في قصة أبي الخطاب مع عنان الجارية التي  
عشقها (٢٨)، وتبدو المبالغة في اقتران الجنس مع النظافة  
في قصة كاتب زورك واليهودية التي كان يعشقها، أو في  
فعل أبي أيوب ابن أخت أبي الوزير (٢٩) أو رواية الماهاني عن  
قصة جارية مع يقاتل ببغداد (٣٠)، وكان بعض حكاياته  
الجنسية يأخذ طابعا مذهبيا من مثل الحكاية التي حدثت  
للفلام والقصى الذي يكره معاوية (٣١). وكان بعض هذه  
الحكايات يقترب كثيرا من لغة العامة، على نحو ما نرى في  
حكاية الشيخ النبل يروي عن اثنين من الشواذ (٣٢)، وثمة  
حكايات عن الفجور والعصيان (٣٣) ونكت البغايا (٣٤)  
والجوارى (٣٥) والجهان (٣٦)، وثمة رواية لأحداث الخنثين  
ووصف سلوكهم (٣٧).

وثمة سخرية تشيع في حكايات الجنس والنظافة  
والظرف، ولكنها سخرية مرة جبهة، كما أشرنا، تصدر عن  
نفس مرهقة بالغيظ والإهانة والحرمان، على نحو ما نرى في  
خبر سائل كان يسأل بالقرآن، أو وقوف سائل بباب دار يسأل  
فلم يمكنه صاحب الدار من الحديث عن حاجته،  
وساهاها (٣٨). وهي حكايات تعبّر عما يمرور في نفس  
التوحيد من غيظ وحقد على من يملكون، ومن تشف بهم.

#### - ٤ -

ولقد أورد أبو حيان التوحيد أيضا كثيرا من أمثال  
العامة في مواضع متفرقة من (البصائر والذخائر). وقد ذكر  
في موضع واحد أربعة وثلاثين من هذه الأمثال، بعضها  
مفرق في النظافة واليذاء والفحش:

«من يظفر من وتد إلى وتد يدخل في استه  
أحدهما.

ولعل شكوى البؤس فيها شبه الكدية يتمثل في  
خطاب أبي حيان لصديقه أبي الوفاء المهنسي؛ إذ يقول من  
شكواه:

«خلصني أبها الرجل من التكفف، أنقذني من  
لبس الفقر، أطفئني من قيد الضر، اشترني  
بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لسانى  
بفنون المدح، أكفنى مؤونة الغناء والمشاء.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذائبة،  
والقميص المرقع، وباقلى درب الحاجب، وسذاب  
درب الرواسين؟ إلى متى التأمم بالخبز والزيتون؟  
قد والله بيع الخلق، وتفسير الخلق، الله الله في  
أمرى؛ أجبرني فإنتى مكسور، اسقى فإنتى صد،  
أغشى فإنتى ملهوف، شهرنى فإنتى غفل، حلى  
فإنتى عاطل.

قد ألتنى السفر من بلد إلى بلد، وغدلتنى  
الوقوف على باب باب، وتكرنى المصارف بى،  
وتباع عنى القريب متى...

أبها السيد، أقصر تأملى، ارفع ذمام الملح بينى  
وبينك...» (٢٥).

ويستمر في هذه الشكاية لغة المكثين وأسماء العامة.

#### - ٣ -

وشاع في كتابات أبي حيان التوحيدى لغة الجنس  
والنظافة، ولعلها تختلف عما ألفناه عند الجاحظ الذى  
يتمتع أسلوبه بحورية وإشراق؛ إذ إن أبها حيان يضرر الحقد فى  
نفسه، ويحس بالظلم والغبن، فيبدو حديثه مشبعا بالمراة،  
وسفرته أقرب إلى التشقى منها إلى الإضحاك، وعبث أبى  
حيان أسود، يهدف إلى الإغظة وإثارة الحقد أكثر مما يسعى  
إلى المشاركة الجماعية بالنادرة والنكتة والغازطة الطريفة؛ إذ  
يروي حكاية جبهة عن ابن سيرين؛ فيقول:

«أتى رجل إلى ابن سيرين فقال له: إبنى رأيت  
فى المنام كأنى أصب الزيت فى الزيتون. فقال

فوق الناقص النفسى، ودون التحرير الذكى  
فيحبها حقاً<sup>(٤٢)</sup>.

وقد أورد معتقدات شعبية فى أماكن أخرى<sup>(٤٣)</sup>.

وقد ذكر من أمثال العامة فى موضع واحد أربعة  
وثلاثين مثلاً منها:

• لا ترى الصبى يياض أسنانك فيرك سواد استه.

• الخنساء فى عين أمها مليحة.

• من صبر نفسه نخالة بحثتها الدجاج.

• ليش الدبابة وليش مرقها.

• البحر ملآن والكلب يلحس بلسانه.

• من شاء سلح على أصحابه وقال: فى بطنى وجع.

• لو كان فى البومة خير ما تركها الصايد...<sup>(٤٤)</sup>.

وبعض هذه الأمثلة مفرق فى الفظة والبناء والفصح.

ويعقب على هذه الأمثال بقوله:

وقد ضربت من أمثال العامة أشياء تتصل  
بأعراض صحيحة على سوء التأليف، وعبث  
اللفظ، وفيها فوائد عجيبة فأعرف الغيب  
والطوبى، واغتر أنفعهما لك فى موضعه  
وأجداهما عليك عند استعماله<sup>(٤٥)</sup>.

وفى (البصائر والذخائر)، و (الإمتاع والمؤانسة)  
خرافات مروية على ألسنة الحيوانات، وهى خرافات تمتع من  
وجدان الشعب ومعارفه من مثل حكاية الأسد المريض المروية  
فى (البصائر والذخائر)، وسقدمها مثالا على عدد من  
الخرافات التى أوردتها على ألسنة الحيوانات. ونص هذه  
الخرافة ما يلى:

«اشتكى الأسد علة شديدة فعاده جميع السباع  
إلا الثعلب، فدخل عليه الذئب فقال: أصلح الله  
الملك، إن السباع كلها قد زارتك وعادتك،  
ماخلا الثعلب، فإنه مستخف بك. وبلغ ذلك  
الثعلب فاغتم به. فلما جاءه قال له الأسد:

من أكل على مائتين اختنق. واحد يعرف له  
وأخر يطوف له. الضرب فى الحاج والسب فى  
الرياح. الحر يعطى والمبد يألم. المولى يرضى  
والعبد يشق استه...<sup>(٤٦)</sup>.

وهو يعقب على ذلك بقوله:

«وهذه تنف ألفتها ها هنا، فيعضها مسموع من  
العامة، وبعضها مروى من الخاصة التى تروى  
عن العامة، وهى تجرى مجرى الأمثال المبتذلة،  
فيها طيب ومع الطيب عبسرة، ومع العبسرة  
فائدة»<sup>(٤٧)</sup>.

ويقول فى موضع آخر: «قد ضربت من أمثال  
العامة...»<sup>(٤٨)</sup>.

وسأورد طرفا من المعتقدات الشعبية التى أوردتها أبو  
حيان:

• يقولون: إذا دخل الذباب فى ثياب أحدهم  
مرض.

• وإذا حكته يده قال: آخذ دراهم.

• وإذا حكته رجله قال: أمشى إلى مكان بعيد.

• وإن حكه أنفه قال: أكل لحم، هكذا يقولون،  
فلا تؤاخذ العامة باللحن، فإن الصواب فى  
المنى والإعراب فى اللفظ عريان من قضايتك  
وعدولك وشيوعك.

• وإن حكه وسطه قال: أكل السمك.

• وإذا طنت أذن أحدهم قال: ترى من يذكرنى.

• وإذا رش أحدهم على وجهه إناء ماء قبل يده  
وقال: حتى لا يصير نمش.

• وإذا رأوا فى النار حية بخروها بقرن أمل وقشور  
البيض<sup>(٤٩)</sup>.

وقد بلغت الخمسين، أعقبتها بتعليق ثبت رأيه فيها:

«وهذه أبواب خفية ليس ثبت ممها روية ولا  
يصح لمن اعتقدها عزم، وربما غلط فيها من هو

ومهما يكن، فإن ما تثار في كتب أبي حيان، مما ذكرنا أو لم نذكر، من مأثورات ومعارف ومعتقدات شعبية، وما ظهر من أساليب لغوية شعبية شاعت لدى العامة أو لدى الصفوة أحياناً، هي طوابع عامة ذاعت في كتابات النثرين في القرن الرابع الهجري خاصة، وكانت لها مشابه واضحة لدى الأدباء في القرن الثالث الهجري. فمن يقرأ ما كتبه الراغب الأصفهاني في كتابه (محاضرات الأدباء)، والأبي في (نثر الدر) والهمذاني في (المقامات) وغيرهم، يلحظ أن كثيراً من هذه المواد قد تكرر بأسلوب متقارب على نحو ما ورد لدى الأبي من حديث مطول عن قصص المجنون والفظظة، أو ما ورد لدى الراغب من تفصيل لما سماه في «المجون والسَّخَف». وإذا حاولنا أن نوازن بين ما رويانا من قصص على ألسنة الحيوان للتوحيدي وما ذكره الراغب من «حكايات عن بهائم»، فنجد أن أبي حيان والراغب أوردوا الحكايات نفسها ونصها أحياناً<sup>(٤٧)</sup>. ونجد الأمر نفسه يتكرر في حديث كل منهما عن الأمثال المروية عن الخاصة والعامة<sup>(٤٨)</sup>.

على أننا لا ننفل بعض الاختلاف في الرواية أو الأسلوب، وذلك ناجم عن روح الاختيار وطبيعة الفكرة التي تغف وراءها؛ إذ نجد محقق الكتاب أو نزعه الفكرية أو نفسيته تتدخل في تلوين القصة أو تحديد طبيعة شغوصها، أو كما نجد في المبالغة في إيراد لمة الفظظة لدى أبي حيان والتخفيف منها قليلاً لدى الأبي مثلاً، ولعل ذلك لفرق أبي حيان وحده على الواقع ولشدة المرارة التي تتلجج بها نفسه، فدعا ذلك كله إلى هذه الفظظة التي تجعله يحثي بالمدنس ليبلغ به حد المقدس، وماذا نقول في رجل يرد على لسانه في الصداقة والصدق:

«لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبتي من يصلي معي، فإذا اتفق فيقال أو عصار، أو نداف، أو قصاص، ومن إذا وقف إلى جنبتي أسدرني بهنائه، وأسكرني بهنته»<sup>(٤٩)</sup>.

وليس من شك، في خاتمة المطاف، أن هذا الأسلوب، في الأغلب، كان انعكاساً لمزاج العصر وروح الفترة التاريخية.

ما لي لم أرك يا أبا الحصين؟ فقال: أصلح الله الأمير، بلغني وجعلك فلم أزل أطوف في البلدان أطلب دواء لك حتى وجدته، فقال له: أي شيء هو؟ قال: مرارة الذئب، قال الأسد: وكيف لي بذلك؟ قال: أرسلني الساعة إلى الذئب حتى يجي، فإذا حضر فشد عليه واقتله وخذ مرارته وكلها. فأرسل إليه والشعلب عنده، فأثى الذئب، فوثب الأسد عليه، وكان ضعيفاً من وجعه، فلم يتمكن منه وسلغ جلد استه، وأفلت الذئب، وخرج الشعلب يصيح به: يا صاحب السروال الأحمر، إذا جلست عند الملوك فاعقل كيف تتكلم. فعلم الذئب أن الشعلب قد دل عليه.

وقد أورد إحسان عباس عدداً من هذه الحكايات<sup>(٥٠)</sup> من مثل الثعلب والكركي، والغزال والكلب، وذكاء قبرة، والثعلب لا يذهب رسولاً إلى الكلب، وتعلبان في شرك، وقل إلى عمان، وكلب يفرغ السبع، وتعلبان عراقى وشامى، والكلب والمظالم، من (البصائر والذخائر)، وحكاية الدب والعنبر من (الإمتاع)<sup>(٥١)</sup>.

## - ٥ -

ولابد من الإشارة في خاتمة المطاف إلى استلهاهم الشخصيات الشعبية في تصور نماذج إنسانية، وهي نماذج مشتقة من خبرته في الحياة ومن طبيعة حياته القاسية التي جعلته نموذجاً لفئة مظلومة من العلماء الفقراء البؤساء، فقد صور الأعراب والمكدين وأصحاب الحرف من الخياطين والصناع والمزنيين، ورسوم نماذج للهامشيين من النساء والرجال والفلمان، ورسوم صوراً للتجار والمطعمين والقضاة وللأزواج والحمقى والمغفلين والجهائين، وقدم نماذج للعمارين والشطار والجهان والمشاحقين، وروى عن جمعا والمتطفلين، واحتفل برسم نماذج للطبقات الفقيرة ولا سيما الشمره الملقين، بيد أن صور هؤلاء جاءت في أخبار مقتضبة دون أن يفصل فيها.

وليس من شك في أنه أفاد في تشكيل أعماله من الجو العام الذي ساد هذه الفترة أو ما سبقها، من مثل المقامة والمجلس والمناظرة وسواها.

## المواش

- (١) لزهد من المعلومات عن أبي حيان التوحيدى والحياة الاجتماعية وراجع:  
إحسان عباس، أبو حيان التوحيدى ط ٢ دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦ .  
وداد القاضي، مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدى (رسالة ماجستير مطبوعة) الجامعة الأمريكية ببيروت، ١٩٦٩ .
- (٢) أبو حيان التوحيدى، مرجع سابق، ص ٣٥ - ٣٦ .
- (٣) أبو حيان التوحيدى، أعلام القرنين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٤١ .
- (٤) الجاحظ، عمرو بن بحر، البخل، تحقيق: طه الحاجر، دار المعارف بمصر.
- (٥) الجاحظ، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية بيروت د. ت، ص ٩٠ - ٩٢ .
- (٦) أبو حيان التوحيدى على بن محمد بن العباس، البصائر والذخائر، ج ٤ تحقيق: وداد القاضي، دار صادر بيروت د. ت، ص ٧٢ .
- (٧) أبو المطهر الأزدى محمد بن أحمد، حكاية أبي القاسم البخلدى تحقيق: آدم مزة، طبع بمطبعة كركل ونتر في هيدلبرج سنة ١٩٠٢ .
- (٨) أبو حيان التوحيدى، الإصعاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٢٠٠ وشرح غريبه أحمد أسن وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان د. ت، ص ٥٠ - ٦٠ .
- (٩) الإصعاع والمؤانسة ٢ / ٥٠ - ٥١ .
- (١٠) نفسه ٢ / ٥٥ .
- (١١) نفسه ٢ / ٥٩ .
- (١٢) أبو حيان التوحيدى، أعلام القرنين، ج ١، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دار صادر بيروت ١٩٩٢، ص ١٢١ - ١٢٢ .
- (١٣) نفسه ١ / ١٢٣ - ١٢٤ .
- (١٤) نفسه ١ / ١٢٦ .
- (١٥) نفسه ١ / ١٧١ - ١٧٢ .
- (١٦) حكاية أبي القاسم البخلدى: ١٢٠ .
- (١٧) إبراهيم السعافين، أصول المقامات، دار الشامل، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٤ . ونظر: التنوعى (القاضي أبو علي الحسن بن علي، ت ٣٨٤) الجزء الثالث، تحقيق: عبد النجاشي ١٩٧١، ص ١ - ٣ .
- (١٨) أبو حيان التوحيدى، المقامات، ط ٢، تحقيق وشرح حسن السندوي القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩٩ .
- (١٩) نفسه، ص ١٠٠ .
- (٢٠) البصائر والذخائر ١ / ١٤ .
- (٢١) السابق ١ / ٥٥ .
- (٢٢) نفسه ٢ / ١٤٠ .
- (٢٣) نفسه ٢ / ١٦٥ .
- (٢٤) نفسه ٣ / ٤٥ .
- (٢٥) الإصعاع والمؤانسة ٣ / ٢٢٦ - ٢٢٧ .
- (٢٦) البصائر والذخائر ١ / ٥١ .
- (٢٧) السابق.
- (٢٨) نفسه ١ / ٩٦ .
- (٢٩) نفسه ١ / ٩٧ .
- (٣٠) نفسه ١ / ١١٢ .
- (٣١) نفسه ١ / ١٨٧ .
- (٣٢) نفسه ١ / ١٦٧ .
- (٣٣) نفسه ٤ / ٤١ .
- (٣٤) نفسه ٣ / ١٨١ .
- (٣٥) نفسه ٤ / ٥٧ .
- (٣٦) نفسه ١ / ١٦٧ .
- (٣٧) نفسه ٣ / ٦٢ .



- (٣٨) نفة ٤ / ٣٢ .
- (٣٩) نفة ٤ / ٨٦ .
- (٤٠) البصائر والذخائر ٩ / ٥٠ .
- (٤١) الرقيق ٩ / ٨٦ . ٥٥
- (٤٢) نفة ٩ / ٥٥ .
- (٤٣) نفة ٩ / ٥٧ .
- (٤٤) نفة ٩ / ٥٨ .
- (٤٥) إحسان عباس ، ملاحج يونانية فى الأدب العربى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
- (٤٦) السابق ٣ / ٧٣ .
- (٤٧) الراغب الأصبهاني (أبو القاسم حسين بن محمد) ، محاضرات الأملاء ، ٢ / ٤ منشورات دار مكتبة الحياة بيروت د . ت ، ص ٦٠٧ - ٨ - ٧ .
- (٤٨) نفة ٢ / ٤ ، ص ٧٠٨ - ٧١٠ .
- (٤٩) أبو حيان التوجيدى ، رسالة الصلابة والصليق ، تحقيق: إبراهيم الكيلانى ، دار الفكر بدمشق ١٩٦٤ ، ص ٧ .

# تمارين الصداقة

## ومسارات الخطاب

لدى أبى حيان التوحيدي

محمد بنيس\*

- ١ -

«وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة والألفة والأخوة والمودة والرعاية والحفاضة قد نبذت نهياً، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»<sup>(١)</sup>.

هذه القول، التي يصرح بها التوحيدي في الصفحات الأولى من (رسالة الصداقة والصديق)، مودوعة بعناية فائقة بين طيات هذا العمل القوي، الذي لم أعثر في العربية على شبيه به أو مقارن له، عكس كتب الحب والعشق والألفة التي تعددت وتنوعت، عبر عصور وأمكنة نشأت فيها الثقافة العربية. إنه عمل قطيعة تشكلت في رسالة عزيزة، مثل صاحبها. كل منهما يشير إلى غيره. وكل منهما يوصف وينمت به.

ليست هذه القول متبداً الرسالة ولا منتهاه. إنها بالأحرى منعقد تمارين الصداقة التي خبرها التوحيدي، خيرة البائس

\* شاعر وناقد وأستاذ جامعي، المحمدية، المغرب.

من الدنيا وأهلها. تمارين الصداقة أقول. وأقصد «ذلك العملية التي بواسطتها تنمى صفات مادية أو معنوية، ونحافظ عليها، كما جاء في معجم لاروس الفرنسي. عملية الصداقة التي تمر عبر التجربة والحفاضة، في الحياة اليومية والعلاقات المميزة للإنسان عن الحيواني. لقد مارس التوحيدي هذه العملية في مراحل حياته المليئة بالشقوب. يسمى، على الدوام، إلى حيث يظل الجدار هو الجدار، مغلفاً ومتيناً، في آن.

- ٢ -

جاء مشروع الرسالة من كلام شخصي في بغداد، مدينة السلام. هكذا يقول التوحيدي:

«سَمِعَ مني في وقت بمدينة السلام كلام في الصداقة، والعشرة، والمواخاة، والألفة، وما يلحق بها من الرعاية، والحفاظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمواسة، والجود، والتكرم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفى أثره عند الخاص والعام. وسلت إثباته ففعلت، ووصلت

المرتبة الأولى، ثم أصحاب الديانة والمروءة في الثانية، بنية أن تكون الرسالة تامة.

لمسالك الخطاب دلالتها في بناء الخطاب، كما أن ترتيب الخطابات له دلالاته أيضاً. فهل تمت الرسالة؟ من حقنا أن نسأل ونحن نقرأ في نهايتها اعتذاراً عن الطول من ناحية، وعن الوقت الطويل الذي استغرقته كتابتها، من ناحية ثانية. بهذا المخصوص يقول التوحيدى:

«قد تكرر اعتذارى من طول هذه الرسالة، هذا وكان ظنى في أولها أنها تكون لطيفة خفيفة، يسهل استماعها وقراءتها، فمأجت بشجون الحديث، ورودت من الطيب والخبث، فأقبل حاطك الله هذا العذر الذى قد بذلته وأعدته، ونشرته وطويته، على أنك لو علمت في أى وقت ارتفعت هذه الرسالة، وعلى أى حال تمت لتعجب، وما كان يقل في عنك منها بكثير في نفسك، وما يصغر منها بتقديرك مبكر بقلبك...»<sup>(١)</sup>.

إنهما مساران متعارضان بين الكتابة والقراءة. في الكتابة سارت الرسالة على غير ما كان متوقفاً لها. جاءت الشجون لتقلب المسار. كانت الرسالة تتوخى جمعاً يعرض التوحيدى من خله آراء، لا دخل فيها للذات، فإذا بالذات تنفلت من عقال الحياد والموضوعية لتخط خطاباً بالغ السرية، خطاب الذات. شجون تكتب بدلاً من المعرفة المحايدة التي تنبئ وتنبأ. ومع الذات انتفت قاعدة الرسالة، التي كانت تتوهم أنها مستقصية على اللطيف الخفيف، لتفتح شهوة القراءة الكاملة، الجيئة عن الصداقة في جميع أحوالها.

سلكت الرسالة مساراً متناقضاً للحظاظاة الأولية، المليئة لأمر يريد معرفة الضرورى من التجارب والخبرات. وفي تضيق المسار انقلبت الرسالة على نفسها والخطاب استعصى على صاحبه. طال الخطاب لكي لا يكتمل، ومن ثم، فإن ما لم تلتزم به الرسالة أصبح الالتزام به واجباً عند القراءة التي يمكن أن تكون حسنة بفضل العقل. الشجون تنتج الكتابة والعقل ينتج القراءة. بين البداية والنهاية اضطربت المقاصد وانتهت إلى

ذلك بهجملته مما قال أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها في المعاش والمعاد<sup>(٢)</sup>.

مجرد كلام سمع من التوحيدى، ثم تحول إلى رسالة. ولكنه في البدء كلام في الصداقة وما يلحق بها من تأملين الصداقة. ذلك هو معنى الرعاية والحفاظ. لكن السؤال الأول الذى تصطدم به هو: من السامع؟ إن صيغة المجهول التي بنى عليها فعل «سمع» تجمل التأويل متعدداً، لأن السامع متعدد. بمعنى أد التوحيدى كان يتكلم في شؤون الصداقة من مجلس إلى مجلس، حتى بلغ الكلام إلى من أوصل الكلام إلى صاحب الأمر بكتابة الرسالة. وبعد خطوات قليلة، نشره ثانية، على التوحيدى وهو يفصل الحديث في الداعى إلى إنشاء الرسالة قاتلاً:

«كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة والصدق أنى ذكرت شيئاً منها لزيد بن أبى رفاعه أبى الخير، فقام إلى ابن سعدان الوزير أبى عبد الله، سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة، وتبصره أمر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على أذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عنك كذا وكذا، قلت: قد كان فاك، قال: فدون هذا الكلام، وصله بسلامته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصدوق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما فى هذه الرسالة، وشغل هو عن رد القول فيها، ولطفت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان»<sup>(٣)</sup>.

إد. فى هذه الفقرة، ما اقتربنا من السامع المثالى، وترمنا السلسلة الإخبارية المفضية إلى إعطاء الأمر، فإنا نظل جاهلين لتفاصيل الكلام الذى خص به التوحيدى المجالس التى كان يردد فيها وجهة نظره في الصداقة. ما نعرفه هو أنه مزج، أثناء كتابة الرسالة، بين كلامه وكلام غيره. وضع للتأريخ مسالك ينتقل فيها الخطاب من وضعية الفردى إلى وضعية الجماعى، وهو يختار كلام أهل الفضل والحكمة في

النقصان. رسالة ناقصة في شكل كتاب طال خطابه وطالت مدة إنجازها.

بين الرسالة والكتاب حاجز منهجي. إنه تقنية الكتابة. تملك الشجون أن تفعل ما تشاء بالتقنية. وقد فعلت فعلها في عمل التوحيدى، الذى كانت تمارين الصداقة هى العملية عليه ما كتب، فوصلت الرسالة إلى مآزق التقنية فى حضرة الذات المتفجرة، الملسوعة، الجريحة. عمل لا ينضبط لمقومات تصنيف الأعمال المكتوبة. رسالة تزجج الرسالة، وكتاب دون كتاب. فى الأولى غاب الاختصار والموضوعية والطف والخفة، وفى الثانية غابت الأبواب والفصول والمقدمات والتتائج. فكيف تقرأ الرسالة؟ بالمقل يجب التوحيدى. هذا التوجيه لا يكفى، لأن تبديل المسار متلازم وتبديل المقصد. ذلك ما يتضح لنا بين إرادة المؤلف فى البداية ورغبته التى عجزت عن إخفاء استحالة النهاية. ولا نكون، بعد هذا، أمام مجرد مشكل تقنى، محصور بقواعد التأليف، بقدر ما نحن أمام محنة القراءة.

### - ٣ -

لنبداً، إذن.

تبنى الرسالة (هكذا منسحبها وفاء لرغبة كاتبها) من خطابين يتلاقيان ويتفارقان، يتقاطعان ويتوازيان، وليس بينهما حجاب، نظرى أو تقنى. يواصلان السيلان بقوة الخاطر، يكتب كل منهما نقيضه، ويستدهى كل منهما وجهه الخفى. فى التلاقي والافتراق، فى التقاطع والتوازي، تنطق الكتابة بما يباه العقل وتسلكه الرغبة. منطق الشجون ليس أقل سلطة من منطق العرض والرواية. وفى التقاطع والتوازي تتعدد النصوص والأساليب والأسماء من أجل استراتيجية مستورة، تهدف إلى إقناع القارئ بأن كاتبها واحد، مفرد، وبأن التعدد ليس إلا قناعاً مسكوناً بتناقضات الحقيقة.

هناك لازمة تتكرر على طول الرسالة. هذه اللازمة هى تعريف الصديق والصداقة. لا نثر على التعريف فى مقدمة الرسالة، بل نحن نلتقى بها فى التمرجات والمناطق الخفية على الضبط. يتروح التعريف ويتخذ مستويات.

التعريف الأول، وهو فلسفى، صاحبه أرسطو الذى سئل عن معنى الصديق فقال: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»<sup>(٥)</sup>. والثانى لصوفى قيل له: من الصديق؟ فقال: «من لم يجلدك سواء، ومن لم يفقدك هواه»<sup>(٦)</sup>. والثالث لغوى، وهو للأفلسى، الذى قال عن الصديق إنه: «أخذ ينظر من الصديق، وهو خلاف الكلب. ومرة قال من الصديق لأنه يقال: وضع صديق أى صلب، وعلى الوجهين، الصديق يصدق إذا قال، ويكون صدقاً إذا عمل، قال: وصدقة المرأة وصدقها وصدقها كله متزجج من الصدق والصدق، وكذلك الصادق والصدق، والصدق والصدق، والمتصدق والصدق، كل هذا متواضع»<sup>(٧)</sup>. والتعريف الرابع لابن برد الأبهري الذى يكثر التوحيدى فى سؤاله عن الصديق، وعندما يشرع الأبهري فى الجواب يقاطعه التوحيدى كل مرة بحكم أو سؤال، كأن يرد عليه «أما الوصف فحسن، وأما الموصوف ففزيه»<sup>(٨)</sup>.

ولأنكاد نمشع فى الرسالة بكاملها على وصف شخص بالتوحيدى للصداقة والصديق. إنه عوضاً عن ذلك، يقيم البرهان على ضرورة الصديق، كما جاء فى تعليقه على نصيحة الثورى للقرئانى محمد بن يوسف، حيث يقول التوحيدى:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى، ولست أرى هذا المذهب محيطاً بالحق، ولا معلقاً بالصواب، ولا داخلأ فى الإنصاف، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشة، بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً»<sup>(٩)</sup>.

هذه التعريفات جميعاً تنتمى إلى حقل النظرية، فالفيلسوف أو الصوفى أو العالم ينون خطابهم على أساس نسق للمرة التى يتجهزها، بها يندمج التعريف، ليشكل حقلاً مصغراً ضمن الحقل المعرفى الموسع المخصوص بكل واحد على حدة. وهى جميعها تلتقى، هنا مؤلفة بين الواجب

تمارين الصداقة تعرض علينا من خلل نتائجها لا من خلل ملموسها الذى يسمح لنا، بدورنا، بإعادة التحليل ومعرفة أصناف الوقائع وطريقة التوحيدى فى التعامل مع الناس ومواجهة الحالات. إنها رسالة تمنع على الاعتراف. ولربما كان تمجيد التوحيدى للصمت كافياً للكف عن السؤال عن سبب حجمه عن ذكر الوقائع. ذلك اختيار من جرب أنظار البوح فلم يلق إلا الجفاء، إذ:

«يكون اعترافه بأصل ما حكى عنه شاهداً لمن وشى به، وأدعاؤه التحريف غير مقبول منه بلا بينة يأتى بها»<sup>(١٢)</sup>.

ليس البعد الآخر للرسالة منفصلاً عن بناء الخطاب، وإنما هو المنصرم اللاحق لأجزائه وتقاطع خطابه. فالرسالة مؤلفة من خطابات، متباعدة البنية والدلالة. فهناك الشر والشعر، بوصفهما جنسين أساسيين يهيمنان على الرسالة. والشر ينقسم إلى أصناف، منها القولة والحكاية والحكمة والحوار والمثل والرسالة. كما أن هناك خطابات منسوبة إلى أصحابها وغيرها مسبوقة بـ «قاله» أو «آخره». وتلك هى استراتيجية الاستشهاد التى تتواشج مع استراتيجية التأليف. كل منهما يفتح لسواه الأفق، فى اتجاه يخفى على المؤلف، قبل أن يخفى على القارئ. وتتمثل هذه الاستراتيجية فى خوض معركة مع الأساليب والآراء الأخرى من أجل أن ينسب أمام القارئ رأى التوحيدى، من حيث هو مؤلف وحيد للرسالة، لا بمعنى سلب ملكية الآخرين، بل بمعنى تقويض ما يتعارض مع الرؤية الشخصية للصداقة والصدق.

## - ٥ -

أبوحيان التوحيدى، فى (رسالة الصداقة والصدق) ذو نزعة حيوية إلى اليونان. فهم، كما يكتب نيشه، الذين:

«كانوا يعرفون جيداً من الصدق. إنهم الوحيدون من بين جميع الشعوب الذين فتحوا جدلاً فلسفياً، عميقاً ومتنوعاً، حول الصداقة، لدرجة أنهم الأولون، والآخرون - إلى الآن - من رأى فى الصدق مشكلة تستحق البت فيها»<sup>(١٣)</sup>.

والضرورة فى آن. وفى الواجب والضرورة ينحصر مفهوم المسؤولية لدى التوحيدى، بتفريعاتها الدينية والأخلاقية والحضارية.

## - ٤ -

نموذج التعريفات، وبالتالى المسؤولية، هو ما باستطاعتنا تخيله لمشروع الرسالة، أول الأمر، عند الشروع فى كتابتها، هذه الفرضية يسمح لنا باعتمادها ما يصرح به التوحيدى فى المفتتح. وبعد تقديمنا قليلاً فى القراءة بفاجئتنا البعد الآخر للرسالة، الذى سيقوض المسمى الأول. يقول التوحيدى:

«ومن العجب والبلع أنا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ والكمد والودم»<sup>(١٤)</sup>.

هو ذا الشجن الذى تدخل بعنف فى مسار بناء الخطاب. شجن الذات وقد مارست تمارين الصداقة، فلم تقدر أن تفصل الموضوع عن الذات، والنظرية عن التجربة، والصداقة عن تاريخ الصداقة.

إن البعد الآخر للرسالة ذاتى محض. ومع ذلك، فحين لا نظفر بذكر وقائع الحياة اليومية التى أفضت بالتوحيدى إلى بلوغ مآل الشجن واللوعة، باستثناء بعض الإشارات العامة العابرة، كما هو الحال فى سياق الاعتذار ذاته، حيث يشير التوحيدى إلى واقعة الصلاة مع الجماعة فيقسم قتلاً:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فيقال أو عصار أو نداد أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جنبى أسدنى بصرانه وأسكرنى بصره»<sup>(١٥)</sup>.

وهذه الواقعة رواية ليست مقرونة بزمن محدد، وإنما هى خلاصة وقائع محتملة، تتعاقب على مدى الأيام، ومهما تنفتى الصداقة بوصفها حدثاً يفصل الإنسانى عن الحيوانى.

غياب الوقائع المخصوصة، التى عانى منها التوحيدى، هو ما جعل تمارين الصداقة تستبد بالرسالة من ناحية، وتترع عنها خصيصة السيرة الذاتية، من ناحية ثانية. من ثم، فإن

الهنات بعد الهنات، ولذلك قال له أوصني قال:  
أشكر من تعرفه، قال: زحني، قال: لا مزهده<sup>(١٧)</sup>.

صرخة التوحيدى وفاء للمعلم الأول، الذى ورد ذكره  
خمس مرات فى الرسالة، مثلاً بأقواله أو مترجماً إلى العربية  
من خطل جميل بن مرة، كما فى هذا الاستشهاد. صرختان  
متأخيتان، تزن كل منهما خلاصة تمارين، بغية إثبات موقف  
فلسفى ووجودى فى آن، ولا نذهب إلى أبعد من ذلك.

هذه الصرخة هى البانية لمسالك الخطاب المتعذرة على  
التقبض، فى صيغة كتابة تنقلها الذات، رغمًا عن النية، إلى  
عمارة كتابية تحافى نظام الخطاب الفلسفى، من حيث  
الترتيب والتبويب والتفصيل، أو من حيث بناء المقدمات  
والنتائج، أو من حيث المصطلحات والمفاهيم والمفردات.  
لذلك، فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، رصد  
خطاطة قارة وثابتة لمحاولات انخراط، أى لبء إنشاء الخطاب  
وتقاطيع وتوازى الخطابات، فى المتن الذى لا يأبه بالوحدة  
والتجانس، من حيث هما مقولة سابقة على بناء كل خطاب  
فلسفى، يتقدم نحو قارئه بما هو كذلك، خطاباً يتبع خطاطة  
منطقية، ليس للملت عليها سلطان، فيكون البناء طريقة من  
طرق إثبات الحجة العقلية والافتناع بها، أو دحضها بوسائل  
منطقية مماثلة.

مسالك الخطاب متعددة ولا نهائية. نستطيع، كل مرة،  
تفكيكها وإعادة بنائها. وعلى هذا النحو، نظل الرسالة  
مفتوحة، متنازعة مع انغلاق الكتاب. فى كل متالية تسطع  
صرخة الشجن لتبديل مسار النية باتجاه منرجات الرغبة، دون  
أن تغفل المتالية من صرامة اللامرة. ونسج الكتابة لجبتها من  
التقاطيع والتوازى بين مواقع وخطابات أساسية، هى تعمين  
المسؤولية، والتحذير من حماسة الصداقة، والتذكير بانتفاء  
حصول الصداقة كحدث واجب وضرورى. ثلاثة مواقف  
تشكل منها متتالية متحركة، تساعدنا فى بناء نماذج  
الخطاب. وهذا الترتيب الذى نعطيه للمتتالية مستخلص من  
القرارة المشروطة بالتأويل. فالتوحيدى، كما ذكرنا، لا يسوق  
عناصر المتالية مرتبة على هذا النحو بقدر ما يبنى خطابه على  
تحولاتها، وقد أغلق النافذ المؤدية إلى هتك الحجاب.

فالحديث فى المجالس عن الصداقة والصديق، ثم تأليف  
رسالة قطيعة فى الثقافة العربية خاصة بهذه المسألة، بمنحان  
التوحيدى صفة الوفى للتقليد اليونانى. وهو وفاء حر، لأنه  
وفاء من تعلم من اليونان كيف يرفع الموضوع إلى درجة  
الواجب والضرورة، ويعلن من خطله أن الصداقة مسؤولية،  
مازجاً إياهما بالرغبة فى إظهار تمارين الصداقة، كما رعاها  
وحافظ عليها. ونلمس ذلك، فى مقاطع متواترة من الرسالة:  
حيث يلج، مثلاً، على أبى سليمان السجستاني فى تفصيل  
الكلام عن الفرق بين الصداقة والملاقة، فيجيبه الشيخ:

«الصداقة أذهب فى مسالك العقل، وأدخل فى  
باب المروءة، وأبعد من نوازى الشهوة، وأتره عن  
آثار الطبيعة، وأشبه بؤى الشيب والكهولة،  
وأرمى إلى حدود الرشاد، وأخذ بأهداب السداد،  
وأبعد من عوارض الغرارة والحادثة.

فأما الملاقة فهى من قبل المشق، والحبسة،  
والكلف، والشغف، والتئيم، والتهميم، والهوى،  
والصباية، والتدنف، والتشاجى. وهذه كلها  
أمراض أو كلاً أمراض بشركة النفس الضعيفة،  
والطبيعة القوية، وليس فيها للمقل ظل ولا  
شخص...»<sup>(١٨)</sup>.

وليس غريباً، بعد هذا، أن نعثر على صدى صرخة  
أرسطو: «أبها الأصدقاء، ليس هناك أبداً أصدقاء»<sup>(١٩)</sup>، فى  
صرخة مماثلة لأبى حيان عندما يكتب: «وقل كل شئ بنجى  
أن تثق بأنه لا صديق»<sup>(٢٠)</sup>، مستشهداً بجميل بن مرة عندما  
قال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم  
غفروا لى ذنباً، ولا ستروا لى عيباً، ولا حفظوا لى  
غيباً، ولا أفلأوني عشرة، ولا رحموا لى عبرة، ولا  
قبلوا منى عذرة، ولا فكروا منى أسرة، ولا جبروا  
منى كسرة، ولا بذلوا لى نصرة، ورأيت الشغل  
بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله تعالى،  
وتجرعاً للغيظ مع الساعات، وتسليطاً للهوى فى

في أحد النماذج، كتب التوحيدى:

«قال لقمان: من يصحب صاحب الصلاح  
يسلم، ومن يصحب صاحب السوء لا يسلم.

وقال أيضاً: جالس العلماء، وزاحمهم بركبتك  
فإن الله يحبى القلوب بنور الحكمة، كما يحبى  
الأرض الميتة بوابل السماء.

قال الفضيل بن عياض: قال لى ابن المبارك: ما  
أعاني شيء كما أعاني أبى لا أجد أخاً فى الله،  
قال: فقلت له: لا يهديك هذا فقد عشت  
السرار، وتكررت الظواهر، وفى ميراث النبوة،  
وقد ما كان عليه أهل النبوة<sup>(١٨)</sup>.

إن هذا النموذج ينمى المتألمة بالشعالب، فهناك قول  
لقمان الذى يعين المسؤولية بذلائها الأخلاقية والدينية، ثم  
يأتى بعدها مباشرة قول الفضيل بن عياض الذى يذكر بالزمن  
الذى ينتفى فيه حدث الأخوة فى الله، بوصفها صيغة من  
صبيغ الصداقة. فى الأول يكون لقمان منبهاً للحكمة،  
أساسها مسؤولية الحياة، وفى الثانى يعتمد ابن عياض الزمن  
ليؤلف بين التحذير والانتفاء. إنهما متعارضان، فيما هما  
يتقاطعان. فى التماز والتقاطع، وتأخير النفى على الإثبات،  
ينكتب بهاض هو سر الرسالة. ذلك هو الصمت الذى أشار  
إليه التوحيدى فى البداية، ثم انتشل بعده بالشجن الصامت.  
يضاى له حجم الظلمات. فما الذى يحصل بين تعيين  
المسؤولية وانتفاء حصولها بوصفها حدثاً؟ إن هذا السؤال  
ينسب مباشرة إلى زمينة وتاريخية الكتابة بالدرجة الأولى.

نأتى بالنموذج الثانى:

«قيل لأعرابي: كيف أنسك بالصديق؟ قال:  
ولئن الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه  
بالشبيه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والدخول  
فى الحى إلا الذين يذعنون الصداقة، ويتحلقون  
النصيحة، وهم أعداء فى مسوك الأصلاء، وما  
أحسن ما قال حنبل:

إذا امتحن الدنيا لبب تكشف

له عن علو فى ثياب صدق

وقال آخر:

إذا نوبة نابت صديقك فاضتم

مرستها فالدهر بالناس قلب

وبادر بمعروف إذا كنت قادراً

وحاذر زوالاً من غنى منك يعقب

فأحسن ثوبك الذى هو لابس

وأقره مهريك الذى هو يركب<sup>(١٩)</sup>.

هذا النموذج يثبت لنا المتألمة فى وضعية عكسية تماماً،  
حيث يستدئ الأعرابي بانتفاء حصول حدث الصداقة،  
مستشهداً ببب حكي، تأكيداً للتجربة التى علمته استحالة  
وجود الصداقة والصدق، ثم لى هذا القول أبحاث نقبضة  
لذلك، دون أن يملأ التوحيدى على مكان انتفاء قول  
الأعرابي. ومع ذلك، فإن التعارض يساعدنا فى تعرف طريقة  
شعرية فى تعيين المسؤولية، من غير أن يتوقف الاستشهاد  
بأقوال الآخرين عند هذا الحد أو ذاك.

ولنا النموذج الثالث:

«شاعر:

خليل لى جزاء الله خيرا كلما ذكرنا

أطاع وبعجنا قوما أطاروا بيننا شورا

وقال العتاسى: قلت لأعرابي قح: إني أريد أن

أخذ صديقاً قابضه لى حتى أطلبه، قال: لا

تبعث فإنك لا تجده، قلت: فابسه كيفما كان

حتى أتناه وإن كنت لا ألقاه، قال: اتخذ من

ينظر بعينك، ويسمع بأذنك، ويحط بيدك،

ويمشى بقدمك، ويحط فى هواك، ولا يراه

سواك، اتخذ من إن نطق فمن فكرك يستملى،

وإن جمع فبخيالك يحلم، وإن اتبعه قبل يلوذ،

وإن احتجت إليه كفأك، وإن غت عنه ابتداك،

وأخبرنا ابن مقسم الطمار النحوى قال: أنشدنا  
تعلب لأعرابي:

وذى رحم قلت أظفار ضفنه  
بحلمى عنه وهو ليس له حلم  
إذا سمته وصل القرابة سامنى  
قطيمتها، تلك السفافة والظلم  
ويسمى إذا أبى ليهدم صالحي

وليس الذى بينى كمن شأه الهم... (٢١)

هذا النموذج الرابع يؤكد الفرضية التى انطلقنا منها  
بخصوص التوازى والتقاطع بين خطابات ثلاثة، تبنى على  
الدرام نماذجها عبر المتتالية المتحولة. وما يتبرنا هو ابتداء  
بالاستشهاد المتكرر بأقوال الحسن البصرى، الذى يمدد الصور  
والحالات الموضحة للمسؤولية، أخلاقيا، حتى إنه يستعمل  
واجب الأخوة والصداقة بصفة التفضيل على الواجب  
الدينى، ثم ينتهى النموذج بخطاب شرى يبيننا إلى التحذير  
من الحماسة والتذكير بانتفاء الصداقة.

## - ٧ -

ما أوردناه من خطابات هو مجرد نماذج للمتتالية  
المتحولة، متقاة ومقطعة بطريقة توصلنا إلى أساس الفرضية  
التي تستند إليها قراءة الرسالة. ولا نعتقد أن هناك حيلة  
محتملة لتخليص مسالك الخطاب من خطاب انتفاء حصول  
حدث الصداقة. صحن، مهما حاولنا ذلك، لن نعرض النص  
ولن نبليغ إلى إلقاء البعد الآخر لمشروع الكتابة، فيما نحن  
سنظل في حالة هروب من الجدار الذى لن يتأخر عن توقيف  
خطواتنا في اتجاه القراءة المسترسلة للنص. إن خطاب انتفاء  
حصول حدث الصداقة، خطاب يتوالد من شدة ارتباط  
الخطابات ببعضها والتفاعل الصامت بينها، فلا نعثر في  
الأخير على ما يبيد الظلمات الواقعة في الطريق، بين  
المسؤولية والتحذير والانتفاء. إن تعدد الخطابات، هنا، يتحول  
عن مقصده البلى لى لى ينتصر موقف التوحيدى وإمضاؤه  
الشخصى ليس غير. وعلى هذا فإن تأويل الخطابات يستحيل  
أن يتوافق مع استراتيجيات تعدد الخطابات وبناء مسالك

يستر فقره عنك لئلا تهتم به، ويبدى ساره لئلا  
تقبض عنه.

وقالت امرأة عبدالله بن مطيع لعبد الله: ما رأيت  
أأم من أصحابك، إذا أيسرت لزموك، وإذا  
أيسرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يشئوننا  
في حال القوة عليهم، وفارقونا في حال العجز  
منا عنهم» (٢٠).

مفتتح هذا النموذج وخاتمه يتجاوبان في انتفاء  
الصداقة، ووسطه يشمل الانتفاء والمسؤولية معا. إنه نموذج  
يمكننا تركيبة من مقاطع متفرقة من الرسالة، وهو إذا كان لا  
يفارق خطاب التذكير بالواجب والضرورة، فإنه لا يتخلص،  
مطلقا، من الانتفاء الذى يتسرب إلى جميع أجزاء الخطاب،  
متقاطعا ومتوازيا، حتى لا يبين لنا خط فاصل ولا حكم دون  
بروز الانتفاء كوضع تاريخي، مسكون بالامتاحة.

ويمكن إضافة نموذج رابع:

«وقال الحسن البصرى: ليس من المروءة أن يبرح  
الرجل على أخيه.

وقال الحسن: كان أحدهم يشق لئزازه النين، ولا  
يستأثر دون أخيه بوق ولا عين.

وقال الحسن: لأن أفضى لأع من إخواني حاجة  
أحب إلى من أن أصلى ألف ركعة.

وقال الحسن: ما تحابّ اثنان ففرق بينهما إلا  
ذنب يعلته أحدهما.

وقال الحسن: لا تشتري مودة ألف بدوأة واحد.

وقال الشاعر:

إذا أسروا ولسى عليّ بؤده

وأدبر لم يهسر بـإيدباره ودى

قيل لأعرابي: كيف ينبغي أن يكون الصديق؟  
قال: مثل الروح لصاحبه، يحيه بالتنفس، ويمتصه  
بالحياة، ويريه من الدنيا تضارثها، ويوصل إليه  
نميمها ولنتها.



«فأما الذى قال فى أصله ورجلته الخبير،  
وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل  
على محبة لهم، فغريب» (٢٣)

هكذا يصرح التوحيدى فى مطلع الرسالة. ثم فى نهايتها  
يرفع الحجاب عن مشهد لحظة لفروب، وعن الجسد الذى  
ينتهي متأملاً ما يراه أمامه، واضحاً، بصيح: «فقد بلغت  
شمسى رأس الحائط» (٢٤). بعد أن كان الحائط يعطو، شيئاً  
فشيئاً، وهو يواصل الرجل فى آلام الغريب.

## - ٨ -

حقق خطاب التوحيدى تفاعلاً وتجاوباً مع أبناء عصرنا  
«د. ب.». عبر العالم العربى، ككتاباً وأدباء وفنانين، على  
الخصوص. جاء التفاعل مع صورة الغريب، فى نصوص  
(الإشارات الإلهية)، بالدرجة الأولى، ثم فى فقرات شعبة من  
عمله الأخرى، وفى مقدمتها كتاب (الإمتاع والمؤانسة). أما  
(رسالة الصداقة والصديق)، فقد علت شبه محبوبة أنا الآخر  
ثم أسعد بقراءة هذه الرسالة إلا عندما أصبحت أواجه مسألة  
الصداقة والصديق، لا فى حياتنا الاجتماعية العامة، بل فى  
احتياجاتنا بين عشيرة الكتاب والأدباء. لا مصر لى من  
الاعتراف بذلك.

عندما نتأمل الخطابات المكتوبة من طرف أغلب الكتاب  
والفنانين عن بعضهم البعض، أو نراجع أنماط السلوك الذى  
يقابل به بعضنا بعضاً، فى لحظات الإخفاق والنجاح معاً،  
بما هو خطاب وسلوك تتنقى معه الصداقة، أو تتعرض دفعة  
واحده لأفعال التخوين والتجريح وإعلان منطلق العدوان،  
نشهرها ومكيدتها، أو كبنا والغاء، تكف مسألة الصداقة عن أن  
تكون مجرد موضوع درس ينشغل به الفلاسفة والمفكرين،  
ليسير بوصفه موضوعاً حيوياً يشمل اشتغال بنية تناول  
الخطابات وعلمة السلوكات بين من يفترض فهم بناء قيم  
جديدة فى مجتمع تم إنها بعد لعرفته ذاته بما هو مطلوب،  
تحليلاً ونقداً.

مسألة الصداقة فى زماننا هى التى دللتنى على (رسالة  
الصداقة والصديق). وضعية ذاتية تبحث عن ألقها النظرى،  
حيث يصبح التعامل مع الأوضاع المرهقة واجباً ومسؤولية،

الخطاب، إن نحن اعتبرنا الجزئى أساس التناول والفهم؛  
الخطاب فى كليته، بوصفه نسيجاً يحدد مساره موقف  
التوحيدى ذاته من الصداقة والصديق.

خطاب المسؤولية نظرى بالأساس، منفصل عن الوقائع  
التي تفقد الصداقة معناها، فلا يجد التوحيدى بداً من  
الصراخ: «لا صديق» كما لم يجد بناءً بعد إيراد تفسير أبى  
سليمان لقوله أرسطو، من استدعاء تشبيه قول روح بن زبناع  
الذى سئل عن الصديق فقال: «لفظ بلا معنى» (٢٥).

وهذه المسؤولية، التى تشهد بها تمارين الصداقة على  
استحالة الصداقة، هى مسؤولية الذات الحرة، فى لحظة  
تاريخية تمز فيها الرؤية إلى الذات، ومن ثم فهى تمتد قطيعه  
مع سبط من السلوك القاتم على المسعة. كتحير من  
الاستشهادات يبرز جانب المنفعة الذى هو مقياس العلاقة بين  
الناس. ومع المنفعة يظل الحديث عن المسؤولية، سواء أكانت  
بنية أم أخلاقية أم حصارية. لئن كانت هى معركة الأساليب. ولا  
يأتى غير الصمت، جواباً وسؤالاً، فى أن. بالمسؤولية يؤكد  
التوحيدى الفرق بين الواجب والضرورى والعائهما، وبها  
يصلنا إلى الصداقة من حيث هى حدث غير قابل للاختزال؛  
أى أن المسؤولية إعلان عن ميلاد ذات الإنسان الحر، فيه يتم  
اختراق التجربة وتحملها، مراعاتها والحفاظ عليها، بتعبير  
التوحيدى، من أجل تحرير الذات من لاسمؤوليتها.

إنها تجربة للمسؤولية، عبر اجتياز الحدود بين اللاأخلاقى  
والأخلاقى، بين الملائكى والمذنبى، بين اللاحضضارى  
والاحضضارى. وفى حانة الاجتياز تفتح لظفارة على ظلماتها.  
فى اللحظة التاريخية التى يعيشها التوحيدى.

وعندما نسأل عن السبب الذى يتبدد معه حدث الصداقة.  
أو عن الشيء الذى يحول دونها، فإن التوحيدى يترك كلام  
الآخرين يكلم، سادساً، متراجاً، نهائياً، مترباً بين ثبات  
الخطاب، فلا يثبت لنا، فى الأخير، سوى استحالة شوبل  
المسؤولية إلى ذاكرة جماعية، فيها وبها تعرف الذات تاريخها  
من حيث هو سؤال لا يكف عن أن يكون سؤالاً.

بدلاً من الجواب ينطق الشجن، وفى الشجن يظهر  
الغريب. أبو حيان التوحيدى الغريب، فى زمانه، بين أمه ونهى  
أرضه:

ستقيم توازنا مع الآخرين. حقيقة أن لدينا حجبا سليمة لأن نضع قليلا من الحالات لكل واحد من بين من نعرفهم، عندما يكون الأكبر، ولكن لدينا حجبا سليمة أيضا من أجل أن نوجه هذا الإحساس ضد أنفسنا. فليتحمل، على هذا النحو، بعضنا بعضا، إذ لربما أمكن عندها أن تأتي ذات يوم لحظة الفرح بدورها، حيث يقول كل واحد منا: لقد كان الحكيم المحتضر يصرخ: «أيها الأصدقاء، ليس هناك أبدا أصدقاء»، فصرخ المجنون الحى الذى هو أنا: «أيها الأعداء، ليس هناك أبدا أعداء»<sup>(٢٥)</sup>.

بهما نرفع الأمراض إلى مستوى التأمل المفتوح على أسئلة اللانهاية. ولكن هذا التأمل عاجز عن أن يستمد توجيهه من الوقوف عند صرخة التوحيدى «لا صديق». توجيه مغاير ومعارض أيضا يتسع مع صوت نيتشه، الذى يهب على من أعماق الصحراء، وهو يمد التأمل، مصاحبا غزاة لا أسميها. صوت معه يتقلب الموقف النظرى اليائس، فتسطع الكلمة راقصة:

إنه بتعلمنا مصرفة أنفسنا، باعتبار وجودنا الشخصى كمجال غير قار للأراء والنوازع، وتعلمنا، على هذا النحو، احتقارها إلى حذاء

## الهوامش :

(١) أبوحيان التوحيدى، رسالة الصداقة والصديق، على تحقيقها والتعليق عليها لإبراهيم الكيلاني. دار الفكر، دمشق ١٩٦٤، ص ٥٠.

(٢) م. س. ص ١.

(٣) م. س. ص ٨ و ص ٩.

(٤) م. س. ص ٤٦٩.

(٥) م. س. ص ٥٥.

(٦) م. س. ص ٨٥.

(٧) م. س. ص ٨٢.

(٨) م. س. ص ٣٠٩ و ص ٣١٠.

(٩) م. س. ص ١١٩.

(١٠) م. س. ص ٧.

(١١) م. س. الصفة نقها.

(١٢) م. س. ص ٨.

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Op. III, t1, NRF, Galimard, 1988, p. 233.

(١٣)

(١٤) رسالة الصداقة والصديق، م. س. ص ١٠٢ و ص ١٠٣.

*Humain, trop humain*, op cit, p. 243.

(١٥)

(١٦) رسالة الصداقة والصديق، م. س. ص ٩.

(١٧) م. س. ص ١٠.

(١٨) م. س. ص ٥٣.

(١٩) م. س. ص ٩٠ و ص ٩١.

(٢٠) م. س. ص ٢٢٨ و ص ٢٢٩.

(٢١) م. س. ص ٣٠٦-٣٠٨.

(٢٢) م. س. ص ٥٧.

(٢٣) م. س. ص ١٣.

(٢٤) م. س. ص ٤٦٩.

(٢٥)

*Humain, trop humain*, op cit, p. 243.

## فى الصداقة والصديق

أحمد كمال زكى\*

- ١ -

ومن الصعب على أية حال، إن لم يكن محالاً، أن نكتفى بتلك الفقرة لنل على سوء حال أبى حيان - فقد يكون هدفه استئثار عطف لعاث ما - وقد لا يهذى إذا دعمنا اعترافه هذا باعتراقات شخصية أخرى فيكون الكلام من هذا وإليه. وإذن، علينا أن نستعين بما قيل عنه ووصله هو بكلامه. من ذلك قول أبى الوفاء المهندس البوزجاني، وكان أفضل من ولى أمره زماناً:

«إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذى الكفائتين - نضر الله وجهه - عابسا على ابن عباد، مغيفا منه مقروح الكبد؛ لما نالك من الحرمان المر، والعصد القبيح واللقاء الكره، والجفاء الفاحش والقذع المولم، والمعاملة السيئة والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحس الأجرة على النسخ والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولغة... تخلو بالوزير - أدام الله أيامه - لىالى متتابعة ومختلفة، فتحدثه بما تحب وتريد،

فى مستهل كتاب (الصداقة والصديق) نقرأ لمؤلفه أبى حيان على بن محمد بن العباس (٣١٢ - ٤١٤) أنه سطر حروفه، وفى نفسه ما فيها من الحرق والأسف والحسرة والغيظ - وكان جاوز الستين من عمره - وفيها أيضاً اعتراف شاك بوجود جفوة فصلت بينه وبين الناس، يقول:

«... فنقصت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق، والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى. فإن اتفق. فيقال: أو عصار أو نذاف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدنى بهنائه وأسكننى بنته. فقد أصبحت غريب الحال، غريب اللعظ، غريب التحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة قدما بالوحدة، ملازما للحرمة محملا للأذى وألسا من جميع ما ترى»<sup>(١)</sup>.

\* أستاذ النقد والأدب، كلية الآداب، جامعة عين شمس.

طاب له الهيل - أربعة دراهم كل يوم<sup>(٣٧)</sup>. في حين كان أبوحيان لا يزيد دخله في الشهر عن أربعين درهما. ولعل هذا الدخل الصغير هو ما صرفه عن الزواج والإنجاب، وكان طبعيا أن يقول فيما أوردته ياقوت الحموي إنه لم يجد من حوله «ولذا نجيبا وصليقا حبيبا وصاحبها قريبا وتابعا أديبا ورئيسا منيا»<sup>(٣٨)</sup>.

ومن جانب آخر، كان علي أبي حيان أن يتال من سوء حال الدولة سياسيا - مع تدرى اقتصاد المرحلة - ما يؤرقه ويوجع نار غضبه، وألا يتال من يتقرب إليهم سوى نفور مرجعه إلى سوء طلعته وطالعه، وسوء ملبسه وإشارته، وسوء لجاجته عند الطلب مع أنه - في تصوره - لا يقل شأنًا عن الوزراء من أمثال المهلبى وابن العميد والصاحب ابن عباد، وكان إذا رأى إنسانا في منزلة رفيعة تحمر وأتشد:

إذا رأيت فستى بأعلى رتبة

في شامخ من عزه المتسرف

قالت لى النفس المروى بقدرها

ما كان أولانى بهذا الموضوع<sup>(٣٩)</sup>

وقال له ولته زما الوزير المارض ابن سعدان بعد أن فحجته بادئة الشيخوخة «لم لا تداخل صاحب ديوان، ولم ترضى نفسك لنفسك بهذا اللبوس؟».

وبعد أن فرق بين كشابة الحساب الأعلق بالملك والسلطان وكتابة البلاغة والإنشاء والتحرير الأكثر تشادقا وتفهيقا وخنداغا - وهكذا يكون حال من عاب القصر بالكلف والشمس بالكسوف - قال وقد سقط في يديه «أنا رجل حب السلامة غالب على والقناعة بالطنيف محبوبه عندى».

فقال ابن سعدان «كنت عن الكسل يحب السلامة، وعن الفسولة بالرضى السيرة». فقال «إذا كنت لا أصل إلى السلامة إلا بالفسولة، ولا أنطعم الراحة إلا بالكسل، فمرحبا بهما»<sup>(٤٠)</sup>.

وهذا من قبيل التلمويه، وإلا فلماذا اعتاد أن يشكو المسغبة ويذم المتعتم؟ وقد يسأل هذا المتعتم أن يأمر

وتلقى إليه ما شاء وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة. ولملك في عرض ذلك تمدد طورك بالشدق، وتجوز حذك بالاستحقاق، وتطاول إلى ما ليس لك، وتغلط في نفسك، وتنسى زلة العالم وسقطه المتحرى وخجلة الواقع. هذا وأنت غر لا هيئة لك في لقاء الكبراء ومحاوره الوزراء، وهذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مران سوى مراتك، ولبسة لا تشبه لبستك، وقل من قرب من وزير خدم فأجاده، وتكلم فأفاد، وبسط فزاد إلا سكر وقل من سكر إلا عثر... والعجب أنك مع هذه الخلقة تظن أنها ... عنى... ولست أنت أول من يرفق، ولا أنا أول من جفى فثق، وهذا فراق بينى وبينك، وآخر كلامى عنك»<sup>(٤١)</sup>.

وهذا تهديد، و وراء التهديد من عليه وتذكير بالإحسان إليه بعد ما تخلى عنه الجميع، ولم يجد منه إلا الكفران وهو الضمير الذى أصبح غربيا بينهم يتجرع الذل، وتوجعه المهانة، وتقرى المروءات عنه أنه كان حاسدا طالما فيما أبدى غيره، مع أن عصره كان يرى في أمثاله شيئا واردا وعاديا بدليل أن كثيرا من علماء القرن الرابع المشتغلين بغير أمور الدنيا امتحنوا أحقر المهن، فالإسفراني إمام الشافعية كان حارسا ثم حمالا، وأبو زكريا يحيى بن عدى الذى انتهت إليه - بعد الفارابى - رئاسة أهل المنطق وقرأ أبوحيان معه فلسفة اليونان ورق مثله، ومثل ابن النديم وأبى بكر الدقاق المعروف بابن الخاضبة، واشتغل أبو زيد البلخي بتعليم الصبيان مع أن هذه المهنة - فيما روى عن الجاحظ من قبل - تقضى بصاحبها إلى الحمق حتى قيل «أحمق من معلم».

ومع ذلك، فقد كان ثمة علماء تمتعوا ببعض ما كان يتمتع به الكتاب المشغولون بأسرور الدنيا، واعتادوا استجداء ذوى السلطان. وروى أن ابن زهر كان فقيرا، فلما وصل إلى بلاط المقتدر ببغداد عام ٣٢١ هـ وصله الخليفة بمخمين دينار كل شهر. وكان عطاء الفارابى فى بلاط سيف الدولة الحمداني - حيث كان المتبى يهيل من المال ما

بالصدقات، لأنها مجلبة للكرامات مدفوعة للمكاره والآفات،  
وكتب لأبي الوفاء المهندس حينما أفرجته الفاقة:

«خلصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من  
ليس الفقير، أطلقني من قيد الضر، اشتريني  
بالإحسان، اعتبني بالشكر، استعمل لسانى  
بغنون المدح، اكفني معونة الغداء والعشاء...  
أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا  
حيان، وقد أخرجته مع صاحب البرد إلى  
قرميسين؟ والله ثم وحياتك التي هي حياتي، ما  
انقلب من ذلك بنفقة شهر»<sup>(٧)</sup>.

## ٢ -

تلك الخطوط العامة التي تلقى الضوء على أبي حيان،  
ربما تصبح عند بعضنا من قبيل الشئان أو التشهير. ولا سيما  
حين نرى في الجانب المقابل أسماء عدة لأعلام مشهورين  
كتبوا عنه أو صادفوه، والصداقة - عنده - عزيزة أو محالة ما  
لم يكن لها طائل. ومن هؤلاء - على سبيل المثال - أستاذه  
أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني صاحب المجالس التي  
اعتاد أبو حيان غشباتها، وأبو زكريا يحيى بن عدي الذي  
روج لفلسفة أبي نصر الفارابي، والسيرافي والرماني ومسكويه  
وأبو حامد المرورودي القاضي الذي تلقى عنه أبو حيان ألوان  
الأدب وأصول الفقه الشافعي، والمهندس الذي طالما لأمه  
وصفهره على عنايته به، وبعض الوزراء الذين ساموه النذل  
والهوان - سوى المعارض ابن سعدان الذي جمع له مادة  
رسائله أو كتابه (الصداقة والصدق) في مسودة حول سنة  
٣٧١ هـ وشغل عنها سنوات حتى كان عام ٤٠٠ هـ فيثها!

عند هؤلاء عرفت جوانب فضل لأبي حيان، لم  
يضميها سوء طالعهم، ولا غفلة هيئته ولا وقاحتها التي طالت  
الوزيرين - ابن الحميد وابن عباد - ومن ثم خلعت عليه  
صفات جعلت منه فرد الدنيا وإمام البلغاء، وأديب الفلاسفة  
وفيلسوف الأدباء ومحقق المتكلمين<sup>(٨)</sup>. هذا بالرغم من أنه  
كان مع ابن الرانودي وأبي العلاء المرمرى أعظم زنادقة  
الإسلام ولم يصرح، وكان يستطيع لأن باب الحرية كان

مفتوحاً أمامه. وضمت له تلك الحرية استقلاله الذاتي في  
فكره، وفي تطبيقه مبادئ الأخلاقية الاجتماعية الإسلامية  
- ولو في الظاهر طاعة لأولى الأمر - وفق ما يهيج به  
القلب السليم.

وبذلك الميزان الدقيق - على الأقل لديه - أدرك أنه  
منكور الحق، ومن أجل ذلك له أن يفض، وعزز غضبه أن  
أغرى به الطاعن والمقيم، بل كل من نحى العدالة جانباً  
فتكسب الصراط المستقيم. ولما لم يجد ما يسأل عنه فقة  
ببياض وجوه الخيرين عند الله، وكان عمره يسرع به إلى غير  
غاياته بلا صديق يمدد ملاذه، ويعينه على أن تكون أفعاله  
صادرة عن نفسية مستوية حتى لا يتصور أن المرحلة لم تضعه  
موضعه المستحق.. غلب عليه بأسه من إصلاح الحال، وأيقن  
أنه لم يثر إلا شقوة لا تزيل قط ما ساءه طلابه!

والنتيجة - في موضوع الصداقة التي تمنينا هنا - أن  
قلبه طفق «بسوء الظنون بما لعله يكون أو لا يكون»، مع  
دوام الشكوى واستمرار البحث عن أنيس يسترأ إليه، ولكن  
لات ما يل على قفرو وقهره.

وفي مقابساته المشهورة نراه يشغل باله بالبحث عما  
افتقده ولم يجده. ما الصداقة في حاله تلك؟ وماذا يعنى  
أرسطو بقوله «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص شريك». ولماذا كان قريباً من هذا القول زعم أبي سليمان السجستاني  
أنه امتزج بصديق له من قضاة الصيمرة:

«وربما تزاورنا فيحلبتني بأشياء جرت له بعد  
افتراقنا من قبل فأجدها شبيهة بأمور حدثت لى  
فى ذلك الأوان، حتى كأنها قسائم بينى وبينه،  
أو كأنى هو فيها أو هو أنا».

ولما علل السجستاني ذلك بما يتقاسمه الناس من  
قوى الفلك - على أساس أن سهامهم واحدة - قال كأنه  
عليه «كيف يصح هذا وأنت مطالبك فى الفلسفة وصورك  
مأخوذة من الحكمة. وذلك رجل فى عدلة القضاة وجلة  
الحكام وأصحاب القلائس ومخاضة الظاهر الذى عليه  
الجمهورية، وأجاب أستاذه وتعجب لإجابته وقال:

وجدته في ساحة الحب الكبر المظلم السيل  
تتموج المضمحل المستحيل»<sup>(١١)</sup>.

وسرى في قادم أن تلك المقابلة صارت أو كانت  
حبة من مؤلفه (الصدقة والصدق) دليلاً على ما يأخذ به  
نفسه، وأنها في مرحلة أخيرة من حياته خالطت تصوراً وطفه  
في كناه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية). وفي  
الحالين كاتب الصدقة غير متحقق، بل أمست مكتوبة بلغة  
التحقيق ومصدقة بلسان التزيين، وما كان أخلاصه لنفسه  
عندما أشد قول القائل:

أحدث النفس أن القرب يؤنسني

وإن وصلت إليه همت من فرقي<sup>(١٢)</sup>

ويبقى بعد ذلك كثير مما طرحته المقابلة، وقد حرص  
أبو حيان على تقييمه ضمن آراء النوشجاني. وتشكل هذا  
الكثير، مصاحبات عدة للصدقة، كالألفة والعشق والشغف  
والحبة والعلاقة، مع عروج إلى العلم والتوحيد والرومة  
والتوحيد.

والألفة - مثلاً - غير الصدقة ما أخذناها من جانب  
اشتقاقها وهو الصدق ميزان النفس. ولقد تألف زياء، على  
سبيل المثال، فيوضع في درجة ليست بالقطع درجة الصدقة  
التي ترتفع إلى درجة أعلى تميز قدر الصديق.

وأما العشق فقد جملة النوشجاني تشوقاً «إلى كمال ما  
بحركة دالة على صهوة ذي شكل إلى شكل». وتبدو الحبة  
- وهي أرحية منتفخة من النمس نحو الميوب وتضني البدن -  
منوالاً للعشق:

«إلا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالاً يرفع  
لميز رفاً ويقطع التحيز قطعاً، ويغدو الكلد  
البدن يبدو كأنه الدوم للشئ؛ مثله مثل الشغف.  
وإن يكن أشد ارتفاعاً في ملازمته من  
الأول»<sup>(١٣)</sup>.

وبمؤارة غزل الصدقة بغزل ما سماه الحسن بن وهب  
الكاتب المتوفى سنة ٢٤٧ هجرية بالعلاقة، ساق أبو حيان  
من أسناده النوشجاني قوله إن غزل الصدقة:

«هذا والله طريف، وما يزيد في طرافته أنك من  
سجستان وهو من الصميرة»<sup>(١٤)</sup>.

وما كان أبو حيان ليتردد كسي يقتنع بهذا التحديد  
- وهو أديب الفلاسفة وفلاسف الأدباء - إلا لأنه عانى  
طويلاً من عبوس الوجوه في وجهه، وزيف النفوس عما لا  
يقنع عنه مادة الإحسان، وعمن لا يخلع في عينيه قناع  
البشاشة. ومن هنا مال إلى ما قاله أبو الفضل النوشجاني  
الفيلسوف تعليقاً على مقولة أرسطو التي مرت بنا وهو: «أ  
الحد صحيح ولكن المحدود غير موجود» وإن الحد الذي قلتم  
حاكين عن الحكم، صنع من ناحية العقل المحدود وفرض  
في عالم الحب، ففتناصنا إليه، وذلك أن الوحدة في العقل  
تصور كل شيء بصورته التي لا كثرة فيها ولا اختلاف ولا  
تماثل ولا محادة، وكلها موجودة في الحب، لأن الظواهر  
تنقسم إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

وبناء عليه، فإن الإنسان إذا كان ذا طبيعة ومزاج  
وشكل وأعراض متفاوتة وكثيرة، فإنه إذا ما صادف آخر وهو  
أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أخرى - إما زائدة على ما  
لصاحبه وإما ناقصة عنه - عرض حيثذ التفاوت والاختلاف  
بالواجب لا محالة. وإذا كان ذلك كذلك - وهو كذلك -  
فأيهما ينبغي أن يتبع صاحبه وينطق بلسانه:

«وكلاهما على رتبة واحدة في الحد الذي  
وصفت في الصديق، فإن أوجبت على أحدهما  
طاعة الآخر والاقتداء به، فهذا خلاف الصدقة  
التي نعلم حالها»<sup>(١٥)</sup>.

وإذن، فما دام التخالف قائماً في هذه العاجلة - عالم  
الظواهر الحدية - عند توخي الصديق لصديقه، فإن علاقتهما  
«تمثلها قط الدندان المثالية في ألقها العلى المقوده عليه  
الهمة الشريفة والجد البليغ، ولا تصفها أية صفة تنجم عن  
المباشرة الحسية والمادة الإنسانية، وبالتالي لا يصبح حد الصديق  
نظراً إلا

«وبشرح العقل في علمه التقى البهى المشرق  
المؤتلى الخالص الثير البحث، لا إذا قصد به

راضيا عن تنظير هؤلاء؟ بمقاييسه التي وضعها مستندا فيها إلى بعض آراء التوشنجاني والسجستاني أبي سليمان - ودعوا ذكر ألكساجورس وأفلاطون وديوجانس الحكيم وغيرهم - أدرك أن من الخيال أن يدل العقل على صحة أي مطلوب. وقد بين له أبو سليمان السجستاني في هذا المجال أن العقل - مع شرفه وعلومزنته - لا يخلو من الانفعال بل دليل استحسانه الشيء واستباحه!

ها هنا وجد أبو حيان الطريق ممهدا للخروج بعد الصداقة من مجال التنظير المثالي إلى الواقع المعيش، بالرغم من أن أبا سليمان شرط افعال العقل بخلوصه من «الحس الكذوب الذي لا يوثق بقضائه»<sup>(١٦)</sup>، علما في الوقت نفسه أن الحق الذي أرشد إليه العقل «لم يصبه الناس في كل وجهه ولا كذلك أخطأوه في كل وجهه»<sup>(١٧)</sup>.

والخلاصة أن الصداقة - في تفلسف أبي حيان - شيء لا يؤخذ بالعقل وحده ولا بالحس وحده أيضا. ولم يجد فيما جرت عليه محاورات الفلاسفة حولها وإعمال الفكر فيها سوى مثالية حس متبادل، ومثالية عمل مشترك ثم مثالية عطاء لمن يكتفه الإنسان نفسه «فاجتهد ألا يتحول عنك ساكنك». ولا بأس أن يختلف نوع الصداقة بحسب مراتب وجود الإنسان: إما بالطبيعة التي تسوس البدن بروالده الخمس، وإما بالنفس وهي خالدة مع أن شوقها لافعال - والبدن غير خالد - وإما بالعقل الذي يسوس النفس بالنظام الحكم.

### - ٣ -

على أن الصداقة، وإن يكن حدها عند الفلاسفة مثال فضيلة صعبا تحقيقه، تبدو في الواقع المعيش حتى وإن راعت - بطريقة أو بآخرى - توجهات أساتذة السجستاني الأرسطية الأصل، مجرد نزوع الطبيعة وشوق للنفس وكلاهما مرتبط بالشارب والأهواء. ومراجعة ما رصده عنها في «رسالة الصداقة والصدق» التي يعرضها من مسودة قديمة عام أربعمئة - بدءا بأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأقوال تابعيه من الحكماء، وانتهاء بأقوال متعاصريه نثرا وشعرا - نراه

«نفسه فاضل قد أحس كمال الصداقة، لأنها مؤثرة بالعقل ومجبرة على أحكامه ومحمولة على رسومه. فأما العلاقة فهي من قبيل الحس، والطبيعة عليها أغلب، وآثارها فيها أبين. وفي الجملة ينبغي أن يعلم أن ذا الطبيعة مشاكل لدى الطبيعة، وكذلك ذو النفس مشاكل لدى النفس، وكذلك ذو العقل مشاكل لدى العقل. وهذه التفرقة لم تقع من جهة الطبيعة الأولى، لأنها واحدة سارية في الجميع».

ولما كان الحب من علائق النفس والهوى من عوارض الطبيعة، صار العشق من محاسن العقل:

«والعقل وإن لم يكن بأسره عنده - أي عند الإنسان - فمعه جزء يتزع بشرفه إلى أصله يضع له بأنوار السيرة الفاضلة والأخلاق الحميدة، ويكشف هوائج الطبيعة، ويحسم موائد العادة الرديئة، ويحث على استمداها لا يستغنى عنه في العاقبة، ويوزع العقل الذي هو صورته على الأحوال الراضخة والطائرة، ولن يتم هنا كله إلا بهذا الإنسان دون أن يكون مهيبا له بالأصل، معرضا له في الفرع»<sup>(١٨)</sup>.

ولم يكن أبو حيان في حاجة إلى كل ذلك، إلا أنه كان يتحري استكمال الموضوع. ربما ليقرر في نهاية المقابلة أن الطبيعة - في جزء كبير من حياتها - كان لها عليه سلطان كبير، حيث ظن فأخطأ وتمنى فخسر. ثم إن الكلام في العقل والمقول - بعد مجاوزة الطبيعة والنفس - لا تتسع له الدنيا ما قامت عنده لمعيا ولهوا، وغفلة وسهوا، ومادامت «في غيب ظاهر عيان، ومصحوب حسن، ومفارق لحقيقة عقل»<sup>(١٩)</sup>.

وبمراجعة ذلك كله وإحكامه بالتأمل الذكي، لا نرانا أمام حد للصداقة يمكن أن يوصف بالكمال الذي يمكن تحقيقه في الواقع المعيش. لكن أكان للفلسفة المثالية التي صدر عنها أرسطو واعتتمدها الفارابي فأبو حيان - عبورا بأخريين كابن عدي - أن تقول غير ذلك؟ هل كان أبو حيان

وهو في أسر ما يرميه من الحياة، له اجتماعية، في مقدمة عجزه عن توفير مسكن مأكل وملبس، منذ البداية - له في استهلال الرسالة/ الكتاب «وبقل كل شيء ينمي أن تقي بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق» (١٨).

ته يخاطب من علماء الرسالة/ الكتاب، وشرح على الفور يورد الأمثلة التي تدعم هذا الرأي (١٩). ونم يحذ عليه - في الوقت نفسه... أن، يرد ما يحدسه. وإذا كان عليه أن يترك صداقة الرسول وأبي بكر، وصداقة أبي بكر وعمر، وصداقة هو لأبي الفضل، لمناس ولي نعمته في مرحلة من مراحل حياته.

وكان طبيعيًا - رغم هذا التناقض الذي نراه ظاهرًا أو نتيجة سميه إلى الموضوعية وهو يمتنع ذاته - أن نوافق مبدئيًا على ما يقول طالما لدينا ضيق ذات يده الناجم عن كراهية الآخرين له لتطاوله وتبعده، وإخفاقه في التعامل معهم. وكانت النتيجة أن غيب عن الساحة طويلا بعد موته عام ١١٩ هـ، فلما جاء باقوت الحموي الموفى سنة ٦٦٦ - وكان مثله ورقًا - كتب للمرة الأولى سيرته وذكر بعض سلباته التي كرهت الناس والمؤرخين فيه. ومنها أن الذم شأنه والثلب دكانه، مع قلة فضائله سبحانه، وقد وصفه باقوت في هذه الحينة بأنه كان «محارباً يشكى صرف زمانه ويكي في تصانيفه على حرمانه» (٢٠).

والظاهر أن باقوت لم يمتنع في هذا لأنه لم يقتنع بكثير مما ذكره أبوحيان عن ضائقته، أو لنقل لم يتأمل كل ما كتب «فرد الدنيا عن نفسه. أو لعله لم يطلع على كتاب الصداقة والصديق» «في أوله يدعو بأن يرضه الله تعالى:

«لأنه تقي» «تصلح القلوب وتقي الجيوب حتى تمشي في هذه الدار مصطلحين على خير... إنك تقي من تشاء وما تشاء» (٢١).

ثم بعد ذكر سبب تأليف الرسالة/ الكتاب وعدة نقول عن مستأذه أبي سليمان السجستاني أهمها ذكر فئات من تنشأ بينهم الصداقة، راح يشكو ويعمل غياب تلك الفئة:

«لأنني فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق، والله لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي... فقد أمت غرب الحال، غريب القفط، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قائماً بالوحدة» (٢٢).

غير أن الذين تنشأ بينهم الصداقة - وليس منهم الملوك لأنهم جلوا عنها فحرت أمورهم على القفرة والقهر والبهوى والاستحلاء والاستخفاف، وعلى ذلك خلعهم «أولاً» هم أيضاً - فإن أبا حيان لم يجد في زمرة مكنائ له، مع أنه من أعلام الذين تصح لهم الصداقة إذا خلوا من التنافس والتحاسد، وطبعي ألا يجد كذلك لنفسه مكنائ في زمرة السامة الأوباش والرعاع الأوثان، بل كان يتأفف منهم إذا صلوا معه «زكموا أنفسهم بمناتهم».

فلم يكن هنا ولا هناك من يأمن به، ويطمعن إليه، ويخف لنجسته في الضراء، ويقره بالأحوال تجري رخاء. فشمسة خلل إذن، فهل فيه هذا الخلل؟ وإن كان كذلك، فلماذا وجد من ولي أمره راحة من الزمن، كالوزير العارض، ومن أعانته كأي الوفاء المهندس - وإن لم يسلم من تهديده في بعض الأمور - ومن رعاه عسكياً كأي سليمان السجستاني وأبي الفتح النوشجاني وأبي سعيد السيرافي؟

لقد وصفه باقوت بسخف اللسان، فإن أضفنا إلى هذه الصفة حسده الذي سيطر عليه - وقد سبق أن رأينا ينشد في تلك الخصلة بيتين من الشعر - بجانب سوء ظلمه وطمعته وتجديفه الذي كاد يؤدي به من قبل الوزير المهلب، نجد تبريراً لازواراً «الجميع» عنه، ومن أحسن إليه إنه كان صنيعه من قبل الشاف الذي لا يحكم به على الجاري والكوف.

كذلك، نجد حقاً ما صغرنا به هذه الدراسة عن ياب من تفسير الحال، وحكم عليه بأن يكون - من وجهة نظره - منكر الحق، طامعاً قلبه بسوء الظنون بما لعله يكون. وبصير ضرورياً ما ساقه من مبررات الصداقة وما خص به الوزير أولاً ثم المهندس من كلام أرباب الحق وأرباب الخرق لأن «فيه فائدة حسنة لا أرى الإضراب عنه»، كما بصير وفاء بحق ما فرض عليه وصعد به. وكأنه كان من المفارقات أن يسأل



ولكن، إذا ظفر عدو بخصلة من تلك الثلاث أو بأكثر ثم صادقه آخر صار بدوره عدواً، ولهذا قيل «صديق عدوك حريك»، وذكر الجاحظ أن ابن أبي دؤاد كان إذا رأى صديقه مع عدوه قتله، مع أن ما تصح المرأة فيه وقد يكف المصاحب عن العدو غرب العادة كما قال المتاني لأصحاب له<sup>(٢٦)</sup>. وعلق على عبارة الجاحظ القاضي أبو حامد المروردي بقوله إن ذلك عداً يخالف الدين والعقل:

«ولعل صديقك إذا رأيته مع عدوك يشبه إليك، ويعطيه عليك، ويبحث على تدارك فائقة منك، ولو لم يكن هذا كله، لكان التآني مقدماً على المجل، وحسن الظن أولى به من سوء الظن - ثم قال - ذهب الإنصاف في العداوة والصداقة، وأصبح الناس أبناءً واحد في الرغبة والرغبة والجهل والجبرية، والعمل على سابق الهوى وداعية النفس. وهذا لأن الدين مرسخ الركن، مخدوش الوجه، مفقود العين، مزعزع الركن. والمرودة عمزة الجلباب، مهجورة الباب، ولا لها مجيب»<sup>(٢٧)</sup>.

والتقى أخوان في الله فقال أحدهما: والله يا أخي إني لأحبك في الله. فقال الآخر: لو علمت مني ما أعلمه من نفسي لأبغضتني في الله. فقال: والله يا أخي لو علمت منك ما تعلمه من نفسك لمتني من بغضك ما أعلمه من نفسي.

على أن أبا حيان يذكر عن المروردي أيضاً أنه كان يعاني من غلواء حاسديه الكثير، وكان بينه وبين ابن حريزة المداوة الفاشية والشجاء الظاهرة، واعتاد أن يقول:

«والله إني بباطنه في عدلته أوثق مني بظاهر صداقه غيره، وذلك لعقله الذي هو أقوى زاجر له عن مساغى إلا فيما يدخل في باب المنافسة. ولهذا استمر أمرنا أربعين سنة من غير فحاشة ولا شناعة، ولقد دعيت إلى الصلح فأبيت وقلت: لا تحرك الساكن منا، فلقددم المداوة بالعقل

علام بن بابويه القمي: من أعاشرو؟ وسجل لأبي التميم الرقي سؤاله لابن الموله: من أجلس إليه وأشتمل يسرى وعلايتي عليه؟

وسواء كانت الإجابة أن الصديق هو من إذا أحسن صديقه إليه قال «الحمد لله الذي وفق هذا لما أرى» أو هو «من إذا لم تكن لنفسك كان لك، وإذا كنت لنفسك كان معك»، يظل وفق تجاربه أشبه بالتحال<sup>(٢٨)</sup>. فما بالنا إذا قامت الصداقة على منفعة متبادلة أو في الأقل على منفعة يصيبها للقاصر عن الكفاية والفاقد طمره الذي يستره؟

لذلك، صبح لديه أن يسجل أيضاً قول المسجدي: «الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له، والرعاية موقوفة على البلبل»، وهذا يؤكد التمرس بالحياة ولا يؤخذ بحكمة العقل!

ويدور أن أبا حيان وجد أن «استرسال الكلام في هذا النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجذاب للحرق، وإطراد للنميط، ويرد للتلليل وتلليل للنفس»<sup>(٢٩)</sup>. ومن ثم، لا بأس بإيراد كل ما لاءم ذلك الكلام؛ الأمر الذي يرضى جميع الأطراف في الوقت الذي يرضى نفسه بما يزيجه - بين الحين والحين - من شكوك في الصداقة ورفض لها.

وبمقتضى ذلك اشتملت صفحات الرسالة/ الكتاب على «الأفضل» من الرجال الذين يمكن أن يؤلفوا، ولا يقع منهم الغرر أو الخداع أو الخسة أو الخيانة، كما يحرصون على حسن المعاشرة والوفاء والتبلي والكرم وطيب الخلق من غير ملق ولا غرق، وحسن الظن من غير فحاشة ولا شناعة.

عن الأصمعي عن عبد الله بن جعفر:

«كمال الرجل بخلال ثلاث: معاشره أهل الرأي والفضيلة، ومداواة الناس بالخالقة الجميلة، واقتصاد من غير بخل في القبيلة. فذو الثلاث سابق، وذو الاثنين زاهق، وذو الواحدة لاحق. فمن لم تكن فيه واحدة من الثلاث لم يسلم له صديق، ولم يتحنن عليه شفيق، ولم يتمتع به رفيق»<sup>(٣٠)</sup>.

والحفاظ من الذم والجرمة ما ليس لحديث الصداقة بالتكلف والملق<sup>(٢٨)</sup>.

رأى المروروى ذلك والأمر جرى بغير ما رآه، إذ أوعز مع الدولة لأبي مغلد بأن يضع حداً لذلك التعادى، فضلاً به وبابن حروبة وأقنعتهما بالمصالحة على أن يكونا عتني سيده في المدينة المنورة، وحين تم الاختيار قال أبو حامد المروروى:

«والله إن عداوة العاقل لألد وأحلى من صداقة الجاهل، لأن الصديق الجاهل يدل بصداقته ويصلك بحر جهله، والعدو العاقل يتحامل بعداوته ويهدى إليك فضل عقله ورأيه. ومن نكد صداقة الجاهل أنك لا تستطيع مكاشفته حياة منه وإثارة للرعاية عليه، ومن فضل عداوة العاقل أن تقدر على مغالبتها بكل ما يكون منه إليك»<sup>(٢٩)</sup>.

واستطرد أبوحيان بما كان من شأن رأى أبى حامد فى الصداقة والصديق بعد سلامة العقيدة والنفس:

«وما أظن أنه كان فيما مضى إلى وقتنا هذا متصادقان على العقل والدين مثل أبى بكر وعمر، ومن يتحرى أخبارهما ويقفو آثارهما يقف على غور بعيد، هذا مع المنهجية المصحوبة أيام الجاهلية والمعرفية المعتادة أوان الكفر. فلما أنار الله قلوبهما بالإيمان، رجعا إلى عقل نصيح ودين صحيح وعرفان بالمعرف والتكر والنهوض بكل ثقل وخف. ورائى لأرحم الطاعن فيهما والنائل منهما، لضعف عقله ودينه، وذهابه عما خصا به، وعما فيه، وبرأ عنه ورقياً إليه»<sup>(٣٠)</sup>.

\*

ولا تزال مع أبى حيان فى هذا الفصل الذى قصره فى الكتاب على التعريف بالصداقة وصاحبها على ما احتل له واعتذر عنه بالتطويل لمن خصه فى الأصل بالكتاب - تقصد الوزير ابن سعدان - حافظاً لما قد ضاع من الذم كما يقول، والفصل فيما هو ظاهر غير مجدد تماماً.

والملاحظ على أية حال أن أبى حيان برغم ذلك التطويل الذى اعتذر عنه عاد - بطريقة جاحظية - فحوض فى البحث عن حد الصداقة وكنه الصديق الأمين فى مقابل الصديق المخادع، مستمعيناً بأقوال الحكماء الفلاسفة استماتته بقول الرسول الكريم «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس»، وهو - أى أبو حيان - الأبعد فى التودد إليهم.

ومن هؤلاء غور أرسطو طاليس المثالى الذى اشترط فى المودة ألا تكون عن رغبة ولا رهبة، سقراط القائل بأن العاقل هو وحده من يصادق فيدل صديقه على عيوبه ويزجره عن السيئة يعظه بالحسن، وثامسطيوس صاحب العبارة التى تقول: «الإنسان بلا أصدقاء كالشمال بلا يمين» وهرمس الذى يقول: «القرباة تحتاج إلى المودة والمودة لا تحتاج إلى قرابة»<sup>(٣١)</sup>. بجانب أستاذه أبى سلیمان السجستاني المنطقي، ثم ما يتلطفه من أقوال الشعراء الحكيمية وهى هبل من مهبل.

وكل هذا كان مما لا يعيده إلى المطلق المرتبط بمثال القضيبة - فلذلك مما لا ينشده فى واقعه المبيح - وقد عده ضرورة حق ينبغي التمسك به كلما أراد تقييم الصديق فى صداقته. علماً بأن هذه العملية فى حد ذاتها - وقد افتقد كل صاحب مؤنس وقريب مشفق - تنقض قوته وتكث مرته وتفسد بالأمسى حياته!

وها هو ذا بعد أن قطع شوطاً طويلاً فى تدييح ما احتل له - وهو كثير - يشير إلى ما يلابس الصداقة عادة من وفاق وخلاف، وهجر وصلة، وعتب ورضى، ومذق وإخلاص، ورياء ونفاق، وسحيلة وخداع، واستقامة والتواء، واستكانة واحتجاج.. وكلها لو أفاض فيه:

«لكن تأليف ذلك كله أتم مما هو - يقصد الكتاب - عليه، وأحرى إلى الغاية فى ضم الشيء إلى شكله وصبه على قلبه فكان رونقه أبين، ورفيقه أحسن، ولكن العذر قد تقدم. ولو أردنا أيضاً أن نجتمع ما قاله كل ناظم فى شعره وكل ناظر من لفظه، لكان ذلك عسراً بل متعذراً؛ فإن أنفاس الناس فى هذا الباب طويلة. وما من أحد

يلج عليه فى طلبه دائماً. على أن عامل السلامة المفقود بعد ذلك دفعه إلى القول لمن خصه بالكتاب:

«وان عن شئ حكيانه ونفلق الرسالة، فإنها إذا طالت - وقد طبت فى خمس وسبعين صفحة وأربعمئة - أبضت وإذا أبضت هجرت، وربما نيل من عرض صاحبها وأنى بالالكمة عليه من أجلها، وهو لا يقصد إلا الخير، ولا أراد إلا الرشاد، وقد يلأتى الإنسان من حيث لا يعلم ويرى من حيث لا يتقى»<sup>(٣٢)</sup>.

وبين شد حبال الكلمات ولزخاتها ونسج العبارات وتلونها، ظل مردود الصداقة على المستوى الميش محدوداً فى قلة من الصفوة - يستثنى منها الملوك وعالمهم - وإلى ذلك ذهب أبوسليمان السجستاني، جاعلاً لهاها رغم أنها قد تكون بين الصديقين قاصرة عن درجتها القصية<sup>(٣٣)</sup> فى المشتغلين بالدين بعامة وبعض العلماء والكتاب إذا غلت نفوسهم من الحسد، تعتمد أو تكون فى حكم المحال بين أولاء وهؤلاء، لأن الإنسان مفسور على الشر منكر لدمه الوفاء. وإلى هذا مال أبو حيان، ووجد عند أمثال ابن كعب القتال: «لا خير فى مخالطة الناس ولا فائدة فى القرب منهم» والمسجدي الذى رأناه يقول: «الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم... ما يدعم ميله ويقوى حجه!

ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم ما يروى غلى ابن سعدان الوزير وأبى الوفاء المهنسي، فتحدث هنا وهناك مرات عن مقاربات الصديق كالحب والعقيق والأليف. وفى إحدى هذه المرات سأل أستاذنا عن الفرق بين الصداقة والعلاقة فأجاب:

«الصداقة أذهب فى ممالك العقل وأدخل فى باب المروءة وأبعد من نوازي الشهوة... فأما العلاقة فهى من قبيل العشق والمحبة والكلف والشغف والتشيم والتهميم والهوى والصبابة والتدائن والتشاجى، وهذه كلها أمراض أو كآلامراض بشركة النفس الضعيفة والطبيعة القوية، وليس للعقل فيها ظل ولا شخص»<sup>(٣٤)</sup>.

إلا وله فى هذا الفن حصّة، لأنه لا يخلو أحد من جار أو معادل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن، أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولي أو خليط. كما لا يخلو أيضاً من عدو كاشح أو مداح أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤذ أو منابذ أو معاند أو مزمل أو مضل أو مغل. وقد قال الأوائل: الإنسان مدنى بالطبع! ويبان هذا أنه لا يلد له من الإعانة والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يستقل بجميع حوائجه، وهذا ظاهر»<sup>(٣٥)</sup>.

وتأسف لطول هذا المقتبس، لكننا فى الحقيقة رأينا أنه ضرورى من ناحيتين: أولاً أنه ينم، شتاً أو لم نشأ، على أزمة أبى حيان الاجتماعية. فعلى الرغم من اعترافه بأن الإنسان مدنى - وبناء على ذلك لابد من المعاشرة والمخالطة والأخذ والعطاء وغير ذلك مما يكون سبباً لنظام الحال - فإنه لم يجد من يقيه المذق ويؤليه الإخلاص. وإذاً فلا معاشرة إيجابية ولا مخالطة وراها طائل، وهذا ما شكل غرته على النحو الذى بينه فى كتابه (الإشارات الإلهية)، على ما سترى فى قابل.

والناحية الثانية أنه - أى ما اقتبسناه - تلخيص لكل ما جاء فى كتاب (الصداقة والصديق). بل كذلك بلخص سيرته، وكيف كان الوجه المقابل للصداقة - أى المءاء وما قد يلاسه من حسد ونفاق وشماتة ورياء وأذى - كان هاجسه الضابط عليه أبداً. ومن هنا جعلنا المقتبس جماع ما فكر فيه أبو حيان، ومناطق غاية أرواها وهيهات...

غمر امرؤ منتنه نفس

أن تدوم له السلامة

إن السلامة التى يفصلها أبو حيان هى الأمان والسكن، وقد افتقدتهما طوال حياته، حتى بعد أن اتبس بين متصوفى شيراز، ووجد شيئاً من الراحة النفسية بين قوم صداقتهم فى الله. وهذه لا مشاحة فيها، وإن لم تكفه بالقياس إلى ما كان

أذكرى من الورد والمغبر.. فلقد كانوا زينة الأرض في كل حال من الشدة والخفص، وإني أحادثهم فأجد في روعي روحاً من حديثهم.

فسأل أبو حيان: كيف كان اتساعهم في الاجتماع؟

أجاب: ما كانوا يتجاوزون الليلة الحلوة والمزح الخفيف.. وإذا افترقوا فإنما هم في اهتمام بأن يمود نظام عيشهم وتلوم لهم مسرة حياتهم. الكلمة واحدة، والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفتت الخلاف.

وعقب أبو حيان بقوله: «ثم تكلم في الوحدة والواحد والأحد بكلام في غاية الرقة مع الإيضاح» (٣٧).

فتمة إشارات دالة على البذل، وعلى قضاء الصديق حاجة صديقه، حتى يصبح الأمر - في النهاية - جماعاً ما قاله الأعرابي عندما سئل: كيف يكون الصديق؟ فأجاب: مثل الروح لصاحبه يحيه بالتفتس، ويمتته بالحياة، ويوه من الدنيا تضارثها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها» (٣٨).

وأوضح من ذلك مروية عن الحسن البصري قد تكون محمولة عليه، غير أنها - مهما يكن صاحبها - معبرة عن بعض ما يدور في خلد أبي حيان وهي «لأن أقصى لأخ من إخواني حاجة، أحب إلي من أن أصلي ألف ركعة» (٣٩).

والأوضح ما ورد في رسالة خص بها ابن سعدان، وفيها يقول:

«الوزير - أمثال الله بقاؤه - قد خاطبني بما لو غلطت في نفسي وادعيت مالا يلقى بي، لكان في ذلك عذري، ولست من أصحاب البراعة فأسهب مخاطباً أو أعطبت مغنياً. وأنا وإن فاتني هذا بفوت الصناعة، فلن يفوتني إن شاء الله ما يستحق على من القيام بالخدمة وبذل الطاعة، حتى يكون جوابي صادراً على مذهب الخدم كما كان ابتداءه صادراً على مذهب أرباب النعم وما أنا قد وكلت ناظرى بلحظه ووقفقت

ويجب أن نذكر - بعد هذا كله - أن ما وقف عنده وجعله مناط رؤيته للصدقة إن رجعت، كان التعم بطوائف العطاء. وهو ما عبر عنه في رسالة بعث بها إلى أبي الفداء وفيها يقول مستجداً:

«خلصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني بالإحسان، اعتبدي بالشكر... أغرك مسكويه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجه مع صاحب البريد إلى قرمسين؟ والله ثم بحياتك ما أنقذت من ذلك بنفقة شهر.. أيها الكريم أرحم، والله ما يكفيني ما يصل إلي في كل شهر من هذا الرزق المقتر الذي يرجع بعد التقدير والتيسر إلى أربعين درهماً مع هذه المونة الغليظة والسفر الشاق والأبواب المحجبة والوجوه المقطبة والأيدى المسمرة... أيها السهد أقصر تأميلي، أرع ذمام الملح بيني وبينك» (٣٦).

ترى هل تجاوز الحقيقة إذا زعمنا أن جوهر الصدقة في عرف أبي حيان هو ما يعود منها عليه من منفعة عاجلة أو آجلة؟ لن نقدم الإجابة إلا بعد تقديم ما نذكره قلمه وهو يلقي الأضواء الكاشفة على دخليته، وكذلك على ممان أو أفكار تتساق مع طبيعته المنفعلة بزمان المرحلة وظروفها حال غياب العقل الذي لا زمان له ولا تعدية.

وبدئ يده نقرأ هذا الحوار الطريف الذي دار بينه وبين ابن برد الأبهري - أحد غلمان عبدالله بن طاهر - عندما سأله: من الصديق؟ فأجاب بقوله: من سلم سره لك وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته... إن ضللت هناك، وإن ظلمت أرواك، وإن عجزت أذاك!

قال أبو حيان: أما الوصف فحسن وأما الموصوف فمزيه.

قال الأبهري: حيث الأعراف وفسدت الأخلاق واستعمل التفاف في الوفاق، وخيف الهلاك في الفراق. والله لقد شاهدت لشيوخنا ابن طاهر أصدقاء ينظرون على مودة

«شراء الصديق صعب عسير، وبمه سهل ممكن،  
وحيث وجهت المعروف فهو عائد بثناء جميل أو  
نواب جزيل. وتقبل البر يستعيد لك الحر، ويستر  
الهناء بصرف وجوه الآمال»<sup>(٤١)</sup>.

والأمر بعد من هذا وإليه، وهو قل من كثر استفوتنا به  
هذا الشق من البحث في أكثر أطرافه. وأكبر الظن أننا وصلنا  
- على هذا النحو - إلى إجابة للسؤال الذي سبق طرحه في  
مجال جوهر الصداقة على ضوء ممارسات أبي حيان للواقع  
المعيش، وليس ثمة زاد لمستزيد.

#### - ٤ -

ثم نصل في هذا الجزء الأخير من بحثنا - وهو يتعلق  
بوجه ثالث من وجوه الصداقة عند أبي حيان - إلى حيث  
خط رحاله بشيراز مندماً بين صوفية شيراز. وكان قد جاوز  
التسعين من عمره وهو لا يفتأ يحمل نفسه القلفة ومعنوياته  
المحطمة وبضن بحرته - مع ذلك ورغم تقشير عيشه - على  
مطالها منه من قتل وليه ابن سعدان الوزير.

ومن المؤكد أن ما بسطه من خلال تجاربه التي سجلها  
في «الصداقة والصديق» كان بين يديه وهو يعيد النظر فيما  
خطه له من حيث هو فاعل فيما يتحرك به الوجود ويسكن.

كان مفكراً واقمياً منفعياً، إلا أنه وجد نفسه في المرحلة  
الشرائزية يتراجع شيئاً، لأنه بحياته «التي وهبت له بدءاً بصحة  
المقيدة وصلاح العمل وصدق القول» مدفوع إلى التبدل  
وهو ما هو، حده صاحب أو لم يحدّه، وإن يكن «موضوع  
الحذ ليس هو عين الشيء»<sup>(٤٢)</sup>. وبالتالي يصحّ أن يغير «نوع»  
الصداقة من منطلق أن الإنسان «هو الشيء المنظوم بتدبير  
الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل  
من قبل الإله»<sup>(٤٣)</sup>.

كل هذا وارد، وأكثر منه التجربة الصوفية التي نشك  
في أنه خاضها غوصاً أصحاحها السالكين في المقامات<sup>(٤٤)</sup>  
والأحوال<sup>(٤٥)</sup>، لكنها كانت معنياً ثراً لتقلبه ينهل منه ما  
عساه يكون إجابات عن الأسئلة الكثيرة التي طرحها دون أن

سمعي على لفظه، انتظاراً لأمره ونهيه اللذين إذا  
امتثلت أحدهما وملت عن الآخر؛ ملكت المني  
وأحرزت الغني، وكانت شمسي به دائرة وسط  
السماء، وعيشي جباري على النعماء والراء، فلا  
يقي لي غم إلا نفرى ولا وغم إلا تسرى... وقد  
رقلت من نعمة الوزير - أدام الله أيامه - في  
عطاف من المسرة... وهو يجيب الداعي إذا  
أخلص في دعائه ويعطي السائل سؤله»<sup>(٤٦)</sup>.

وهذا اكتناه عملي لمفهوم أبي حيان للصداقة، وهو  
يعيد كل البعد عما رأناه في الفكر الفلسفي، ويتطلع بطابع  
ذرائعي في كونه يسعى وراء النتائج العملية لذات لا تجد  
مطلوبها حتى تتحد به أو فيه مع أن الوسيلة إلى ذلك متاحة،  
ويؤمنها له أحد القادرين لولا سوء طالعهم، كذلك لولا  
تشاؤهم. ومع ذلك، وكأنما أراد ألا يراجعه أحد فسأل أحد  
الذين يثق بعلومهم وخبرتهم: من تحب أن يكون صديقك؟  
فأجاب: من يطمئني إذا جمعت، ويكسوني إذا عريت،  
ويحملني إذا كلفت، ويغفر لي إذا زلت»<sup>(٤٧)</sup>.

وتلك منفعية استحالت بالصداقة غرضاً عملياً قد  
يفتقد أحياناً الخلقية والذوق الرفيف، وتتضخمها في سياقها  
السابق لا تنى تطل برأسها البشع الكبير من بين ثنايا النص  
التالي القائل إن رجلاً من القادرين قابل صاحباً له بقوله: إني  
أحبك! فقال صاحب: كذبت، لو كنت صادقاً ما كان  
لغرسك برقع وليس لي عباءة»<sup>(٤٨)</sup>.

والتمائل في النصين معاً - وهما يجزمان على هوى أبي  
حيان - يلحظ أنه دائم الاحتفاء بالمآل يد يد بين وبين  
صديقه أو صاحبه حبيل المودة ويشيع في رسالته كناية  
وتصريحها، حتى لتؤكد أنه يقوم عنده على السليقة، ومع  
ذلك يظل يبحث عما يدعّمها أو يستدل به على وجودها  
«غير إخوانك المين على دهرك»، «هأنزل لصديقك دمك  
ومالك»، «ومن طباع الكرم وسجلاهم رعاية اللقاء الواحدة،  
وشكر الكلمة الحسنة الطيبة، والمكافأة بجزيل الفائدة، وأن لا  
يوجد عند عرض الحاجة سقم عاتق»<sup>(٤٩)</sup>. ومن إحدى  
الرسائل التي أكثر منها قرب نهاية الكتاب:

بأجمل تحية سائر ذوى الفضل من الصوفية، فإنهم ملوك الدنيا وسادة الآخرة<sup>(٥٤)</sup>.

كما يقول عن لغة الناصحين منهم - وأغلبهم ناصح أمين - بما فصلوا في أساقهم الدلالية التي نمذجوها على نحو ينم عليهم وحدهم:

«ها هذا إن كنت غريبا في هذه اللغة، فاصحب أهلها واستدم سماعها واشغل زمانك باستقراها واستبرأها؛ فإنك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المراسى السحيقة المعامى لأنها إشارات إلهية وعبارات إيسية إلا أن العبارات الإنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى»<sup>(٥٥)</sup>.

ثم كأنه عرف مكانه بقباه وملكه وجده بمن أوجده فقال:

«أيتها السامع، هذه مناجاتي لربى مع أخوات لها عندى، فإن حركك المشق الربانى وحفز شرك الشوق الإلهى وهب فى فضاء صدرك التسميم القدسى، فتبلغ إلى وأحمل قللك على حتى تصدر غنيا بلا مال، وعززا بلا عيش، ومستقلا بلا معين، وحيا بلا آفة، و واجدا بلا عمة»<sup>(٥٦)</sup>.

والموضوع فى كل هذا - وقبل هذا - غير محدد إلا بالمثل السامية، فكأنه موجود بغير دليل ملموس. وليس لعبارات أبى حيان معنى مباشر تشبه لفته، وإنما هى حصيلة معرفية ساهقا فى سيمويطيات حلمية، أشبه بمؤولات عاطفية. أى أن هناك إحساساً - أو مدركا عقليا - أول على أساس أنه جماع مكاشفة إخوانية دبر الخالق شأنها. ولسنا نغالى - مادنا بسبيل مكاشفة - إذا جعلنا تلك التوجهات مشيرات للتصبر فى سياقاته الانفعالية. وإن عثورنا فيها على نفس ركت إلى الإيمان وهذأت روحها فى كل إشارة من الإشارات الإلهية، إنما مبعثه مطابقة كلامه - فى المأزى الجديد - لمقتضى حاله!

ومهما يكن من شئ، فإن مقارنته لصوفية شيراز على ذلك النحو الذى بسطناه جملة بوظف خطاب التصوف

يقنع منها بإجابة شافية. والمدهش أنه إذا كان بهذا الصنيع يهرب من الواقع ومن مثال الفلاسفة، فقد ارتضى - ربما لتقدمه فى السن - مثالية غير عقلية وأها، على ما سترى بعد، تخفف من قلقه، وتهدئ من روعه، وتبعده على الأقل عن الرعاع الأوباش والسفلة الأوناش.

نقول إن أبى حيان وهو يستشرف من الصوفية رؤيتهم - سواء كانت عشقا لمعاني الجمال والجلال أو مجرد نزوع إلى التطهر من أوشاب الدنيا وشروها - لم يكن مرهبا<sup>(٥٧)</sup> كاملا ليستغرق فى تهويماتهم الحللة، وظل على اتصال ببعض من عرفهم منهم قديما بكتابهم ويتبع أخبارهم. وهذا ما يكشف عنه كتابه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) ويقل على أنه لم يتخل عن لرافته قط فى سبيل الانقطاع إلى الله - كآى متصوف - وعندما عرف طريق المحبة الإلهية لم يستكنه الذوق الصوفى لغلبة ما لا سبيل إلى تضيجه من الرغبات، ولم يستأنس بالأحوال لإيمانه بأن ما لا يضره لن يأتية.

وعندما نحن أبى حيان أحسن مراقبة الصوفية، وهى له ذلك معرفته القديمة - فى دينا البشر - ببعضهم. ولقد حكى أنه أدى فريضة الحج مع جماعة متصوفة سنة أربع وخمسين وثلاثمائة، وكاد يهلك فى بادية بنى كلاب<sup>(٥٨)</sup>. وفى كتابه (الصداقة والصديق) أخبار وحكم لهم<sup>(٥٩)</sup> قديمة العهد، إلا أنها لم تنفع على فكره قدر طغيان أسباب الحياة المادية، بل كان تفاعله أكبر بالفلسفة - وإن لم يعده ابن التديم معاصره فيلسوفا كاستاذة أبى سليمان السجستاني ويحيى بن عدى النصرانى وعيسى بن زرة، ثم مسكويه الذى يسترد بدمامة خلقه ما يتكلفه من تهذيب خلقه<sup>(٦٠)</sup>، وظل التصوف فى الظل من عقله حتى طرق أبواب شيراز بأخرة من عمره.

ومخالطته الصوفية فيها، اعتاد أن يقول كالمعلم الناصح «ها هذا، هذا لسان التصوف. والتصوف اسم يجمع أنواعاً من الإشارة وضروباً من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتمركز على العقل»<sup>(٦١)</sup>. وبالتوجه نفسه وسراعاة للطقوس المعنية بأساليب التواصل داخل الصقوة المتميزة يقول: «اعلم

الذي طال شوقه إليه، ومن أجله هجره أقربه - كما يقول (٦٠) - تعرض لهزات نفسية كانت سداتها ولحماتها تلك «الحساسات» التي ترى تارة بالعين، وتذاق تارة بالشم، وتلمس تارة باليد، وتتمنى تارة بالقلب، وهجر من أجلها القريب ويحبب البلد النازح.

لكن المؤكد أنه ظل محروما حتى مع الافتراض أنه كان بهنا أحيانا عند من خالطهم ببعض نعمتهم - وقد اعترف بذلك في رسائله إليهم، إلا أنه أقر بأن استملاءه منهم كان قليلا. وما أكثر ما شكا ذلك، ونوه به في إشارته - فيما بعد - حتى صار جناح الكبير مكسورا، وربع اللهور طامسا، وماء الشبية ناضبا (٦١).

وإن وضعنا كهنا قدر عليه فيه أن يتشام، كان من الممكن أن يزهده في الحياة التي صار فيها أغرب الغرباء وأبعد البعده وهو بمسقط رأسه «لبسته خرقه وأكلته سلفة ولوعته مضرة» (٦٢)، كما كان من الممكن أن يذم ذلك التشاؤم إلى طلب الموت، إلا أنه لم يفعل إما لأنه لم يكن على هذه الدرجة المتشدية من الفاقة التي لجج بها، وإما لأنه كان على إيمان بأن اغتصاب الموت بالاتجار - مثلا - إنكار للطف الله الذي يرشد الإنسان للجدادة في العاجلة، ومصادرة من وجهة أخرى لرأيه في الموت من حيث هو عدم، والميت معلوم لاشمور له، وأسمى منه الحي الموجود فاعلا بالحي والحركة، ولا نعلم لأي إنسان إلا بهما.

وقد لا يخلو ذلك من تخبط أو من متناقضات في شخصية أي حيوان، إلا أنها تتم في كل الأحوال على عقلية متفتحة تزورها حاجات لم تكن في متناول يده ومتاحة له في الآجلة فقط... لماذا؟

إنها يابجاز الحكمة الإلهية، وهذه لا يزعزعها شيء، حتى وإن كان ما يشار حول توهم حال النفس، وأنه ليس مينا «على الظن وإن كان شبيها به» (٦٣). والحكمة الإلهية أيضا هي التي جعلت للبشر عقولا قاصرة تمجذ عن أن تهيم السبيل لتحقيق المعاشرة الكاملة. وربما إذا صفا ضمير الإنسان للإنسان - في حال الصداقة بخاصة - أضاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما عونا للآخر.

- أفرادا وتركيبا - وهو يكتب للصدق المشفق، والصاب، والموالي، والمشتكى المساعد، والرفيق المؤنس - بهذا الفن المسافر إلى الوطن - والسامع المتدع بالقدرة الإلهية، والإنسان المحفوف بالنعمة النزاع إلى الله، والحيوان في سعيه، والسكران في رعيه، والمتجاهل بين لحظة ولغظة. على أنه ظل مع ذلك مستوحشا، ويرجع به الماضي وهو يسترجع وقائعه، من حيث هو «إنسان لا يمكنه أن يعيش وحده يستوى له أن يأوى إلى المقابر» (٥٧) شيئا تحكم فيه البلوى، أو رفيقا ينشئ المجالس بين من يؤانس ومن يناغم. فسيان، لأن الإنسان الذي شقى ثم يحركه العشق الرباني كي يسكن إليه، لا يكون إلا غريبا ملتحته الغربة، وقد أنشد (٥٨):

إن الغريب بحيث ما  
حطت ركبته ذليل  
ويد الغريب قصيرة  
ولسانه أبدا كليل  
والناس ينصر بعضهم  
بعضاً وناصره قليل

ثم عقب:

«يا هنا» يقصد نفسه غالبا - هذا وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين، وبعد عن آلاف له، عهدهم الخشونة واللين، ولعله عاقرهم الكأس بين القندران والرياض، واجتلى بعينه محاسن الحديق المراض... فإين أنت عن قريب قد طالت غرته في وطنه، وقل حظك ونصيبه من حبيبته وسكنه؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ قد علاه الشحوب وهو في كن، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شن... قد أكله الحمول، ومعه الذبول، وحالته التحول» (٥٩).

وترجو ألا تلتبس علينا شخصية هذا الرجل بعد ذلك. فهو بين النعمة التي عزت عليه في الدنيا - حتى طلقها ثلاثا وأعرض عنها طلقا وأقبل على طلق نفسه من شهواتها الذميمة وعاداتها الفاسدة، مع أمنية أن يجد ذاته عند الله

وهذا ما رأي في أمور الأخلاق وموافقة الأمزجة بين الصوفية، حيث الشوق إلى ما لا يكابر فيه أحد، وحيث السماحة والإحسان وعدل الإرادة الإلهية.

على هذا النحو من الجدل والتفاعل، وبهذه الفكرية التقسيمية، سجل أبو حيان تجربته الجديدة في (الصدقة والصدق)، وصارت تلميحاته في (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) إلى الذوق والانكشاف والروبية والبنوة والوجد والوجدان والوصل والواصلين، بل صار مثل قوله «أبق على لي وإلا فأبقي لك»<sup>(٦٤)</sup>، من الوقائع اللغوية التي اكتسبها، أو من اللوازم الأسلوبية التي تشي بمثانة العلاقة مع الجماعة التي ربط مصيرها بها.

غير أن تلك اللوازم انتظمتهما قوالب بيانية تطابق ما ارتضاه فكرها، وكان مناطها التصبحة العملية والتوجيه الأخلاقي الرفيع، مع الزجر أو التفرغ المندب بالمجون والعش والتبذخ، وبالفكر «بخالطه جهل وجنون، وبفارق علم ويقين»، حتى يروى وينجو من سكرات المثالف. ويجرى الخطاب على طول (الإشارات) بمثل النداءات التالية: أيها السامع، أيها الإنسان، وأيها المستأنس بالوحشة، وبأحيا العشرات، وأيها القاتل البائع والسامع النافع، والأغلب «يا هذا...».

بين الترغيب والترهيب والمثب والامتنع والمراجعات الكتابية والتهنئة في مناسبة ما والزجر والمناجاة، نجد في سياقات أبي حيان من معاني الصدقة والصدق ما يختلط فيه المطلق والمحموس، أو لنقل ما لا يمكن أن يكون تعريفاً محدداً، بمعنى أنه لو قال لصاحبه أو لرفيقه أو للآخر الذي هو نفسه: «يا هذا، لذ بالله مجتسما عن تفرقتك، واضرع إليه منظوما عن أشثائك»<sup>(٦٥)</sup>، أو يقول في استعلام الفطانة من الإشارات «ليس من المروعة أن تشكو صديقاً إذا قصر»<sup>(٦٦)</sup>، أو يقول في إحدى رسائله الطويلة:

«أيها صاحب الجنب والسامع بالأذن دون القلب، هأنذا قد أعزرت إليك فيما أردت عليك وإن كنت على بعض ما لا أرضاه منك ولا أحبه لك. فإن علمت أنني قد نصحت لك وأمكنكك

من حظك، فتقبل قولِي وصبر إلى رأيي، فلعلي أسعد بك إذا سعدت بي»<sup>(٦٧)</sup>.

لو قال أبو حيان ذلك - وما أكثر نظيره - وضممنا إليه ما تفرق أو بعض ما تفرق في باب الحفاظ على الألفة كي لا تمطب بالوجدان، أو ترى في الذي تراه غير ما تراه، أو لا توقع القلوب في الاعتذار، أو لا تغض بصاحبها حتى لا يقال من المميان، أو لا تذهب به فيما يغضب الله عليه؛ لسهل علينا أن نكتشف أن الصدقة - عنده - هي ما ينعم بال الإنسان بالقرار مع إنسان آخر يواظمه ويطلب من الله دائماً أن يقوده معه بزمزم طاعته إلى كرم حضرته، وتكون نفسه عمتلة للأمر والنهي. وإذا نشب العتب بينهما - وكلاهما من إذا غاب لا يغيب مثاله - فإنما إلى شيء قد أمرت عليهما كأمره وتقطعت بهما عليه أنفاسهما.

ولب الصدقة في هذا الإطار، الوفاء وإثبات لطائف البر وتكم غواض السر. ولا يمكن أن تكون فيها «الهيئة» التي ثبتت بالصدق وماجت في إخلاصها بالوجد إلا هيئة من هبات الحب الرباني. وإذن، يكون على الصديق - الذي هو سلاة المعرفة ومصاص<sup>(٦٨)</sup> التوحيد - أن يستمع إلى شكاته إذا عبر، ولا يشكوه إذا قصر.

و ورود الشكاة في هذا المقام، انعكاس حاله في الطبيعة؛ لأن عجزه عن الوفاء بتحقيق النعمة، من حيث هي هوى، علق مقادير حركته بأمنية استطاع الامتلاء بتحقيقها مما كانت لذة حس وشفا غلة. أي أن الشكاة التي يملئها - ولا يريد من الآخر إعلان شكاته - منوطة دائماً بالدعة والراحة والمتعة. والهوى على أبه حال بما يتهالك عليه بفر، وقد غر به أبو حيان في العاجلة والآجلة، ولم يستطع شيء مما لفت نظره عند الصوفية - كعزة الروبية ونحو القلب والبنوة بشهواتها والنحو الذي هو فناء العبد في فعل الحق أن يصرفه عنه، مع حرصه البالغ على التفرغ ومعاينة النفس في حال الزلل. يجانب افتقانه بتسمييز حاله هو عن أحوال من لا يستتيرون بنور الله، يقول «انتشاري بصفاتي عشق مني لجوهري»<sup>(٦٩)</sup>، كذلك يقول:



إلى منطق غيبات الآخرة، فيما يتعلق بجزاء المتقين والشهداء وكل الذين سبقوا إلى الزلفة عند الله بالرشد والهداية.

ولظروفه الخاصة، أو في إطار «أزمته» و «حرماته» و «شقوته» كانت مخافة النعمة والتعظيم مما ساد أغلب المواضع التي خاطب فيها «ذا الجلال والجمال والإكرام» و «ذا النوال والأفضال» وكذلك المواضع التي يجوب فيها «بأسرار الحق في عرصات الغيب على بسط التملص، حيث ليس للمباراة فيه نصيب، ولا للإشارة فيه تقريب» (٧٣).

هنالك يكون الأقرب إلى أبي حيان - نتيجة المحاملة المؤمأ إليها - الجزء الأوفى الذي يوعد به كل من أحسن عملا:

«اللهم لا غنى إلا من أغنيته، ولا مكفى إلا من كفيته، ولا محفوظ إلا من حفظته. فأغننا واكفنا واحفظنا، وإذا أردت بقوم سوءا فميزنا عنهم» (٧٤).

وقد يخطؤه السداد، أو تأخذه الحماصة فيقدم الرغبة في التمتع على ابتغاء مرضاة الله. هنالك يخاطب الله «هذه» الذي يعنى به نفسه أو كل إنسان قائلا:

«يا هذا، عليك بطلب الجنة حتى تمناق فيها الحور العين، وتسقى بكأس من معين، وتستخدم الولدان المخلدين» (٧٥).

وفي مجال ذكر العقابة للصاحب الغادى عليه بخشوعه الراجح إليه بخضوعه يقول:

«... إن كنت إنما تسفى حظا من هذه الدنيا المشعومة فقد ساء نظرك لنفسك، وروك اختبارك في يومك وأمسك... وإن كنت إنما تحب أن يكون لك طرب على ذكر الحق، واشتياق إلى محل القرب، والتقاط لما ينشر من العين المنبقة في الخلق الكاشفة لسويعات الصديق، فأنت والله غريب في حلك، وعزيز في ذلك، فما أحق جبهتك بالتقبل، وما أولاك في تأمليك بالتناول

«يا هذا.. كنت كونا بالثدا من أنت به، فكأنك كونك مطلقا، ثم تكونت بإمداد من كنت له، فصار تكونك امتدادا لكونك. فلما بلغت آخر التكوين بنت، وإنما بنت لمن كنت به، فلما بنت تبينت، أعنى ظهرت خالدا بعد ما كنت بالثدا، إلا أن يندوتك كانت بالحق... أنفسهم هذه العوسصة؟ إنك تخلص من هذه القبيصة» (٧٦).

هو عاشق لذاته - جوهره - ويطلب من صديقه السامع، الذي وخطه الشيب، أن يرتفع إلى مستوى هذا العشق. ولا بد أن يكون هذا الصديق قد طلب الدنيا مثلما طلبها هو، ولا بد أيضا أن يكون قد افتقد حبه الصادق عن الصحيح والعليل في طلبها. ولهذا أتى عليه باللوم مبينا فضل الإعراض عنها - أليس مرها غامرا لطلوها؟ ومتى أفادت أحدا من سكانها فائدة لم تكن عليه بالدة؟ - ومفصلا معانيها حتى يظهر نفسه من أنجاسها وقد مرنت على تصديق الشمل بين ألفتها وأحبائها إلى محل لا ألم فيه ولا أذى:

«إلى محل تجد فيه النعم صافيا والحق باديا، إلى محل لا يعترق منه ملل، ولا يتأكل فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسا ورسما، حيث يحكمك المولى فتحكم، وينيك إلى حضرته فتتم» (٧٦).

إنه يلحق إلى المكافأة... إلى العائد المادى الذي هيأته له مروءته وفاقته جميعا طالما باعد بينه وبين المعصية، أو استطاعته أن يستبدل «بسيئة قديمة حسنة حديثة»، فيقتل حبسه بحبل الصالحين ويأوى مرضيا عنه إلى فناء الله «اللهم... بك نلوز ممتصين... وفي رياض نعماتك نرتع شربين ولهين» (٧٧).

بطبيعة الحال ليس هذا الرتع ولا الشراة ولا الوله من قبيل ما تجرى به الحياة الدنيا، وإنما هو ما أطمع الله به عباده من نعمته، ولا نعمة بعدلها ولا قبلها. وهو تصور يستند

والخائف في حمأ الشبهات، فإنه يقرعه بالتساؤل: «معنى يكون ابتهاكك، وإلى أي حد يبلغ سهوك؟» (٧٩).

وللخطاة كافة بعد أن كف غضبه عن الناس الذين آذوه واحرقوه قال:

«أنفرتكم الأيام بترك السكون إلى لذاتها فلم تستمعوا، خدعتكم الشهوات فملكتكم، وغرتكم الأمانى فأهلكتكم، وسياكم الشيطان من لوطانكم فباعكم في أرض أعدائكم بشمن بفس. فخرستم ورج عليكم، فبقيتم في بلاد الغربة حيارى متلذذين بلا أنس ولا سلوة. فأنتم بين شرق بشرته غصان، وشج بنفسه ظمان، ومذله بشهوته حران، ومقلق بلوخته ولهان... فلا إلى ثقة من سراركم تسكنون، ولا في مله آجالكم لأنفسكم تمهلون، ولا من غضب ربكم يوم القيامة مشفقون، إن عذاب ربكم غير مأون» (٨٠).

وكان هذا تقريرا آخر كلام فيما قد سامرته به الأحلام، وصورت له صداقة أجلتة في نانا صداقة عاجلته صغرا بمحو كل غريب في الألفة، وكل منكور في كنه الحب المشرب دوماً إلى النعمة الخالدة الحلال. وهي إذ تستبدل ببادئ حاله جميل عاقبته - مع أنه طالما افتخر بانتشار صفاته عشقا منه لجوهره - تضمن بقاءه إنسانا لما هو إنسان، بمعنى أنه صائر بصداقة إلى ما كان قد تمناه لنفسه كي يعيش في الدعة المشودة.

وإذا كنا قد أعرضنا عن بعض القيم الأخلاقية التي تقدمت الإشارة إليها، فلأنها لا تضيف شيئا إلى ما بيناه، إلا من بعض مفارقات عند أبي حيان لا تزعزع «منفعيته» بوجه عام، ولا تقدر في فكره، منها واحدة تقول: «لياك أن تسأله في الطاعة إلا الطاعة في الطاعة، ولياك أن تطلب منه العطية ولكن العطية في العطية»، فقد كان هو الأولي بذلك التنبيه، ولعله لم يسأل نفسه - مع أنه كثيرا ما يسأل ويتساءل - هل أخذ نفسه بذلك وهو يناقش مشكلة الإنسان بدءا بأول ما

والتخويل... وكأني بك وقد جلى عليك الملك بربته وسقيت من دفاق غيبه وشهاته، وقيل لك: ارو ظلالا ظمعت، واسعد ظلالا شقيت، واكس ظلالا عريت، وابق ظلالا فئت» (٧٧).

ذلكم هو جزاء أبي حيان جرأه قلبه في الفقر وتمسكه بالعصر حتى صار «كلا على كل كاهل» يأوى إلى المزابيل، وتؤذيه الألسنة، وتلفظه المجالس. حتى إذا عبر سنوات تصوفه قيل له:

«أفضيت إلى عز جوارنا، وصرت مكرما لدينا، مصطفى عندنا. حكمك نافذ في ملكنا، وقولك مفتول على خلقنا، وأملك مبلوغ بإذننا، وأنتك مضاعف بقرنا، وجبورك زائد بحبنا، وكلك منعم بنعيمنا» (٧٧).

وما أعظم ذلك الجزاء!

بل ما أكبره دلالة على متن الواحد الأحد الذي صادق الصوفية في حبه، فعلا علومهم وقد نقض يديه من أي عشق لماجلته. وكيفما دار في هذه العاجلة - بغير أليف يعطف - فإن دورته في فناء الله وفيه مع السالكين المخلصين كما حلم والهاك من لم يحلم كما يقول، وفر له كل أسباب النعيم. وحقا بدا ذلك النعم بما يدغدغ الحواس، إلا أنه ليس مردودا؛ لأن ما عند الله فوق ما يؤخذ به الإنسان في مراتب وجوده الثلاث: الطبيعة (البدن) والنفس والعقل. وإلا فلن تكون وكيف تكون غضارة نعيم الأبد فيما نص عليه حلمه الرائع بالقول القاطع «كلك منعم بنعيمنا» وقد أعطى الحكم النافذ في ملك الله!

وبعد، فإن تلك المتعبدات من كلام أبي حيان - في سياق صداقته لأهل الإرادة والكشف وهي معقودة بحب الله تعالى - تجمعها دلالة واحدة هي ضمان التمتع الأبدى، طالما اقتضت الصداقة على غير من يتعامل الكأس بعد الكأس، وينال الشهرة بعد الشهرة، ويبلغ اللذة بعد اللذة ولو بهرق الدين ومفارقة المسلمين (٧٨). وأما المزور عن هذه المويقات

وأما الصداقة التصوفية، وهى لا تنى عند أبى حيان تاج تصوف على الحقيقة، وإتما تنى تصوف قلم أديب روض له صاحبه معارف الصوفية إما تقية له فى مهربه، وإما تأثير مخالطة وتفاعل يستشرفهما إبداعه - فإن مقدار الحصول منها لديه دل على أنه استوفى بها كنهها، واستراح إلى ملولها، لا يوافيه فيه معاندة ولا احتمال مشاحة. فقد خبر - على طول سنوات عمره الأخيرة - أسرار القلوب عندما تنفتح فى فء الله على جهد المطلق فى تقديرها، طالما كانت أصرة حب بين طرفين من السالكين الأوابين الأواهب. وهى إذا كانت تبدأ بالأين تنسججة الاختبار والاختيار، فلن يقع فيها من المن ما عرفت به العاجلة حين يلتبس فيها المنكور بالمعروف. ولما كان الوصول إلى حضرة الله دأب حياة سلمت به الصوفية، فلن يكون الصديق بحواس يذنه ونفسه بأقل من بالبح لصديقه بالحب الإلهى! لأنه منزوع به إلى الله سبحانه وتعالى.

وهذا الحب الإلهى الذى ليس مثله الحب العزرى ولا الحب الأفلاطونى - وبحقتضى العرف الصوفى المؤسس على التجليات والتسامى وعلى اختراق عالمى الملكوت والنفوس الناطقة بالعدل - يلغى الفواصل التى اقتضت بها العاجلة التفرقة بين الصداقة والرفقة والصحة والحمية والألفة وما فى هذا المعنى؛ لأنها كلها شغل للقلب والواله، وبكلها لاتعمد التوجهات الصوفية نحو «الأخرة» لأنه إنسان فى الله، صديق فيمن هيئت لهم أسباب التمتع الأبدى.

على أن هذا الكنه - بتلك التوصيفات - يجب ألا تشوبه شائبة. وسواء خاطب به أبو حيان الصديق - أنى أو ذكراً مفرداً أو مجموعاً - أو خاطب المتجة إليه به مفروراً كان أو مفسوداً أو حيران أو سكران أو حبيباً على القرب بالتصافى وعلى البعد بالتوافى، لم يتأسس على قواعد صوفية خالصة. ولعل إلحاحه على العائد المادى من الصداقة - وهو الجزاء الأوفى للصديقين - مما يباعد بينه وبين الجوهر المجمع على تقديره فى شتى التيارات الصوفية، نعتى انعدام الرغبة فى المتع الحسية الجسدية؛ ذلك أن الصداقة فيها فناء فى الذات الإلهية وهو أعظم النعم وأجلها.

أوجبه الحكماء وهو «اعرف نفسك، فإن عرفتتها عرفت الأشياء كلها»<sup>(٨١)</sup>.

هو قد عرفها على كل حال، لكنه بدأ برغم حديثه الطويل والتكرار عن الوجود الإنسانى وطبيعته، كأنه يتناول المشكلة على طريقة أهل الأدب، أى بما يفرضه الموقف فنياً، وبما يقتضيه اختلاف مخاطبه، والأمر نفسه نراه فيما يتعلق بالمعارف الصوفية التى خاض فى بعضها خوضه فى بعض الإلهيات.

لقد جعل كل أولئك تاج تحصيله بالكيفية التى خص بها ورأها تسفحه على القدر الأكبر من التأثيرات المباشرة والتأثيرات الإيجابية، وهذه الأخيرة - وقد هيمنت عليه آخر عقود حياته - كان أغلبها ما يرد على قلبه من المعانى الغيبية المتداخل بعضها فى بعض، وعلى نحو قد تنقطع فيه عن الموجودات فى الأعيان.

ومن ثم، يضع ذلك التنبه، أو يصبح سياقاً فى أسلوب متحه أبو حيان من لغة العصر الأدبية حتى ليقول كالمتنازع فى تسجيلات شغل بها حبا، وترديدات يستحب إيقاعها ولزجاء صفات اشتبه معظمها على الموصوفات:

«كلى عند الغاية مسيى مرمى، وجميى لدى النهاية منسى منفى، وبكل داعية شغواء مراد ومعنى، وبكل أبدة شواء مقصود ومحوى. فأين نصيبى لنفسى؟ وأين نسبى إلى بنى جنسى؟ وأين موقفى وتوقفى؟ وأين تصرفى وتصوفى؟ وأين تمسقى وتفسقى؟ وأين أبنى وأبنى وأنى؟ وأين كرنى وعونى وعينى وعنى ومنى»<sup>(٨٢)</sup>.

فيغير العجب والإعجاب، ويبين أنه وجد فى بيانه شفاء ما ألم به، وعثر فى مجازة الذى اقتحم به التصور الضارب فى خفى المسالك - إذا خرجنا بهذا النص إلى سائر نصوص الكتاب - على الشخصية المتميزة التى جعلت باقوت الوراق يصغه بها بأنه فرد الدنيا، سواء ساح فى دروب الأدب، أو رحل فى آفاق الفلسفة، أو طار فى سماء المتصوفين، أو سبح فى جدل المتكلمين.

الحسى فى تمييز حد الصداقة. وأما الحب الذى يشكل الصداقة فى العاجلة - فيولع به البدن مع دوام حاجة النفس إليه فلا وجود له قط، ومن ثم لا صداقة ولا صديق.

وهذا يعنى أن أبا حيان جاوز الحب الصوفى - وبالتالي الصداقة - باشرطه توفر العائد المادى فيه، وكان من قبل قد اختشق الحب المثالى بالكشف عن «أنفعال» العقل باستحائه واستقباحه، فاشترك المستور العقلى والمكشوف

## الهوامش

- (١) الصداقة والصديق، يشرح على منولى صلاح، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة سنة ١٩٧٢، ص ٨، ٩، وأسدنى، حرنى، أصله من سفر البحر بسفر مدرّا حمر من شدة الحر.
- (٢) الإمتاع والمؤانسة، منشورات المكتبة العصرية بيروت (د.ت) ١ : ٤ - ٦ والقصد هو القصد، وثق من ثقل الضغدع والراد هنا التحدث بنعمه عليه وما لى منه من نكران.
- (٣) تاريخ أبى الفداء، ٤٥٨: ٢.
- (٤) إرشاد الأريب، معجم الأدياء بتحقيق أحمد رضى، القاهرة سنة ١٩٣٦، ١٥: ١٩.
- (٥) مقدمة المقابسات بتحقيق حسن السندوى، دار معاد الصباح سنة ١٩٩٢ (الثانية) ص ١٤.
- (٦) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٩٦، ١٠٤.
- (٧) نفسه، ٣ : ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٨) انظر فى ذلك معجم الأدياء، ٥ : ١٥.
- (٩) الصداقة والصديق، ص ٢، ٣، والمؤانسة مريض عرض النفس فى الماء.
- (١٠) المقابسات، ص ٣٥٩، ٣٦٠.
- (١١) نفسه، ص ٣٦٢.
- (١٢) الإشارات الإلهية بتحقيق عبدالرحمن بدوى، ط. القاهرة ١٩٥٠، ١ : ٥٧١.
- (١٣) المقابسات ص ٣٦٣، ٣٦٤.
- (١٤) نفسه، ص ٣٦٧، ٣٦٨.
- (١٥) نفسه، ص ٣٧٤.
- (١٦) نفسه، ص ٢٢٢.
- (١٧) نفسه، ص ٢٥٩.
- (١٨) الصداقة والصديق، ص ١٠.
- (١٩) احضى مثلا فى ص ١١ من الكتاب المذكور بقول ابن كعب: «لا خير فى مخالطة الناس، ولا فائدة فى القرب منهم والشفقة بهم والاحتماد عليهم».
- (٢٠) معجم الأدياء، ١٥ : ٦١، والمخاريف كالمخرف هو الذى لا يصيب خيرا من وجه توجه إليه، وذكر الأزهري «يقال للمعزوم الذى قتر عليه رزقه محارقه»، انظر اللسان مادة «حرف».
- (٢١) الصداقة والصديق، ص ١، والحبوب هى الصدور أو القلوب، مصطلحين أى متفقين. ولنتذكر دائما أن بالألفة يلاحق أبوجحان العشرة والمؤانسة بمصاحبات من الوفاء والحفاظ والرحابة والبلل والمؤانسة والكرم.
- (٢٢) نفسه، ص ٩.
- (٢٣) نفسه، ص ٣٠٧.
- (٢٤) نفسه، ص ١٤.
- (٢٥) نفسه، ص ٦٦، والمخالقة هى للمخالطة بالطلق الطيبة، وزائق متقدم، ويحسن بترحم.
- (٢٦) نفسه، ٢٧، ٢٨، وغرب الطعية حدة الظلم والشر.
- (٢٧) نفسه، ص ٢٩، ٣٠، والجمرة التكبر، وداعة النفس أى تنزيها بالنى والاعتراف، والرسن الزلم.
- (٢٨) نفسه، ص ٤٩.
- (٢٩) نفسه، ص ٥٠، ٥١.

- (٣٠) نفسه، ص ٥٢، والرف و النكر هما المعروف و المنكر، والخف بكسر الخاء الخفيف، قال امرؤ القيس «يزل الغلام الخف عن صهوبه و الصهوبه مقعد الغروب من ظهر الحصان».
- (٣١) السابق، ص ٢٥١.
- (٣٢) نفسه، ص ٢٠١، ٢٠٢، و للفق الذين يخطط بالماء و الشراب يكثره شيء.
- (٣٣) نفسه، ص ٢٠٣.
- (٣٤) نفسه، ص ١١٢.
- (٣٥) نفسه، ص ١١٣.
- (٣٦) الإمتاع و الموائمة، ٣: ٢٢٧.
- (٣٧) الصداقة و الصديق، ص ٣٢٦، ٣٢٧.
- (٣٨) نفسه، ص ٣٢٥.
- (٣٩) نفسه، ص ٣٢٤.
- (٤٠) نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦.
- (٤١) نفسه، ص ١٦٥.
- (٤٢) نفسه، ص ١١٠.
- (٤٣) السابق، ص ١٨٢، و سوم عانة: فرار القطيع من حمر الوحش، يقصد ألا يمر من ملهى الحاجة فرار طبع الحمر، وفي الأصل «عانة» وهو تصحيف، لأن العانة شبه الخيمة تصنع من الشعر للاتقاء تحتها من المطر.
- (٤٤) نفسه، ص ٤١٩.
- (٤٥) الإمتاع و الموائمة، ١١٣: ٣.
- (٤٦) السابق، ١١٢: ٣.
- (٤٧) مفردة المفا، وهو ما يتوصل بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب و مقاساة تكلف. والمعروف أنه لأهل الفترة مقامات ولأهل الولاية مقامات أخرى وهكذا، راجع لميلانيز بن عبد الله المصممي الصوفي، ط. المغرب (د)، ص ٣٣، ٩.
- (٤٨) مفردة حال، وفي عند الصوفية ما يرد على القلب من غير قصد ولا اجتلاب - السابق ص ١٥.
- (٤٩) مفردة المجرى عن الإرادة، و ذكر ابن عربي الحانسي في القفوحات المكية أن المريد هو من انتفع إلى الله عن نظر واستبصار و مجرد عن إرادته - السابق ص ٣٢.
- (٥٠) الإمتاع و الموائمة، ٢: ١٥٥.
- (٥١) انظر على سبيل المثال ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٢٩، وفي ص ٩٤ قال أحد الصوفية عن الصديق «هو الذي إذا عرض لك بالمكره صرحت أنت له بالمحسوب، وإذا صرح لك بالمحسوب ساعته عليه».
- (٥٢) انظر: الصداقة و الصديق ص ٧٨ وما بعدها، وهذا الوصف الذي خص به مسكويه يعني أن مسكويه يتكلف حسن الخلق، لكنه يشتره تكلفه بقمحه المنطور عليه.
- (٥٣) الإشارات، ص ١١٥.
- (٥٤) السابق، ص ١٢٨.
- (٥٥) نفسه، ص ٢٢٤ و المعاني هي السميات.
- (٥٦) نفسه، ص ٢٩٠.
- (٥٧) الصداقة و الصديق، ص ١٣١.
- (٥٨) الإشارات الإلهية، ص ٧٩.
- (٥٩) السابق، ص ٧٩، ٨٠، و الثمن و الثقة القربة الخلق الصغيرة، ولما لكن نهر الكنان أي ما بقي و ستر.
- (٦٠) نفسه، ص ٢٢٣.
- (٦١) نفسه، ص ٢٢٦.
- (٦٢) الإشارات، ص ٨١، ٨٤، و معجم الألباء، ١٥: ٣٧.
- (٦٣) المقاييسات، ص ١٦٥.
- (٦٤) الإشارات، ص ٦٢.
- (٦٥) السابق، ص ٢٢٢.
- (٦٦) نفسه، ص ٢١٩.
- (٦٧) نفسه، ص ٣٤٨.
- (٦٨) المعاصي، يضم للميم خطمي كل شيء، و تقول ثلاث معاصي قومه و معاصيتهم أي أخطئهم تسبا.

- (٦٩) السابق، ص ٣٥٨.
- (٧٠) نفسه، ص ٣٧٥ والبيوت مصدر «بادة أي الهلاك، والقيصة هي الحصى المجموع يقصد للفضلة.
- (٧١) نفسه، ص ٣٧٢.
- (٧٢) نفسه، ص ٣٧٤.
- (٧٣) نفسه، ص ٢١٥.
- (٧٤) نفسه، ص ٢٦٨.
- (٧٥) نفسه، ص ١٨٩ وماه معين ومعون جاز على وجه الأرض.
- (٧٦) نفسه، ص ٤٩، ٥٠ والمعين المنيعة في الخلق هي عين الله تعالى.
- (٧٧) نفسه، ص ٥١.
- (٧٨) نفسه، ص ٢٠٩.
- (٧٩) نفسه، ص ٣٢٢.
- (٨٠) نفسه، ص ٣٢٤.
- (٨١) نفسه، ص ٣٩٤.
- (٨٢) نفسه، ص ٣٥٧ وأبى نصي أو هلاكى، أي وجودى (معركة) ولأن الموجود، أي أبى، على ظهورى ويضم المين على أى عجزى عن الإيجاب، منى مصدر «من» تقول منتت عليه أحسنت إليه بالماء.

## الضحك

### فى أدب أبى حيان التوحيدي

السيد إبراهيم محمد\*

كالفكاهة وما أشبه، مازالت بحاجة إلى تعريف دقيق. فكلمة «الفكاهة» - على ما يرى شوقي ضيف مثلاً - من الكلمات التي حار الباحثون فى وضع تعريف دقيق لها. والسبب فى ذلك كثرة الأنواع التي تتضمنها واختلافها فيما بينها، إذ تشمل السخرية والذدع والتهكم والهجاء والنادرة والدعابة والمزاح والنكتة و«القفش» والثورية والهزل والتصوير الساخر «الكاريكاتورى»<sup>(١)</sup>. وفى اللغات الأوروبية استعملت الكلمة الدالة على الفكاهة humour فى اللغة الإنجليزية فى وقت ما للدلالة على الحالة العقلية غير المتوازنة، أو التقلب المفاجئ الذى يمتري الشخص بغير سبب معقول أو للدلالة على حماقة لا نزول عنه<sup>(٢)</sup>.

وينبأ من ألوان الضحك بالنكتة، فقد شغلت كثيرا من الباحثين<sup>(٣)</sup>. وأفرد لها عالم التحليل النفسى المشهور سيجموند فرويد تأليفاً مستقلاً. وقد جاء اهتمامه بها من فكرة أن العمليات العقلية جميعاً، أو ما يحدث فى داخل العقل الإنسانى، أشياء يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً. يضاف إلى ذلك أن موضوع النكتة له فى حد ذاته جاذبية

لم يكتب تاريخ الضحك فى الثقافة العربية. ومازلنا بحاجة إلى الكتابة عن أعلام التراث العربى الذين لهم صلة بهذا الشأن، على غرار ما كتب باخطين عن رابليه.

إن للضحك معنى فلسفياً عميقاً. وهو على ما ذكر باخطين - وكان كلامه عن عصر النهضة - أحد الصور الأساسية التي تتجلى فيها حقيقة الإنسان والعالم؛ فهو وجهة نظر خاصة عن هذا العالم لا تقل عن النظرة الجادة. ولذلك كان بطالعنا الضحك فى الأدب العظيم كما يطالعنا الجد فيه. فتشمة جوانب جوهرية من العالم لا ترى إلا من خلال الضحك<sup>(٤)</sup>.

وقد ارتبط أبو حيان - بوجه ما - بتاريخ الضحك، وإن كان يمكن أن نقول عن ضحك أبى حيان إنه ذلك الضرب من الضحك الذى يميل إلى ما يمكن وصفه بأنه ضحك مشوب cynical<sup>(٥)</sup>. وقد استعملنا كلمة الضحك للمعوم دلالتها، ولأن الألفاظ الأخرى الجارية فى هذا الباب

\* كلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع بنى سويف.

بحاجتين أن تجي بحاجة، ثم لم ألبث بعدا أن وجدت علة، فقلت له: امض فاجتني بطبيب وعجل، فمضى وجاعني بطبيب ومعه رجل آخر، فقلت له: هذا الطبيب أعرفه، فمن هذا؟ قال: أعوذ بالله منك، ألم تضربني بالأس على مثل هذا؟ قد قضيت لك حاجتين وأنت استخدمتني في حاجة، جئتك بطبيب ينظر إليك، فإن رجلك والا حفر هذا قبرك، فهذا طبيب وهذا حمار<sup>(١٣)</sup>.

فهذه النوازل الثلاث تستخدم أسلوب الجدل المنطقي لتبرير السلوك، شأن النكتة التي رواها فرويد، لكنه استخدم مغلوط، لأنها في حقيقتها مجافية للمنطق، فصاحب المال في النكتة التي رواها فرويد لا يستنكر على الرجل أكل السلمون بالذات، وإنما يستنكر عليه إنفاق المال في مثل ظروفه في هذا الترف. وهذا المضي الوحيد الذي يحتمله الكلام هو ما أعمله الرجل في إجابته وتجاهله تماما، حتى جاءت الإجابة رداً على سؤال آخر كأنه لم يفهم السؤال<sup>(١٤)</sup>. التقنية هنا إذن يمكن أن تكون في صرف المعنى عن وجهه أو تحريفه عن موضعه<sup>(١٥)</sup>. وفي النادرة الأولى من النوازل التي ذكرناها عن أبي حيان يظهر القياس المغلوط في جعل الزنا بمنزلة النكاح الصحيح وكون العزل مكروها حثيثاً، وتجاهلت الإجابة موضوعها الأساسي، وهو إحباط الجارية من غير نكاح صحيح. كذلك في النادرة الثانية حيث لا يرضى الأسد دفعا للظلم عن نفسه، وإنما يرضى للافتراء. كذلك نجد الأمر نفسه في النادرة الثالثة؛ فصاحب الغلام يريد منه أن يجتهد في استعمال الحكمة فيما يجب له النفع وتهش نفسه له، وليس في استعمال الحكمة على نحو مطلق.

والثنية وحدها ليست كافية، كما ذكر فرويد<sup>(١٦)</sup>، لتبنى عليها نكتة. ويظل هنالك شيء آخر غير الثنية، وإن كان هذا لا يتناقض مع القول بأن النكتة تختفي باختفاء الثنية، أو بعبارة أخرى لو صيغت صياغة أخرى مختلفة بحيث تخلو منها.

إن الاستعمال المتعدد للمادة الواحدة، وهو هنا «يلقى» التي استعملت بمعنيين، إما هو صورة مما سماه فرويد

عجبية؛ فنحن نسأل دائما عن آخر نكتة، وكأنها حدث على من الأحداث التي تتبادل السؤال عن وقوعها، وتراها وقد تماروها أفراد المجتمع شأن ما يرد إليهم من أبناء عن آخر ما قد أحرزته الأمة من أمجاد<sup>(١٧)</sup>.

ويمكننا أن نصف النكتة التي نفع عليها عند أبي حيان وتنتشر في كتاباته في ضوء ما قدمه فرويد عن تقنية النكتة<sup>(١٨)</sup>. وما يروى الناظر في أمر النكتة عند أبي حيان أنها تقوم جميعها على عدد محدود من ألوان التقنية، ومنها ما يقوم على تقنية اللعب بالألفاظ، أو ما يؤثر فرويد أن يصنفه تحت اسم «الاستعمال المتعدد» وضرب له أمثلة مختلفة<sup>(١٩)</sup>. ومثاله عند أبي حيان ما رواه عن أبي الميناء حين قيل له: هل بقي في دهرنا من يلقي، فقال: نعم، في البصر<sup>(٢٠)</sup>. وبعضها يعتمد تقنية المغالطة وتحريف المعنى عن موضعه، ومن أمثلته التي ذكرها فرويد أن أحدهم نزلت به ضائقة فافترض من بعض المورسين عن يعرفهم مبلغا من المال مؤكدا له بالأيمان المغلطة شدة حاجته إليه. وفي اليوم نفسه الذي حصل فيه على المال رآه الرجل في بعض مطاعم المدينة وأمامه طبق من طعام فاخر من السلمون بالمايونييز، فقال له مستنكرا: ما هذا؟ فتعرض منى المال لتأكل السلمون بالمايونييز، لهذا طلبت منى المال؟ وهنا رد عليه هذا قائلا: حين ليس معي مال لست أأكل السلمون بالمايونييز، وحين يكون معي المال ليس من حق أن أكل السلمون بالمايونييز، متى إذن يكون لي أن أكل السلمون بالمايونييز<sup>(٢١)</sup>.

وأمثلة نكتة المغالطة عند أبي حيان كثيرة، منها مارواه عن نوفل بن مساحق حين أتوه بابن أخيه وقد أحبل جارية من جبراته، فقال له: يا عدو الله، لما ابتليت بالفاحشة هلا عزلت؟ فقال: يا عم يلبنى أن العزل مكروه... إلخ<sup>(٢٢)</sup>. وحكى أن فيلسوفا ظلمه إنسان قسده عليه فضمه، فقيل له: فقلت ما تفعله النساء، فقال: لا، بل ما يفعله الأسد<sup>(٢٣)</sup>. وحكى عن أبي الميناء أن أحدهم كان له غلام كسول، قال: فوجهته يوما ليشتري عبا رازقيا وثيابا فأبطأ وزاد على العادة، ثم جاء بعد مدة يعبث وحده، فقلت له: أبطأت حتى نوبت الروح ثم جئت بإحدى الحاجتين؛ فأوجعته ضربا وقلت: إنه ينبغي لك إذا استقصيتك حاجة أن تقضى حاجتين، لا إذا أمرتك



الهجوم ورد الهجوم . ومن أمثلة ذلك عما رواه أبو حيان: قال عبدالمالك ليشنة: وحك مارجا منك جميل، قالت: الذي رجعت منك الأمة حين ولتك أمرها<sup>(٢٢٣)</sup>. ودخل مالك بن هبيرة السكوني على معاوية فأذناه وقربه، وكان شيخا فانيا حسن الجسم، فخلدت رجله فبسطها، فقال له معاوية ليت لنا يا أبا سعيد جارية لها مثل ساقك. فقال: يا أمير المؤمنين، والساق متصل بمثل عجزيتك<sup>(٢٢٤)</sup>. وكان معاوية معروفاً بعظم العجيزة. ومر شيخ على غلام من الأعراب، فقال بأعماء قد قصر قبلك، فقال: يا ابن أختي أما إن الذي قصر قبدي تركته يقتل لك القيد<sup>(٢٢٥)</sup>. وقال نصر بن سيار بخراسان لأعرابي: هل أتخمت قط. قال: أما من طعماك وطعام أبيك فلا.

وقد ذكر التوحيدى - بعد إيراد هذه النادرة - أن نصرًا حم من هذا الجواب أياما، وقال: ليتنى غرست ولم أته بسؤال هذا الشيطان<sup>(٢٢٦)</sup>. والظاهر أن أبا حيان كان يروق له هذا الضرب من النوادر والملح. ويظهر هنا في تعليقاته عليها.

«ومن الجواب الحاضر للمسكت الذي حز الكبد ونقب الفؤاد ما جرى لأبي الحسين البتي مع الشريف محمد بن عمر، فإن ابن عمر قال للبتى: أتت والله شمامة ولكنها مسمومة. فقال البتي على النفس: لكنك أيها الشريف شمامة مسمومة عطرت الأرض بها وسارت البرد بذكرها<sup>(٢٢٧)</sup>».

وإذا كان أبو حيان لا يفوته في وصف الجواب الذي أنفحم الشريف أن يذكر أنه «حز الكبد ونقب الفؤاد»، فإن ذلك إنما يكشف عن جانب من نفسه هو، سنأتي للكلام عنه حين نتناول علاقته بالصاحب ابن عباد التي تمخض عنها كتاب مهم في فن الهجاء، هو كتاب (أحلاق الوزراء). ويكفى هنا أن نذكر ما نلاحظه على جملة النوادر التي تدخل في باب الجواب الحاضر - أو على الجانب الأعظم منها - من أنها تجري بين متحاورين أحدهما ملك أو أمير أو ما إلى ذلك والآخر دونه في الرتبة، وهي العلاقة التي

بالتكثيف *condensation*، فالغالب بالأنماط إنما هو تكثيف ليس غير، فهو تقنية تنزع إلى الاقتصاد في الكلام<sup>(٢٢٨)</sup>، وهو أبرز خصائص تقنية النكتة، فكل تقنية للنكتة تنزع إلى الاختزال في التعبير، لكن العكس ليس صحيحا، إذ ليس كل هجاء في القول يتمخض عنه نكتة؛ فلا بد إذن أن يكون الاقتصاد الذي نصادفه في النكتة اقتصادا من نوع خاص<sup>(٢٢٩)</sup>. إن فرويد يربط النكتة بالأحلام، فالتكثيف الذي هو جوهر تقنية النكتة التي تعتمد على اللفظ تنبئ عليه كذلك الأحلام. وكذلك الحال في نكت المعنى - ومنها نكت المغالطة التي أشرنا إليها. فتحريف المعنى عن موضعه يظهر كذلك في تقنية الحلم، وهو المسؤول عن ظهور الأحلام بمظهر ملغز يحول بيننا وبين القدرة على تبين أنها استمرار لحياة اليقظة<sup>(٢٣٠)</sup>.

وفي الآداب الأجنبية أمثلة كثيرة لما يسمى «نكتة المشقة». ومنها ما رواه فرويد عن محكوم عليه بالإعدام اتقيد لتنفيذ الحكم، فطلب شيئا يضعه على رقبته حتى لا يصاب في طريقه بالبرد. وكذلك ما حكاه عن فكتور هوجو أن بعضهم، وكان قد حكم عليه بالموت لاشتراكه في مؤامرة ضد ملك إسبانيا، كشف عن انتمائه إلى طبقة النبلاء الإسمان الذين لهم حق في ارتداء غطاء الرأس وهم في حضرة الملك، وأعلن عن تمسكه بهذا الحق، فقال للملك: إن لربوسنا حقاً في أن تهوى أمامكم وعليها غطاؤها<sup>(٢٣١)</sup>. ولكن خبير مثالي لذلك ما رواه أبو حيان في (البصائر والذخائر)<sup>(٢٣٢)</sup> أنه: «لما ذهب بهدية ليقول انقطع قبل نعله، فجلس بصلحه».

ونكت الرد اللاذع أو الجواب الحاضر *repartée* كثيرة عند أبي حيان. والرد اللاذع دفاع يقوم به المرء ضد ما يوجه إليه من هجوم، فينبغي من يهاجمه من كآسه نفسها. ومن أمثله التي ذكرها فرويد، ولها نظائرها في الآداب العربية، أن أحد النبلاء كان في زيارة لأحدى مقاطعاته، فرأى بين جموع الحاضرين رجلاً شديد الشبه به، فسأله: هل كانت أمك تخدم في القصر، فأجابته الرجل: كلا يا سيدي، لكن كان أبي<sup>(٢٣٣)</sup>. وقد قلنا: ينبعق من كآسه نفسها لأن الرد هنا يقوم على مماثلة لم تكن متوقعة بين

كانت بين صاحب وأبي حيان، واحتمل هذا منه أشياء كان يود لو كان جوابه عنها مثل هذا الجواب .

وأهم شيء تبغى ملاحظته أن النكتة عند أبي حيان يمكن أن تكون مدخلا مهما للدراسة شخصية؛ فالملاحظ أن هناك جملة واسعة من النكات الجنسية في كتاباته، وكذلك النكات التي يرد فيها ذكر التبول والتبرز، ويضاف إلى ذلك النكات التي تكشف عن بلاءه الآخرين<sup>(٢٨)</sup>. ولهذا الملاحظة دلالتها البالغة؛ فقد انتهى الباحثون من خلال ما قاموا به من تجارب على أشخاص مختلفين إلى تصنيف البشر إلى فريقين: فريق يميل إلى الفكاهة التي توافق الميول العدوانية عنده، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم «النيبتون» extravert، وفريق يميل إلى الفكاهة التي ترضى موله العقلية والإدراكية، وهؤلاء هم introvert وقد سماوا بالمرية «الانطوائيون». وقد تحقق الباحثون من وجود علاقة مطردة بين النموذج الأول «النيبتون» والميل إلى النكات الجنسية والفكاهة العدوانية. أما النموذج الانطوائي فيميل إلى الفكاهة العقلية التي تقوم على الذكاء والقفظة وسرعة البنية<sup>(٢٩)</sup>. ونستطيع أن نسلك أبا حيان في النموذج الأول الذي يميل إلى تفضيل النكتة التي تكشف عن بلاء الآخرين، وقد ظهر ذلك في سفرته كذلك بالصاحب ابن عباد وابن العميد في كتابه (أخلاق الوزيرين)، أو تفضيل النكتة التي تنجبه إلى السخرية من السلطة<sup>(٣٠)</sup>. وصاحب هذا المزاج قلما يستطيع أن يتنوق نكتة عن حياته الخاصة. وهذا ما ظهر عند مداعبة صاحب له وقد قدمت على مائته مضجرة. قال أبو حيان: فأمنت فيها. فقال له صاحب: يا أبا حيان إنها تضر بالمشايخ. فقال أبو حيان: إن رأى صاحب أن يدع التلطب على مائته فعل. ثم قال: فكأنى أقمته حجرا، إذ خجل واستحيا ولم ينطق إلى أن فرغنا<sup>(٣١)</sup>.

وهنا نقع على المفارقة التي تستحق الوقوف عندها في تحليل شخصية أبي حيان، فقد دأب كاتبو سيرته على أن يميلوا بشخصيته نحو النموذج الانطوائي أو المتقبض<sup>(٣٢)</sup>، وحقيقة الأمر بخلاف ذلك.

وفي النكتة التي رواها عن أبي العيلاء حين سئل: هل بقي في حردنا من يلقى... إلخ، نقع على الشاهد في كلمة «يلقى» التي استعملت بمعنىين: الأول من النحل (القي)، والثاني من (القي)، والمعنيان متناقضان. ولعل الذي أفرى أبا حيان بإيراد هذه النكتة، على قلة كلفه بهذا الضرب القاتم على اللعب بالألفاظ، ما فيها مما يمكن توجيهه على أنه هجاء لأهل زمانه. وهذه شحمة له كاد يعرف بها لكثرة ما اشتكى منهم. كان مرة يحضرة أبي سعيد السمراني أستاذ، فكتب عبارة وجدها على ظهر كتاب، وفيها:

حسبتك إنسانا على غير خبره

نكشفت عن كلب أكب على عظم

لما الله رأيا قاد نحوك همتي

فأعقبني طول للمقام على النعم

فقال أبو سعيد: يا أبا حيان ما الذي نكتب؟ قال: الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأملها وقال: نأى إلا الاشتغال بالقدح والدم وللب الناس<sup>(٣٣)</sup>.

لقد كان أبو حيان يتقص كل شيء سجيعة وطبعا، فإن رأيتاه يقف من أستاذته موقفا مختلفا، فإننا نستطيع أن نرى في تعصبه لهم تعصبا لنفسه وانحيازا إلى رموز شخصه، وليس على التفسير الذي ذهب إليه بعض الدارسين<sup>(٣٤)</sup>.

وقد وقف غير واحد من الذين كتبوا عن أبي حيان عند هذه المواقف التي تظهر فيها عدوانيته. ورأى بعضهم أنه كان يعتمد الإغاة تصمدا وبحب المباحاة والمماحكة ولا يحاول التملق إلا مشوبا بالتهكم، وأن تصرفاته لم تكن تصدر عن سفاجة أو عن قلة دراية بأداب المجالس<sup>(٣٥)</sup>، وأنه لم يكن يستطيع أن يضحك ولا كان يتقبل أخطاء الناس بروح متهكمية، وإنما كما ينعمل ويحسد ويحبه بالجواب من يخطئه<sup>(٣٦)</sup>.

وتظهر كذلك عدوانيته في مواضع كثيرة غير التي وقف عندها الدارسون، كتهميمه على أبي سعيد البساطي حين حضر مجلسه وسمع قائلا يقول له: أيها الأستاذ إن

الناس في القرن الرابع<sup>(٤٠)</sup>. وينبغي درس الكتاب في ضوء ما كتب عن فن الهجاء الساتووي. ويصدق على أبي حيان ما يصدق على أصحاب هذا الفن؛ فشأنهم شأن الوعاظ من جهة أن لهم مطلباً في إقناع الناس بكلامهم ودفعهم إلى النور من الأشرار أو أصحاب الرذائل - بزعمهم<sup>(٤١)</sup>. فهو دائماً يتجه بالكلام إلى جمهور من الملتفتين معجباً من شأنه صاحب ابن عباد مثلاً حين يقول:

«بالله يا أصحابنا حدثوني، أهذا عقل رئيس أو بلاغة كاتب أو كلام متماسك؟ لم يجنون به وتهاككون فيه وتفتظنون أهل الفضل به؟ هل هناك إلا الجسد الذي يرفع من هو أنزل منه، يضع من هو أرفع منه؟»<sup>(٤٢)</sup>.

وإذا عدنا إلى كلام فريد عن النكتة وجلناه مميز فيها بين نوعين من الضحك - ضحك برئ لا يؤذي أحداً وضحك آخر مفرض أو غير برئ. فالأول ضحك بغير ضغينة والثاني عدواني أساسه السخرية التي تستهدف شخصاً ما. وهذا هو الأساس الذي يمكن أن يعول عليه في التفرقة بين الكوميديا التي تجعل من الضحك غاية في ذاته، والهجاء الذي يبعث على الاحتقار والازدراء ويستخدم الضحك سلاحاً. الضحك الأول ضحك إشفاقي يقتصر بالمشاطف، والثاني نضحك فيه على شخص ما، وإن لم يكن في ذاته مضحكاً، ولكن لأن هناك من يفسه ويهشأ على الضحك منه ضحكاً تهكمياً ساخر لا يخلو من احتقار وبغض. الأول برئ والثاني ذو غرض. والكوميديا المفرضة، وكذلك النكتة التي تميل إلى العدوان، هما أسلوبان أو هما لونا من التفتية يلجأ إليهما في الهجاء - وهو فن الحط من قدر الشخصية بالسخرية بها<sup>(٤٣)</sup>.

وقد كان النقد في تاريخ الآداب الأوروبية يميزون بين نوعين من الهجاء: الهوراسي والجوفينالي، نسبة إلى الشاعرين القديسين - هوراس وجوفينال. فالأول يتجه إلى التحلية الساخرة من الحق والادعاء والرياء أكثر مما يعبر عن السخط والاضغينة، والثاني يبعث على الازدراء والاستهجان الأخلاقي<sup>(٤٤)</sup>. وضحك أبي حيان من النوع الثاني، فهو

فلانا يقول: متى عرض كلام أستاذكم أبي سعيد على كتاب الله عز وجل خالفه ولم يوافق، فقال جهلاً، والكلام لأبي حيان: كلام الله ينبغي أن يعرض على كلامي. يقول التوحيدى: فلم أجد مكرراً من أحد حضر من أصحابه ولا من غيرهم... فوقفتني الحمية لله عز وجل ولرسوله عند جهله<sup>(٤٥)</sup>.

ولعل أبا حيان فهم كلام البسطاني على غير وجهه. وربما عني البسطاني أن المعنى المطلق للنص خارج عن طاقة البشر، وإنما هناك ما يفهمه البشر من النص، وهو هنا خاصة ما يفهمه هذا المقترض على كلام أبي سعيد. فما ينبغي أن يعرض حيثخذ على البسطاني هو هذا الفهم الذي خالف فهمه هو. وأبو سعيد هذا هو نفسه الذي أورد له أبو حيان كلاماً يدل على غيرته الشديدة على الدين<sup>(٤٦)</sup>.

ويظهر هذا الميل إلى العدوان كذلك في قصته مع مسكويه، حين قال له هذا، وكان قيساً على خزانة ابن العميد: أما ترى إلى خطأ صاحبنا في إعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة. فجهه أبو حيان بقوله: لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تتخيله في نفسك مغتظاً ومبذراً... لو كنت تقول ما أحسن ما فعل وليته أرى عليه. وتعالى أبو حيان في الرد حتى وصل ذلك بالحسد أو شيء من جنسه، فقالاً لمسكويه: أنت تدعي الحكمة وتكلف الأخلاق، فاقطن لأمرك واطلع على شرك وشرك<sup>(٤٧)</sup>. وميل الطبع بأبي حيان في هذا النص إلى العدوان والتهميم واضح بغير خفاء. والنص نفسه يظهر منه ما انطوت نفس مسكويه عليه من الثقة به والاطمئنان له، بما أسر إليه من خاطرة نفسه ونجوى ضميره.

إن هذه المعاني كذلك يمكن أن تظهر عليها حين نأتي للدرس كتابه «أخلاق الوزين». ولم يدرس كتاب أبي حيان الدرس الواجب له من حيث هو كتاب في فن الهجاء، أسس صاحبه لهذا الفن بما يمكن أن يكون تاريخاً له في مقدمة طويلة تستغرق من الكتاب نحو من مائة صفحة. وهذا الكتاب يعمده بعض المستشرقين - وليس مغالياً - أروع آيات النثر العربي، ومن أحسن ما كتب في تصوير شخصيات

جاد كل الجد في إثارة الضحك للمشحون بالسخرية من صاحب. وقد أفصح أبو حيان عن هذه النية منذ البداية في مقدمته الطويلة، حين استترك بقوله:

«فأما قول أبي الحارث حمين وقد سئل عن  
محمّد مائدة محمد بن يحيى وجوابه: الملاحكة،  
قيل إنما نسألك عن يأكل معه، قال: الذهاب،  
فإن هذا من باب التملح والمجاجة. وليس من قبيل  
الصدق في شيء»<sup>(٤٥)</sup>

فهنا القول يفصح عن أنه لم يكن يهتم بالضحك  
البريء، بل كان من وراء بحثه عن الضحك غرض، هو إثارة  
الاستهجان والبغض.

والكاريكاتير والسخرية والبارودي، وكلها حول أو  
تقنيات استخدمت في الهجاء على مر العصور<sup>(٤٦)</sup>، تطالنا  
في كتاب (أخلاق الوزيرين).

والكاريكاتير - كما يقول فرويد - نوع من الحط من  
قدر الشخصية بالتركيز على صفة من صفاتها أو ملمح من  
ملامحها كان يمر دون أن يتوقف عنده أحد، لأنه كان  
منظوراً إليه حينئذ في الإطار الكلي للصورة العامة. وحين  
يلتفت إلى هذا الملمح وحده دون سواء يقع التأثير المقصود؛  
وهو الضحك الذي يمتد حيثذ من الجزء إلى الكل؛ أي إلى  
الشخص نفسه. فإن لم يكن الشخص يشتمل بالفعل على  
ذلك الملمح، فإن الكاريكاتير حينئذ يعمد إلى خلق ذلك  
خلقاً، بأن يتجه إلى عنصر ما في الشخصية ليس مضحكاً في  
ذاته فيبالغ في تصويره<sup>(٤٧)</sup>. ويضاف إلى ذلك ما ذكره  
كوسلر في شأن الهجاء من أن الإضحك يأتي من جهة أن  
هناك صورتين يجتمعان ممّا في ذهن القارئ في اللحظة  
عندها: الصورة التي يألفها ويمتادها للشئ الذي يصور تصويراً  
ساخراً والصورة الأخرى المشوهة له التي تنمكس في مرآة  
الهجاء. والهجاء يجعلنا نكتشف فجأة سخر الشئ الذي  
نألفه وجعلنا نكتشف كذلك إلفنا للشئ السخيف<sup>(٤٨)</sup>.  
ومن الصور التي تطالنا في (أخلاق الوزيرين) من ذلك  
تصوير صاحب ابن عباد في صورة مجنون، وبالبغلة في  
تصوير حركاته التي تخرج على حكم المأذبة في حركات  
الغفلة. يقول التوحيدى<sup>(٤٩)</sup>:

«طلع ابن عباد على يوماً في داره، وأبنا قاعد في  
كسر رواق أكتب له شيئاً قد كأني به، فلما  
ألمسته قمت قائماً فصاح بخلق مشقوق: أقعد  
فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا، فهممت  
بكلام، فقال لي الزعفراني الشاعر: احتمال فإن  
الرجل رقيق، فغلب على الضحك، واستحال  
الفيظ تعجبا من خفته وسخفه، لأنه قال هذا وقد  
لوى شذقه وشمخ أفقه وأمال عتقه واعترض في  
انتصابه وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك  
مجنون، قد أفلت من دير جنون».

والهكاكة الساخرة أو البارودي، من الأساليب التي يشيع  
استخدامها في كتاب (أخلاق الوزيرين). وكثير من كلام  
التوحيدى محاكاة لكلام صاحب، وإن ادعى هو أنه يحكيه  
ولا يحاكيه. قال:

«سمعت يقول يوماً وقد جرى حديث الأبهري  
المتكلم، فقال: لعن الله ذلك الملعون المأبون  
المأفون، جاني يوجه مكلع وأنف منقطع ورأس  
مسفح وذقن مسلع... ولسان مبلع فكلمني في  
مسألة الأصلح، فقلت: اغرب عليك غضب  
الله الأكرح الذي يلزم ولا يبرح»<sup>(٥٠)</sup>

ومن ذلك قوله لشيخ من خراسان:

«والله لولا شبيك لقطعتك تقطعيما وبضعتك  
تبضيما ووزعتك توزيما ومزعتك نمزيما وجزعتك  
تجزيما وأذخلتك في حر أمك جميعا»<sup>(٥١)</sup>.

ويقول أبو حيان في هذا العدد مسفاها للصاحب  
ومصوراً له بالحق وضف العقل:

«قلت للمسيبي أين يبلغ في عشقه للسجع قال  
يبلغ به ذلك أنه لو رأى سجمة تنحل بموقعها  
عروة الملك ويضطرب بها حبل الدولة لكان يأتى  
لها ويستعملها ولا يها بماقتتها»<sup>(٥٢)</sup>.

ويرى أكثر النقاد المعاصرين أن البارودي ليس مجرد  
تكرير لنصوص أخرى؛ فهو يختلف عن النموذج الأصلي في

«فكانه يسرُّ إلى القارئ بكنكة - فيما بينهما - عن إنسان يستهده بالتفسير والزراية. ولذلك كانت السخرية ضرباً من الاستلاء، وكانت من أجل ذلك أسلوباً شائعاً في الهجاء»<sup>(٥٨)</sup>.

ودوافع الهجاء تتعدد؛ فهذا الإيمان في تصوير حمق المهجو قد يكون نوعاً من التشفي من القهر والظلم، وقد يكون الدافع إليه الغضب أو الكراهية. كذلك يمكن أن يكون الهجاء ضرباً من الإسقاط؛ أي إسقاط الفضل الذي يحني به صاحبه على سواء<sup>(٥٩)</sup>. ومعاملة التوحيد من الوزيرين اللذين جعل الكلام في كتابه على أخلاقهما، وهما صاحب ابن عباد وابن العميد، أمرها معروف. وإذا كان يحاول أن يربط أنه يني هجومه على الوزيرين على أسس موضوعية غير منحازة، كما ظهر في عبارته التي ذكرناها آنفاً: «أهذا عقل رئيس... إلخ»، فإن الذوق الحديث صار أميل إلى الشك في دوافع الكاتب، والظن به أنه إنما يتخذ من الباعث الأخلاقي - كما يظهر في تشييعه على سلوكهما - غطاء للغضب المتخفي تحت الهجاء<sup>(٦٠)</sup>.

كذلك، كشف النقاد عن بعد ساذج في الهجاء يشترك فيه الكاتب والقارئ معاً؛ إذ يستمدان بهجتهم في الهجاء من كونهما يهتجان معاً على ضحية واحدة في عمل من أعمال العنف اللفظي. وهذا التفسير مستمد مما ذكره فرويد في شأن النكتة المفرضة، كما يتلاءم مع تفسير هوز للضحك بأنه شموخ أو انتصار يستشعره المرء فجأة. وإمكانتنا أن نفيد من كلام فرويد في فهم الهجاء وتفسير النكتة التي تأتينا منه حين يقول: «إننا نحقق متعة النصر على عدونا بجعله ضحياً أو خسباً حقيراً جديراً بالازدراء. وحين يتكلم عن النكتة على أنها نوع من التسمرد على سلطة غاشمة، فبإستاعتنا أن نمد هذا المعنى كذلك فيما يتعلق بالهجاء وما فيه من نزعة إلى الإيذاء»<sup>(٦١)</sup>.

إن المعنى الذي تؤكد أنه أبو حيان ينبغي درسه على أنه أحد أعلام الهجاء في أدبنا العربي. وفي حياته وكتاباته ما يكشف عن استعداد أصيل فيه لهذا الفن. لقد لاحظ بعض الباحثين مثلاً أن أبو حيان لا يمدح أحداً إلا

النص وفي السياق اختلافاً تؤكد النكتة الاستهزائية بوجه عام. وهو لا يهدف إلى تصحيح العمل الفني الأصلي الذي يتصدى له، لكنه في كثير من الأحوال يطلب للمتعة، وفي بعض الأحيان يسفه ويحق ويحق على الضحك<sup>(٦٢)</sup>.

وأما السخرية اللفظية verbal irony، أو ما قد يسميه النقاد instrumental irony، فأكثر شيعاً في (أخلاق الوزيرين). وكلمة «السخرية» لها في الثقافة الأوروبية تاريخ طويل؛ فقد ظهرت عند أفلاطون وأرسطو للدلالة على سلوك بعينه، لكنها استعملت في زمنهما كذلك للدلالة على استعمال بعينه للغة، هو في أساسه استعمال مراوغ كالظم بأسلوب المدح أو المدح بأسلوب الذم، ومن ثم صارت السخرية لوناً من ألوان البلاغة والمجاز<sup>(٦٣)</sup>.

على أن كلمة «السخرية» ارتبطت في الكوميديا الإغريقية بشخصية الإيرون eiron، الذي يتطامن في كلامه ويظهر الخضوع ويتظاهر أمام شخصية الأazon alazon بأنه أقل ذكاءً مما عليه واقع الحال، لكنه يتصر على الأزون وهو شخصية متبجحة تسم بالغباء وخداع النفس. وقد ظل المعنى الأصلي للتظاهر أو التباين بين ما يقال وما عليه واقع الحال باقياً في أكثر الاستعمالات النقدية لكلمة السخرية<sup>(٦٤)</sup>. بل صارت الكلمة مرادفة للتظاهر كائناً ما كان، وإن لم يكن لذلك شأن بالسخرية<sup>(٦٥)</sup>. وهذا النمط من السخرية شائع في كتاب أبي حيان؛ يظهر في قوله عن صاحب بعد أن أظهر ضعف عقله لقوله: «يجوز أن يكون الفلك من سلجم أو جزر أو فجل، هو مع هذا المعنى السخيف يطلب كتب الأوائل ويجمعها وينظر فيها... ويقول في أبي الحسن العامري: قال الخرائي كذا وكذا، وإذا خلا نظر في كتبه ومصنفاته، كذلك قوله عنه: وكان مع هذا المذهب الذي يدل به ويسميه «العدل والتوحيد» قليل التوجه إلى القبلة قليل الركوع والسجود»<sup>(٦٦)</sup>.

هذه هي السخرية اللفظية التي يريد بها الكاتب أن يلفت النظر إلى الهوة التي تفصل بين ما هو واقع وما ينبغي أن يكون:

الجميل، يقوم على الانسجام والتوافق والتوازن، أما الضحك فيتولد عن رؤية القبح والخطأ، والفضل في شتى صوره. ولذلك كتبت الكوميديا - كما يذهب شارل لالو - لا تصور القوم العليا أو مثل الأخلاقية السامية، وإنما هي تصوير لثالب الناس ونقائصهم ومظاهر ضعفهم<sup>(٦٨)</sup>.

وقد حاول بعض الباحثين قراءة ما كتبه أبو حيان عن صاحب في ضوء فكرة برجسون عن الضحك، إذ تبدو أوضاع الجسم الإنساني وحركاته مضحكة إذا ذكرنا هذا الجسم بألة ميكانيكية، فالخطيب الذي يظل يشير بيده على نحو آلي يشير فينا الضحك. وتقليد الأشخاص كثيراً ما يكون مجلبة للضحك لكونه يلفتنا إلى الجانب الآلي الريب الجاف للطبيعة الحيوية لوجودنا. يقول الباحث: فلن التوحيدى إلى هذه الفكرة الآلية التي تقوم عليها فلسفة الضحك، وكأنه أدرك بذلكه وسليقته الفنية أن كل صورة آلية أضيق إلى جسم أو وجه حتى على نحو ما فصله برجسون تكون مضحكة، فوصف صاحب على لسان ابن العميد، فقال: كان أبو الفضل بن العميد إذا رآه قال:

«أحسب أن عينيه ركبنا من زئبق، وعنفه عمل بلوب، وصدق فإنه كان ظرف التثني والتلوى شديد التفكك والتفتل، كثير التموج والتموج في شكل المرأة المومسة والفاجرة الماجة والمهنت الأشمعة».

ويقول أيضاً:

«فتراه عند هذا الهنر وأشباهه - يعنى كلامه السجع - يتلوى ويهتسم ويظهر فرحاً ويتقسم .. ويتشاكى ويتجامل ويلوى شدقه ويلعب رقبته... ويتهاكك ويتماكك، ويتقابل ويتمايل، ويحاكى المومسات».

ويقول أيضاً:

«كان صاحب ينشد وهو يلوى رقبته وتجحظ حلقته وينزى أطراف منكبه، ويتمايل ويتمايل كأنه الذى يتخطه الشيطان من المرء»<sup>(٦٩)</sup>.

استدرك على المذبح بأدوات الاستدراك التي من شأنها إظهار العيوب وتغليها على الصفات الحميدة<sup>(٧٠)</sup>. ويقول الباحث أيضاً إنه: كان مسوقاً بحكم طبيعته وغرزه إلى التقبيل عن النقائص واقتناص العيوب، فهو يتلمس من الملاحم والطبايع كل ما يرمز إلى التلنى الخلقى ويشير إلى الحطة والنذالة<sup>(٧١)</sup>.

ونحن مع الرأى الذى يقرن الضحك إلى الضمور بالتفوق والاستملاء. وهو رأى هوبز كما قد تقرر. وكان أرسطو يرى الضحك ناتجاً عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يتصف بها<sup>(٧٢)</sup>. وهذا الرأى يتفق - آخر الأمر - مع مبادئ التطوريين الذين يرون أن الأصل في الانسجام هيئة الحيوان الذى يفتح فمه استعداداً للتهام القرصة التي تظفر بها. يقول زكريا لإبراهيم: إن الباحثين الذين يأخذون بهذه النظرة إنما هم في العادة أولئك الذين يربطون بين الضحك وظاهرة التفوق أو الانتصار، فيقولون إن الانسجام قد اقتربت في البدء بتغلب الإنسان الأول على غريمه، أو تفوقه عليه في مبارزة جسمية<sup>(٧٣)</sup>.

ولذلك كانوا يربطون بين الضحك والعدوان، فنحن «لاكتشف عن نواحيه تعبيرا عن المودة، وإنما هي صورة رمزية ترجع إلى آثار الوحشية الأولى والرغبة في المهاجمة. وهم لذلك يرون أن الضحكة الأولى للبشرية هي ضحكة الاستملاء على القرصة والاستمتاع بنشوة الانتصار»<sup>(٧٤)</sup>.

كذلك، فإن الإنسان غير المتحضر يضحك لما يصيب غيره من عاهات وأفات جسمية، لأن ذلك كان عند البدائي علامة على هزيمة صاحبه في معركة تمخضت عنها هذه العاهات. يضاف إلى ذلك أن الضحك الناشئ عن دغدغة مواضع معينة في الجسم - وهو في رأى كثير من الباحثين الصورة الأولية للضحك التي تفرعت عنها سائر الصور على سبيل التطور - إنما هو نوع من رد الفعل يلجأ إليه الشخص على سبيل الدفاع عن نفسه ضد هذا الموقف العدواني المزايى، لأن الدغدغة تمثل ضرباً من العدوان يتخذ شكل اللهو أو اللعب<sup>(٧٥)</sup>.

من أجل ذلك، فرق الباحثون بين الإحساس الجمالي والضحك. فالإحساس الجمالي، وهو يتولد عن رؤية الشيء

فحدث السرور والفرح، وإما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة فحدث منها الخوف، وإما أولاً فأولاً فحدث منها الاستهوال، وإما أن تتجاذب مرة إلى داخل ومرة إلى خارج فحدث منها أحوال أحدها الضحك عند تجاذب القوتين في طلب السبب فيحكم مرة أنه كلما ومرة أنه ليس كلما يسرى ذلك في الروح حتى ينتهي إلى المصعب فيحرك الحركتين المتضادتين، وتعرض القهقهة في الوجه لكثرة الحواس (٧٢).

ورد الضحك إلى قوتى المنطق والحيوانية هو، بلفتنا اليوم، لوجاعه إلى أمرين أحدهما نفسى والأخر فسيولوجى؛ فالضحك ظاهرة فسيولوجية مثلاً هو ظاهرة سيكولوجية أيضاً. وقد بحث الضحك في النظريات الحديثة من الزاويتين معا (٧٣).

لقد درسنا الضحك في أدب التوحيدى حتى الآن من جهة كونه باحثاً في سوله من الناس عما يضحك، ولم نبث عن المفارقات التي اشتملت عليها حياته هو وكتابه، بحيث تجعل منه هو نفسه موضوعاً لذلك. لنعد إلى قول أرسطو عن الضحك بأنه ينشأ عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يتصف بها، فهل غلت حقاً حياة أبي حيان من هذا الضعف؟ لنترجع إلى ما رواه أبو حيان في رسالته عن (الصدقة والصدق) (٧٤) من أنه لقي صوفياً يقال له جعفر بن حنظلة، وكان أبو حيان قد أراد أن يسلك طريق التصوف، فسأله: من أصبح؟ فقال له الشيخ: أضلّك، قل لى من لا أصبح، فإني إن حسرت لك من لا تصحب فقد أُرشدتك لى من تصحب، فقال له أبو حيان: فمن لا أصبح؟ قال لا تصحبني ولا تصحب من كان مثلى. ولم يزد الشيخ على ذلك. وبمكتنا أن قرأ هذه القصة في ضوء ما تقدم من كلامنا عن أبي حيان؛ فلعن الشيخ لس منه نزوع نفسه إلى العنوان واستعدادها لغير طريق التصوف القائم على العمل وليس العلم وحده، فصحه بالابتعاد عن صحبته بهذا الرد الحاسم الدال.

وبغض النظر عن كون هذه القراءة صحيحة أم غير صحيحة، فإن فكرة برجسون معترض عليها بأنها فكرة متعسفة ساقته إليها نزعتة الحيوة. ومن الذين تقلدوها أثر كسملر الذى يقول: لو كان الجمود في حد ذاته مشيراً للضحك، لكنت التماثيل للصخرة القديمة أكبر نكتة عرفتة الإنسانية (٧٥). وقد تصدى لنقدنا - من قبله - شارل لالو عالم الجمال الفرنسى الذى لا يراها صالحة لتفسير شتى مظاهر الفكاهة، ويرى أن الضحك يتولد فينا نتيجة الهبوط في مستوى القيمة؛ فالوقوف الجاد الخطير إذا اكتشف عن كونه موقفاً نافعاً، ولد فينا الضحك. وإذا رأينا شخصاً عظيم البذن يروها بضعفاته وعظم بدنه، ثم إذا تكلم جاء صوته كصوت الطفل، فإننا نضحك. وهكذا، فالضحك إنما ينشأ عن الشعور المفاجئ بهوان الآخر. وملاحظة الفكاهة:

«تتخصص في إظهارنا على المثالب والميوب حتى نضحك منها، وليس من شأنها على الإحلاق أن تكشف لنا عن المحاسن والميزات حتى نصجب بهاء» (٧٦).

إن النظريات التي طرحت حول موضوع الضحك كثيرة. وليس هذا مجال الخوض في ذلك، إلا أنه - في سياق الكلام عن الضحك عند أبي حيان - ينبغي أن نذكر أن بحث الموضوع من هذه الزاوية لم يكن ميسراً عن اعتمادات أبي حيان. فقد أورد إحدى مقابسه، وهى المقابلة الحادية والسيون لذلك، يقول:

«سألت أبا سليمان عن الضحك ما هو؟ فقال الضحك قوة ناشئة بين قوتى المنطق والحيوانية، وذلك أنه حال باستطراف وورد عليها. وهذا المعنى متعلق بالمنطق من جهة، وذلك أن الاستطراف إنما هو تعجب. والتعجب هو طلب السبب والعلة للأمر الوارد. ومن جهة يتبع القوة الحيوانية عندما تبتث من النفس، فإنها إما أن تتحرك إلى داخل، وإما أن تتحرك إلى خارج [وإذا تحركت إلى خارج] فيما أن يكون دفعة فحدث منها الغضب، وإما أولاً فأولاً وباعتدال

كالوقوع على ألوان التناقض فى النظم الفلسفية. وهذه يمكن أن نسميها بالسخرية العيانية observable. وهكذا، بعد أن كانت السخرية شيئا يقصد إليه قصدا، انتفى عنها القصد وصارت شيئا تقع عليه الملاحظة وتراعى فى الفن، بل صار فى الإمكان رؤية العالم كله على أنه مسرح ينهض على السخرية. وبعبارة مختصرة، صارت السخرية نشاطا ذا طبيعة جدلية دياكتيكية لا يمكن الفكك منه، كالنظر إلى شيء يقع بجواره شيء آخر مضاد له على أن ذلك نوع من السخرية، ولو لم يكن ذلك مقصودا، كما لو وقفنا فى الطبيعة على قصر فحم بجواره كوخ بالنس. ثم صار النظر إلى التناقض القائم بين الإنسان بأماله ومخاوفه وبين القدر بضرائه وعذابه على أنه سخرية. ومن ثم، شاعت فى الأدب تعبيرات مثل: سخرية القدر، وسخرية الحياة، وسخرية المصير... إلخ، وصار الإنسان هو السخرية - بسكون الخاء، أى الهدف الذى تنسجه إليه السخرية (٧٨).

هذه كلها معان يمكن أن تقع عليها فى سيرة أبى حيان وأدبه. فالسخرية التى يمكن أن نأمنها فى حياته كثيرة. منها أولا جهل الشخصية بدوافعها، كما ظهر ذلك فى لبسه المرقعات تشبها بالصوفية، ظنا منه أن لديه دافعا لطلب الزهد فى الدنيا، وإن كان قد أدرك دوافع نفسه وأبان عنها فى آخريات أيامه على نحو صريح يدفعنا إلى التعاطف مع ضعفه البشرى، حين قال: إنه كان يطلب بكتبة المشالة من الناس (٧٩). ومثل ذلك يقال فى لبسه المرقعات وتشبها بالصوفية. ثم إن هذا المظهر الصوفى وخلطه بالصوفية والغشاة وركونه إلى أصحاب المرقعات، كل أولئك أكسبه - كما يقول بعض الباحثين (٨٠) - فسولة وغرارة، على خلاف ما كان يرجو بهذا السلوك. وتلك سخرية أخرى. ومنها كذلك أنه أراد شيئا وأراد القدر له شيئا آخر معاندا - أراد الغنى والوجاعة وانجلى حيله عن غير ذلك. فالقدر الساخر - كما ذكر بعض الباحثين (٨١) - بأبى إلا أن يجرى على خلاف أساني النفس فعمل على لزجاج التوحيدى ووضع العقبات فى سبيله بما أدى إلى «اتخاذ الانقباض صناعة»، وصار يتنفس ليده ما يشتهي ويتحرق. ومنها رابعا أنه أراد برحلته الهروب من الورقة فرده العاصب إليها حين

وكلام أبى حيان فى مواضع مختلفة من كتاباته يدل على أن نفسه بقيت طامحة إلى الدنيا، مطلعة إلى المال والجاه والشهرة، حتى وقد بلغ من السن نهائيه، مما يدل على تأصل ذلك فيه، كما أثار هو إلى ذلك فى رسالته التى بعث بها إلى القاضى أبى سهل على بن محمد بعد أن أحرق كتبه (٧٥). وقد استدرجه الصوفى إلى السؤال الذى يهين للإجابة التى أجاب بها ليصرفه بذلك عن ملاحظته. وليس يوهن من هذا ما ذكره أبو حيان من أنه لقي جمعنا هذا بعد ذلك بمدة وهو متوجه إلى مكة، فقال له: أبها الشيخ، لقد جرحت سرى بكلامك فى وقت كذا وكذا. فقال الشيخ: أردت بتفسيرك منى إغراءك بى، فإني الشيخ إنما أراد أن يتخلص منه بهذا الجواب.

هذه القصة تصلح - بناها - أن تكون مدخلا لدرس السخرية فى أدب التوحيدى. فهى مثال جيد على السخرية السقراطية التى تظهر شيئا وتبطن شيئا آخر، وتتجلى فى رد الشيخ على أبى حيان - تظهر عدم صلاحية الشيخ، أو بعبارة أخرى تظهره بعدم الصلاحية للصحة، وتخفى أن أبى حيان نفسه لم يكن صالحا - فى نظر الشيخ - لطريق التصوف، بما نفرس فيه هذا من استيلاء حب الدنيا على قلبه. ثم إنها كذلك لا تجيب إجابة صريحة عن السؤال، بل تتصل منه وتتحرف إلى سواء. ثم إن قول الشيخ له بعد ذلك: أردت بتفسيرك منى إغراءك بى، يظهر فيه - إذا أخذنا بظاهره - المعنى الكامل للسخرية السقراطية التى تتحو إلى استدراج الخصم وإيقاعه فى الشباك. وهى طريقة كان ينظر إليها خصوم سقراط على أنها طريقة خبيثة وضيعة (٧٦).

وقد ميز النقاد فى تاريخ السخرية بين مفهومين: السخرية بالمفهوم القديم، وهى التى يتحقق بها غرض بلاغى، وهذه سبقت الإشارة إليها، ويمكن أن نطلق على صاحبها فى العربية لفظ السخرة - بفتح الخاء. ثم السخرية التى جاوز بها الرومانتيكيون هذا المعنى وأطلق عليها من أجل ذلك السخرية الرومانتيكية، وهذه لا يقتصد المرء قصدا، وإنما يلحظها فيما يقع أمامه من أحداث، أو قد يبينها فى جهل الشخصية بدوافعها - كالذى نراه فى مسرحيات شكسبير مثلا (٧٧)، أو قد يبينها فى الأفكار أو المواقف،



أبو حيان الانقباض صناعة، اصطنع زى الصوفية على غير تمكن أخلاقهم من نفسه، كما اصطنع الشكوى والتبرم. يقول عبدالرزاق محي الدين (٨٥):

«لو كان الرجل كما وصف من الضعف والمجز والمرض، ما قدر على تأليف المقابسات الذي يصجر عن تأليفه أقوى الناس ذهناً».

ولا يغيب عنا - بالإضافة إلى ذلك - أن أبا حيان عاش نحواً من مائة عام. وهذا أمر له دلالة كذلك بالإضافة إلى ما تقدم.

ومناطق السخرية في تظاهره بما ليس فيه واصطناعه مزاجاً غير مزاجه. وقد كان بن جونسون، من نقاد الإنجليز في عصر النهضة، يميز بين نوعين من المزاج: المزاج الحق الذي نرى فيه خلقاً بعينه، كحدة الغضب والتهبه والنزوع إلى الانتقام، قد استبد به صاحبه جسداً وروحاً. كذلك هناك المزاج المصطنع الذي يصنع صاحبه إلى الظهور بمظهر بعينه ليعرفه الناس به، كإظهار نوع بعينه من اللباس والكلام والعمادات الاجتماعية، وهو ما كان مادة خصبة للكوميديا الهجائية التي كان بن جونسون من أقوى أنصارها (٨٦).

إننا مازلنا بحاجة إلى دراسات مفردة ومستفيضة عن أعلام الضحك في الثقافة العربية في ضوء النظريات الحديثة، حتى يتسنى دراسة الضحك في هذه الثقافة بصورة شاملة تتبين من خلالها فلسفة الضحك فيها. ونحن نرجو بهذا البحث أن يكون لبنة من اللبنات التي تسهم في بناء هذا المعنى.

طلب منه نسخ ثلاثين مجلدة من رسائله لا يرجو المرء مع نسخها أن ينتفع بعمره وبصره - كما قال هو. ومنها أخيراً أنه أمضى عمره كله في الوراقة - أي إخراج مصنوعات الأدباء والعلماء وغيرهم إلى حيز الوجود والبقاء أو الخلود، ثم أنهى حياته بحرق كتبه هو، وغير ذلك من أنواع السخرية في حياته كثير.

هذا الاتجاه في تبين السخرية أو التناقض والمقارقة في السلوك وفي التفكير من الاتجاهات الأصلية عند التفكيرين. كان دريدا يشبه بالجوركر - ومناها الضاحك - في أوزار اللعب، بقدرته على تقويض كل فكر والسخرية به بما في ذلك فكره هو نفسه (٨٧). ويشبه أن يكون ذلك مزاجاً عاماً في التفكير الحديث الذي لم يعد يجمع إلى القطع بشئ وأخذ مأخذاً جدياً.

وإذا عدنا إلى أبي حيان فإنه كان نمطاً مما أطلق عليه الشخصية الانبساطية، لكنه اصنع خلقاً غير خلقه، جعل من الباحثين من يذهب إلى القول بأنه كان:

«هذا مزاج سوداوي ويخلب على صاحب هذا المزاج الحزن والانقباض اللذان يفضيان به حتماً إلى التشاؤم والنظر للعالم من جوانبه الكئيبة المظلمة» (٨٨).

أو القول: «إن شخصية أبي حيان أقرب إلى النموذج المنطوي منها إلى النموذج المنبسط» (٨٩). لقد أصاب ياقوت حين قال عنه: إنه اتخذ الانقباض صناعة. وهذا قول ذو نفاذ، وإن كان قد ذهب معناه عن كثير من الباحثين. وكما اتخذ

## المواش والتعليقات:

Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. H. Lawsky, 1968, P.66.

*Jokes and Their Relation To the Unconscious*, trans. J. Strachey, 1963, PP. 110 - 15.

*Encyclopaedia Britannica*, Humour, V 11, pp. 839 - 40.

وكانت الكلمة تستعمل في اللاتينية للدلالة على السوائل أو الأغلاط التي يشتمل عليها جسد الإنسان، وهي أربعة: الدم والبنغم والصفراء والبرداء. واعتلاط هذه السوائل بنسب مختلفة داخل البشر هو الذي يؤدي إلى اختلاف أمزجهم وهو الذي يحدد صفاتهم العقلية والبدنية. والإنسان التام تتوازن فيه

(١)

(٢) راجع ما كتبه فرويد عن النكتة الكلية:

(٣) الفكاهة في مصر، دار المعارف ط١٩٨٨، ص١٠.

(٤)

هذه النسب. أما من غلب عليه واحد منها، فإنه يكون دمياً أو صغرياً... إلخ. ولكل منها صفاتها؛ فالصغري مثلاً سريع الغضب، أفسر الوجه، نحل، كثير الشعر، تها، طموح، فو زعة إلى الانتقام، كلى الذكاء... إلخ. ولذلك كان هذا المزاج العنلى غير المتوازن موضوعاً صالحاً للكوميديا.

- Della Chiari, *The Language of Jokes*, London, 1992.

- Christopher P. Wilson, *Jokes*, London, 1979.

- Victor Raskin, *Semantic Mechanisms of Humor*, 1985.

- Marcel Gutwirth, *Laughing Matter*, Cornell University, 1993.

ونظر كذلك كتاب فريد سابق الذكر.

*Jokes and their Relation to the Unconscious*, p. 15.

*Ibid*, pp. 16 - 89.

*Ibid*, p. 36.

(٩) البصائر والدخائر، تحقيق: دناد القاضي، دار صادر - بيروت ٧٤/٢.

*Ibid*, pp. 49 - 50 .

(١٠) البصائر والدخائر، ١٨٣/١.

(١١) نفسه، ١٣٠/٢.

(١٢) نفسه، ٨٠/١.

*Jokes and Their Relation*, p. 50.

*Ibid*, p. 51.

*Ibid*, p. 73.

*Ibid*, p. 42.

*Ibid*, p. 44.

*Ibid*, p. 88.

*Ibid*, p. 230.

(٢١) انظر: البصائر والدخائر، ١٠٥/٥.

*Jokes and Their Relation*, pp. 68 - 9.

(٢٢) الإصاح والمخالصة، ١٦٨/٣.

(٢٣) البصائر والدخائر، ١٤٨/٣.

(٢٤) نفسه، ٦٤/٥.

(٢٥) الإصاح والمخالصة، ١٠١/٣.

(٢٦) نفسه، ١٠٠/٣.

(٢٧) وهناك سبل من هذه النكت في مواضع متفرقة من كتاب البصائر والدخائر، انظر مثلاً: ٣٥/٢، ٤٣، ٤٦، ٤٩، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٦١/٣، ١٦٧، ١٨١، ١٨٢، ٢١٤/٤، وانظر أيضاً: ٥٤/١، ١٥/٢، ١٦، وأيضاً: ١٤١/٢، ٩٠/٥.

(٢٨) انظر: زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والفضح، مكتبة مصر - القاهرة، ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٢٩) راجع مثلاً ما قوت في معجم الأدياء ١٨٦/٦، حيث يقول: «كان محبوباً على الغرباء بطلب الكرماء أو ما يقره إبراهيم الكيلاني (رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ٤٩) من أنه كان شديد البعد والبض للوى البه والتمعة.

(٣٠) راجع زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٩٣.

(٣١) زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣٢) المقابسات، تحقيق: حسن السندى، ص ١٠٣.

(٣٣) إحيان حيان، أبو حيان التوحيدى، الطبعة الثانية، جلسة الخرطوم، ص ٥٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣٥) نفسه، ص ١٣١.

(٣٦) البصائر والدخائر، ٢٠٦/١.

(٣٧) السابق، ٢٠٥/١.

(٣٨) معجم الأدياء ٥١/١٥، وانظر كذلك أمالي الوائين، ٢٣ - ٢٤.

(٣٩) راجع إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ٥٥.

(٤٠) انظر:

Satire, p.I.

- (٤٢) أعلامي التريزين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دمشق ١٩٦٥، ص ١٢٢.
- (٤٣) Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, p. 181.
- (٤٤) *Ibid*, pp. 154 - 55.
- (٤٥) أعلامي التريزين، ص ٧٥.
- (٤٦) *The Longman Dictionary of Poetic Terms*, satire, pp. 271 - 72.
- (٤٧) *Jokes and their Relation*, p. 201.
- (٤٨) Arther Koestler, *The Act of Creation*, Pan Books, 1970.
- (٤٩) أعلامي التريزين، ١٤١.
- (٥٠) السابق، ص ١٢١ - ١٢٢.
- (٥١) نفسه، ١٤٠.
- (٥٢) نفسه، ١٢٤.
- (٥٣) Irene R. Makaryk (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, Canada, 1994, p. 605.
- (٥٤) D. C. Muecke, *Irony and the Ironic*, p.16.
- (٥٥) Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, p.80.
- (٥٦) D.C. Muecke, *Op. cit*, p. 17.
- (٥٧) أعلامي التريزين، ١١٥ - ١١٦.
- (٥٨) John Peck, *Literary Terms*, pp. 147 - 48.
- (٥٩) D. Griffen, *Satire*, Kentucky university, 1994, p. 164.
- (٦٠) *Ibid*, p. 179.
- (٦١) *Ibid*, pp. 163 - 64.
- (٦٢) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان، ص ١٣٩.
- (٦٣) السابق، ص ١٢٨.
- (٦٤) مجدى روية، معجم مصطلحات الأدب، ص ٢٢٥.
- (٦٥) زكريا إبراهيم، ميكولوجية الفكاهة والضحك، ص ١٥.
- (٦٦) السابق، ص ١٢٤.
- (٦٧) نفسه، ص ٣٩.
- (٦٨) نفسه، ١٨٣، ١٨٥.
- (٦٩) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الوحدى، ١٤٥ - ١٤٦.
- (٧٠) أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٣، العدد ٣، ١٩٨٢، (الفكاهة والضحك)، ص ٨.
- (٧١) زكريا إبراهيم، ميكولوجية الفكاهة والضحك، ١٧٧ - ١٧٨.
- (٧٢) المقاييسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، ٢٩٤ - ٢٩٥.
- (٧٣) راجع مثلاً،
- (٧٤) رسالة في الصلابة والصلابة، ط. مصر ١٢٢٤ هـ. ص ١١٦ - ١١٧.
- (٧٥) انظرها في رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني، ٤٠٤ - ٤١٤.
- (٧٦) راجع،
- (٧٧) في مسرحية هنرى الرابع - الجزء الثاني، يسرع الأمير وليود على فرانس الموت بوضع التاج على رأسه، والسفيرة تكمن حين يتنحج جيهل الأمير بالدواعي التي قادت إلى هذا السلوك، بالإضافة إلى سفيرة أخرى تكمن في أن الأب كان تلميذاً توفيق في وهم الأمير أنه مات. والسفيرة الأولى صميخة والأخرى سطحية.
- (٧٨) Muecke p. 21.
- (٧٩) *Irony and the Ironic*, pp. 19 - 23.
- (٨٠) راجع مثلاً،
- (٨١) رسالة إلى التفاضي أبي سهل، ضمن رسائل أبي حيان، ص ٤٠٦.
- (٨٢) عبدالرزاق سبي الدين، أبو حيان الوحدى، ص ٢٨.
- (٨٣) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الوحدى، ص ٦١.
- (٨٤) إبراهيم الكيلاني، المصدر السابق، ٥٩ - ٦٠.
- (٨٥) زكريا إبراهيم، أبو حيان الوحدى، ص ٩٣.
- (٨٦) السابق، ص ٤٣.
- (٨٧) *Encyclopedia Britannica*, V.11, p. 840.

## السجع..

### بين التوحيدى ومعاصريه\*

إيفريت روسون\*\*

بعض أولئك، أمثال ابن سينا والبيروني وبتبع الزمان الهمداني والفردوسي ومكويه. وإذا طوَّبت بأكثر من ذلك التجأت إلى كتاب الثعالبي المسمى «بَيْتَةُ الدَّهْرِ فِي مُحَاسِنِ أَهْلِ الْعَصْرِ» الذي يشتمل على ذكر معظم شعراء ذلك العصر من كل أنحاء العالم العربي، بالإضافة إلى كثيرين من أصحاب النثر الفني؛ أمثال الهمداني، وأبي بكر الخوارزمي، والوزيرين المشهورين: أبي الفضل ابن المميد والصاحب ابن عباد. ولكننا لا نجد في كتاب «البَيْتَةُ»، ولا في سائر كتب الثعالبي ولا في كتب معاصره أو كتب الأدباء من الجيل التالي، أي ذكر لمن اعتبره أعظم أديب من هذا العصر، وهو الذي نتحفل بذكراه في هذا المؤتمر. ولا أستبعد أن يكون التوحيدى قد قرأ «البَيْتَةَ» في أيام شيخوخته (وعزله في شيراز)؛ ولا أستبعد كذلك أن يكون قد ضجر من إسقاط ذكره منه، وأزرى بالشعر الذي وجده فيه. ولكن هل فهم التوحيدى بالفعل أن ما سماه هو «الكلف بالسجع» قد غلب على النثر الفني غلبة نهائية، لن تنتهى إلا بعد مرور مئات من السنين؟

أولاً أريد أن أشكر المجلس الأعلى للثقافة، وخصوصاً جابر عصفور، على دعوتهم للمشاركة في هذا المؤتمر، فهذه فرصة للجمع بين حبيبي: أبي حيان التوحيدى، ومدينة القاهرة التي أفتقدها كثيراً وأنا في الولايات المتحدة الأمريكية.

وأريد أن أشير أيضاً إلى أنني قد أعددت محاضرتي هذه باللغة الإنجليزية، ولكن بعد وصولي قررت أن ألقبها بالعربية تكريماً لمستعملي اللغة التوحيدى، فأُنجِز الترجمة في وقت قصير، ودون مراجعة القواميس، لذا أعذر عن أية ركاسة فيها.

لست عربياً وليست المبالغة من طبعي - ولا أظن أنني أبالغ إذا قلت إن جيل التوحيدى هو جيل أعظم مجموعة من المفكرين والأدباء في تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية. ولا حاجة لي إلى دليل على ذلك أكثر من محض تسمية

\* الكلمة التي أقيمت في مؤتمر أبي حيان التوحيدى، الذي عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

\*\* أستاذ الدراسات العربية، جامعة بنسلفانيا.

وقعت كل هذه التطورات في عصر التوحيدى، وأريد أن أشير إلى أن معظم هؤلاء المنشئين المبدعين عاشوا في الشرق، في الرى وجرجان ونيسابور وغزنة، أى في بلاد اللغة الفارسية. كان أهل خراسان مشهورين بالفصاحة في اللغة العربية، ولعل سبب ذلك بعد العربية من لفتهم العامية الفارسية، وإن أحسوا بقل من التكلف في استعمالهم اللغة العربية، فليست المسافة بين هذا التكلف وتكلف الإنشاء وحتى الكلف بالسجع بعيدة.

وأريد أن أشير أيضا إلى قرابة العلاقات بين بعض هؤلاء المنشئين وحضرة الصاحب ابن عباد، فلا أستبعد أن يكون تأثير الصاحب من أهم أسباب انتشار هذا الكلف بالسجع، والإنشاء عامة.

ولاشك في كلف الصاحب نفسه بالسجع. فمما نرى من رسائله المطبوعة، ومن المختارات من نشره، في كتاب «اليتيمة» نستطيع أن نقول إن السجع يطلب على كل كتابته، حتى إننا نشره عند أية جملة لا تنتهى بسجعة بنوع من النقص.

ونلتفت إلى كتاب (مشالب الوزين) لنرى ما يقول التوحيدى عن أسلوب الصاحب فقراً:

«وكان كلفه بالسجع في الكلام والعلم عند الجذ والهزل يزيد على كلف كل من رأناه في هذه البلاد... ويبلغ به ذلك أنه لو رأى سجمة تحل بموقعها عروة الملك، ويضطرب بها حبل الدولة، ويحتاج من أجلها إلى غرم ثقل، وكلفة صعبة، وتجشم أمور، وركوب أهوال لكان يخف عليه أن لا يفرج عنها ويخليها، بل يألئ بها ويستعملها ولا يعبأ بجميع ما وصفت من عاقبتها، والسجع لهذا الرجل بمنزلة العصا للأعمى، والأعمى، إذا فقد عصاه فقد أقعد وهذا إذا ترك السجع فقد أضمه».

يقول التوحيدى أيضاً :

«وما يدل على ولوع ابن عباد بالسجع ومجاورة الحد فيه بالإفراط قوله يوماً: حدثني أبو علي ابن

قد كتب الكثير عن ازدهار السجع في هذا العصر، وسوف أقنع بذكر دراسة زكي مبارك المشهورة في النثر الفنى في القرن الرابع الهجرى. ومن المعروف أن السجع قد توفر أولاً في صنفين من التأليف، هما الخطابة - وبخاصة الخطابة الدينية - والكتابة، بمعنى إنشاء الرسائل الرسمية في الدواوين. وفي منتصف القرن الرابع ساد شعور بأن ذروة ما قد بلغت بخطب ابن نباتة ورسائل ابن العميد، التي أشار إليها الثعالبي بقوله: إن الكتابة ابتدأت بعبد الحميد وانتهت بابن العميد. ولكن الكتابة لم تنته بالفعل بابن العميد؛ فقلنا من قبله والجيل التالي دواوين ورسائل أربعة كتاب مشهورين، هم أبو إسحاق الصائى، وعبدالمعز بن يوسف، وأبو الحسن الأهوازي، والصاحب ابن عباد. وتتل هذه الدواوين الثرية بوضوح على ازدياد أهمية النثر من حيث هو منافس للشعر في هذا العصر، كما تدل على ذلك مصنفات أخرى مثل (كتاب الصناعتين) لأبي هلال العسكري، ومثل (نثر النظم) للثعالبي.

ولكن الأهم من ذلك هو امتداد مجال هذا الأسلوب الإنشائي عامة، واستعمال السجع خاصة، إلى أصناف أخرى من الكتابة. وبطبيعة الحال، بدأ هذا التوسع بالرسائل غير الرسمية، كما نرى من مجموعتي الرسائل لأبي بكر الخوارزمي والهملاني. وقد نقول إن مثل هذه الرسائل تقابل شعر «الإخوانيات» الذي يذكر به كتاب «اليتيمة». ولم يقتنع الهملاني بهذه الرسائل «الإخوانية» مرضاً لقدرته على اللغة، فاخترع «المقامة» وملأها بلديماً وغريباً وسجعاً، وما إلى ذلك من أشكال الزخرفة اللغوية التي اشتهر بها.

وحتى قبل ذلك، امتد هذا الأسلوب الجديد إلى صنف التاريخ بتأليف المنشى أبي إسحاق الصائى لكتاب (التاجي) الذي هو نوع من المديح النثرية يصف فيه إنشاء الدولة البويهية ويحمد مولاة الأمير عضد الدولة. وعارض هذا الكتاب (المفقود إلا جزءاً صغيراً منه) الحنفي بكتابه اليميني في فترة الدولة الفزنوية والأمير محمود. ولم يقتصر توسع الإنشاء والسجع على المقامة والتاريخ؛ إذ نجد الأمير قابوس في جرجان يحاول الكتابة في الفلسفة بهذا الأسلوب.

باش و كان من ساءة الفاش - جعل السفن سفنا  
ومر فى الففء وقال: هاء لفة. و كذب و كان  
كفواء .

ونسمع أفاً أنه عرج مففواء إلى أصفهان ومزله ورفس  
فجازها إلى قرفة غامرة على ماء ملح لافى إلا لكفب إفا:  
كفابى من الففهار فوم السبف نصف الفهار. وإن كان  
الففءى ففم «الإفراء» فى السجع ففلك لاففى أنه فففر  
منه ففورا فاما ففاه فففر عن كافف ففء أنه قال:

«السجع الذى فلفج به هو [الصاحب] عما فف  
فى الكلام ولكن فففى أن ففكون كالطراز فى  
الفرب، والصففة فى الرءاء، والخط فى المعصب،  
والملح فى الطعماف والفال فى الفواء ولو كان  
الفواء كله فالاً لكان مقلاف.

وفقول هاء الكافف، وفافقه الففءى، إن لكل من  
السجع والفزن والففسفف التطبيق مكانه ولكن فى ففءف،  
وإن الذى فففى أن فففر هو الفكلف والفرفب وكل ما ففسف  
المعنى، وفى «الفافر» فقول الففءى ففف :

«لا فلفجر بالسجع ففاه فمفء المرام ففا فلفب  
الفافف موفقه والفافل مكانه، ولا فففره أفا كله  
ففلك فمفء فطر الففن». «وقف ففسل السجع  
فى مكان ففم والاسفرفال أفل على الففب  
والففب أهفى والفكلف مكرؤه والفكلف معفى  
والفاس بفن عاشق للمعافى والفافب لها فالألفاف  
فوافه ففوا وكلف فالألفاف والمفافى فففه أفاف.

ونقرأ فى «الإفاف والمؤافة» فففا عن رفى الففءى فى  
بعض الففشفن المشهورفن ففر الفاحب، فذا سالفه الفزفر ابن  
سفمان أن ففقرار بفن بلافة الفاحب وبلافة ابن الففء  
وعفءالفزف بن فوسف وأبى إسحاق الفافى. وإن وفء  
الففءى أسلوب عفءالفزف أكففر ركافة من أسلوب  
الفاحب، فففس لرأفه فى أسلوب ابن الفمفء ففف ففف .  
ففنا فقرأ فى «الإفاف» أن ابن الفمفء كان «أول من أففسف  
الكلام»، وذلك أنه ففب الفافف وعفل إلفه أنه لفقه ولم ففكن  
كذلك، ولا ففففنا هاء الأفراء، ونفن فففر إفجاب

الففءى فففه بالفافف وفقرظه له وقف ففه هو فففه  
كذلك. ولكفه فى «مفالف الفزفر»، فصف ابن الفمفء بأنه  
«افن الكفابة فزفر الإنشاء ففء الفففه» وفففرنا بأن أبا  
إسحاق الفافى كان كفففر الإفجاب بكلامه، وففسر ذلك  
بقوله:

«لأنى أفء فىه من الففل أكففر مما أفء فىه من الفلفه»

فم فففر إلى فصل من رسالة لابن الفمفء فزعم أنه  
فسففر أن ففكب بالفففب (ولا ففء فى هاء الفصل سجمة  
وافف).

أما أبو إسحاق فففه، فلا ففكر صفو رأى الففءى فىه  
شف، ففقول للفزفر ابن سفمان: «إنه أعب الفاس للففرقة  
المسفففمة وأمسافهم على الأففة الوسطف». وفى «مفالف  
الفزفر» فصفه بأنه «كافب ففاه لساناً وقلماف ومفالف»،  
وففص كفابه «الفافى» بالملح. أما أسلوب أبى إسحاق فففره  
من رسالته الفى ففب فففها، وففوفر مسموعة كبفرة مفها فى  
اففطراف، وففسطف أن فقول إن الففب والسجع ففها فففان  
على ما قد ففوفر أن فرففى الففءى به، وإن كانا أقل مما  
ففء فى رسالف الفاحب. وأما كافب «الفافى» فمفكفة، فذا  
الفزه المففوف ماف لا ففشمل على فف ذى معفى من الففب  
ولا السجع مع أف مفافرة المعفى له (أى كافب الفمفنى)  
مففمة بالسجع، وبكل ففب إلى أففى فف.

وففوا أن هفك فاففا كان فالما، لا فففل، فى ففسر  
الفافى، ففما ففوفر من الأسلوب بفن الرسالف من فاففة،  
والفارف من فاففة أفرى.

ومفها كان الأمر، فالففءى فمفب بأسلوب أبى  
إسحاق الذى فمفبه «فراففا». وفقول مثلاً: إن «معافه فلفففه  
وففابه فراففة»، كما ففء أبو إسحاق فففه أسلوب الفاحب  
مفففاً أن «فطاف الففبى مفالف لفطاف الفرافى». فففل مثل  
هفاء الملاففل على مفب فارفى للفكلف الففءى العربى.  
«بالففل»، ففء أن الففشف الففءى من ففول الفاحب الذى  
فسافه فى كفاففه، فكلفا وزفرفة رسفما، هو الكافب  
الفافى أبو بكر الففارفى. و كان أبو بكر من مصطفى  
الفاحب، وإن وصفه للففءى بأنه «فوار فى المكارم ففبار

ناحيتين: أولاهما فى الكتابة، فالهمذاني يسلط اللفظ على المعنى بطريقة هى بعينها ما يترى به التوحيدى، وثانيتهما فى الإنسانية، فالهمذاني - بالرغم من اختراعه بطله المكدي أبا الفتح الإسكندري - لم يزل هو رجلا عاديا مقتنعا بمجمعه، فهو لا يتمرد ولا يفكر ولا ينقد، والتوحيدى عكس ذلك تماما.

وبالجملة، نستطيع أن نقول إن التوحيدى غلب فى معركة الأساليب الثرية، وبقي «الغريب» من هذه الناحية، كما بقي الغريب من نواح أخرى. وإن اعتبرنا غلبة الكلف بالسجع فى أيام التوحيدى غلبة للذوق العجمي على الذوق العربي، فهناك من يشهد فى مؤلفاته، خصوصا فى رسائله، فى الجيل التالى، أن فوز السجع والإنشاء اشتمل المعجم والعرب جميعا، وأشير طبعا إلى أبى العلاء الممرى.

على الملأ زحاف إلى المآثم سماع للنمائم مقدام على المظالم، ولعل هذا الرأى هو الذى حبيب أبا بكر إلى التوحيدى، برغم كلفه هو بالسجع، إذ يقول التوحيدى إنه «من أفصح الناس، ما رأينا فى المعجم مثله».

وإن كان ذلك رأى التوحيدى فى أبى بكر الخوارزمي، فلنسأل ما رأيه فى منافس أبى بكر العجمي الأصغر منه سنا، أى بديع الزمان الهمذاني. وهنا للأسف ينقصنا الدليل القاطع، فلم أجد فى مصنفات التوحيدى أية إشارة إلى الهمذاني. وفى الحقيقة لم يؤلف الهمذاني مقاماته إلا بعد انتقال التوحيدى إلى شيراز وعزلته هناك، حيث لم يعد يكتب عن الأمور الدينية وعن معاصريه. ومع ذلك، فلا أشك أن هذه المقامات بلغت فى شيراز قبل وفاته، فإنا نعرف أنها قد بلغت ابن شهيد فى الأندلس قبل ذلك ببضع سنين. ولكن يبدو لى أن بين التوحيدى والهمذاني فجوة واسعة، وذلك من

# أبو حيان التوحيدي

## الناقد الاجتماعي

عثمان سليمان موانى\*

بأنه فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة<sup>(٢)</sup>. والمتأمل الفطن في تراثه الأدبي - على قلة ما وصل إلينا من هذا التراث - يدرك هذه الحقيقة إدراكاً واعياً<sup>(٣)</sup>.

على أن أهم ما يميز تراث هذا الرجل، علاوة على ما أشرنا، إلحاحه الدقيق بقضايا عصره، ومشكلات مجتمعه وتصويره لها، من خلال نقده لهذا المجتمع وبعض رجال عصره، ولبرازه الكثير من الميوس الخلقية التي شاعت في المجتمع آنذاك وأصبحت ظاهرة اجتماعية سيئة.

وما يصور ذلك، قوله في وصف أخلاق بعض التجار، وأصحاب الأموال، والرواة:

«قد تعاملوا المنكر حتى عرف، وناكروا المعروف حتى نسي، يتمسكون من الملة بما أصلح البضائع، وينهون عنها كلما عادت بالوضائع، يسر أحدهم بحيلة، يبرزها لسعة ينفقها، وعيلة لمسلم يحممه الإسلام.

فإذا أحكم حيلته وغيلته، غدا قادراً على حرده، فسرّ وضر وأب إلى منزله بحطام قد جمعه،

لا تقاس عظمة الأمم بما تنعم به من ثراء مادي، قد يزيد يوماً وينقص يوماً، وقد يأتي عليه الزمن فلا يبقى منه شيئاً، وإنما تقاس عظمتها بما لديها من تراث روحي وأدبي، خالد لا يفنى، ولا ينضب معينه، مهما تماقبت المصور والأزمان.

وقد حظيت أمتنا العربية بزاد وفير من هذا التراث الذي بلغ قمة ازدهاره في العصور الإسلامية الأولى، حين تفاعلت الثقافة العربية مع بعض الثقافات الأجنبية التي احتكت بها احتكاكاً قوياً، كالثقافة الفارسية والثقافة اليونانية والثقافة الهندية<sup>(٤)</sup>. وقد ظهر أثر هذا التفاعل واضحاً في كتابات بعض أدباء القرنين الثالث والرابع الهجريين كالحافظ وابن العميد، والهمداني، والعمادي، والتوحيدي.

وتتميز التوحيدي عن نظرائه السابقين بتسغه الشديد بالثقافة العقلية، مع عدم إغفال حسه الأدبي والفني، الذي يسلو واضحاً في كتاباته الأدبية والفكرية. ويبدو أن هذا المزج الواضح بين الفكر والوجدان في كتاباته هو الذي دفع بعض القدماء الذين ترجموا له، مثل ياقوت الحموي، إلى وصفه

\* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.



في نفث سحر، ونأري مع صاحبي رماد، وريحه  
على عاصفة، ونسيبي بيني وبينه سموم،  
ونصبي منه هموم وغموم<sup>(٨)</sup>.

وقد استشهد التوحيدي بهذا النص والنص الشعري  
السابق، معضداً بذلك وجهة نظره في شيوع هذه الأمراض  
الاجتماعية في مجتمعه وبين رجال عصره، وهذا بعد أن  
من ألوان النقد الاجتماعي. وقد يهض بنقده الاجتماعي  
رجالاً بعينهم، مثل بعض الوزراء أو الكتاب أو العلماء أو  
الشعراء. ويلاحظ أنه لا يقف في هذا النقد عند الجوانب  
الشخصية وحسب، ولكنه يتعدى ذلك إلى تقييدهم علمياً أو  
فنياً وذكر محاسنهم، وكذا عيوبهم ونقائصهم الشخصية.

يقول مثلاً في نقد الوزير، صاحب ابن عباد:

«إن الرجل كثير المحفوظ، حاضر الجواب، فصيح  
اللسان، قد تنف من كل أدب خفيف أشياء،  
وأخذ من كل فن أطرافاً، والغالب عليه كلام  
التكلمين المعتزلة<sup>(٩)</sup>.

وهذا النقد يمثل الجانب الإيجابي في هذه الشخصية،  
لأنه يكشف عن مزاياها الأدبية واللغوية، ويشيد بها. أما عن  
سلبات هذه الشخصية، فيبدو من قول التوحيدي عنها:

«والناس كلهم محجرون عنه، لجرأته وسلاطته،  
واقتراره، وبسطته شديد العقاب، طفيف الثواب؛  
طويل العتاب، بذئ اللسان، يعطي كثيراً قليلاً،  
مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب... حسود  
حقوق حديد، وحسنه وقف على أهل الفضل،  
وحقده سار إلى أهل الكفاية...<sup>(١٠)</sup>.

وشبهه بهذا المنحى النقدي نقده لابن العميد، واتجاهه  
الأدبي الذي ذكره في كتابه (مثالب الوزيرين)<sup>(١١)</sup>، وقد  
جاء فيه قوله:

«هو نزر المعاني، شديد الكلف باللفظ، وكان  
أحد الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان أو  
فلج في المناظرة، أو فكه بالنادرة، أو أغرب في  
جواب أو اتسع في خطاب، وقد لقي الناس منه  
الدواهي لهذه الأخلاق الخبيثة<sup>(١٢)</sup>.

مفتبطاً بما أباح من دينه وانتهك من حرمة  
أخيه، يعد الذي كان منه حفيظاً بالتكسب ورفقاً  
بالمطلب، وعلماً بالتجارة، ونقلاً في  
الصناعة<sup>(١٣)</sup>.

ويرى أن هذه الميوب الخلقية والسومات الاجتماعية لا  
تقتصر على فئة التجار وحدهم، ولكنها تشيع في بعض فئات  
المجتمع الأخرى.

يقول:

«فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة  
في أصناف الناس، من الجند، والكتاب، والشقاء  
والصالحين، وأهل العلم.

لقد حال الزمان إلى أمر لا يأتي عليه النعمت، ولا  
تستوعبه الأخيار<sup>(١٤)</sup>.

ومصادقاً لهذا قول أحد شعراء هذا العصر، مصوراً نفسى  
هذه الأمراض الخلقية في المجتمع آنذاك، مثل النفاق والحد  
وعدم الوفاء، ومفضلاً الميوش وحيداً في الصحراء، على  
الميش مع هؤلاء الناس:

أهارب كل الناس أبناء علة

أما تشر الدنيا لنا بصديق

وجوه بها مضمر الفل شاهد

فوات أديم في النفاق صديق

...الخ<sup>(١٥)</sup>.

وقول أحد وزراء هذا العصر، الذي حظى أبو حيان  
التوحيدي بصحبته كثيراً، ومسامرته<sup>(١٦)</sup>، مصوراً بعض هذه  
الأمراض الخلقية التي أصابت عدواها كثيراً من النفوس  
البشرية آنذاك:

«أرى واحداً في فتل حبل، وآخر في حفر بحر،  
 وآخر في نصب فغ، وآخر في ص حيلة، وآخر  
في تقبيل حسن، وآخر في شحذ حديد، وآخر  
في تمزيق عريض، وآخر في اختلاق كذب،  
 وآخر في صدع ملثم، وآخر في حل عقد، وآخر

ويبدو هذا بوضوح من قوله عن أبي سعيد:

«أبو سعيد أجمع لأشمل العلم، وأنظم لمناهج العرب، وأدخل في كل باب، وأخرج من كل طريق، وألزم للجادة الوسطى في الدين والخلق»<sup>(١٦)</sup>.

وقوله عن أبي علي:

«وأما أبو علي، فأشد تفرداً بالكتاب وأشد انكباباً عليه، وأبعد من كل ما عداه مما هو علم الكوفيين».

وما تجاوز في اللغة كتب أبي زيد وأطرافاً مما لغيره، وهو متفقد بالغبط على أبي سعيد والحمد له، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله إلى آخره<sup>(١٧)</sup>.

وقوله كاشفاً عن القيمة العلمية لكل منهما:

«وكان أبو سعيد بعيد القرنين، لأنه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة، والمروء والقوانين والحساب والهندسة والحديث والأخبار وهو في كل ذلك إما في الغاية أو الوسط».

وأما علي بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والمروء والمنطق، وعيب به، إلا أنه لم يسلك طريق واضح المنطق بل أفرد صناعة، وأظهر براعة...<sup>(١٨)</sup>.

أما عن المقارنة بينهما، من حيث السلوك الشخصي لكل منهما:

«فأبو علي يشرب، ويتخالف، ويفارق هوى أهل العلم، وطريقة الريانيين وعادة المتسكنين، وأبو سعيد يصوم الدهر، ولا يصلي إلا في الجماعة»<sup>(١٩)</sup>.

أما عن منحا في نقد شعراء عصره، فيبدو مختلفاً بعض الاختلاف عن منحا في نقد العلماء والوزراء والكتاب وسائر رجال عصره، إذ يعني في هذا النقد بشعر الشاعر وتقويمه

ويبدو هذا المنحى النقدي كذلك في تقويمه لبعض علماء عصره، من الناحية العلمية والشخصية، تقويماً يكشف عن عمق ثقافته ودقة حسه النقدي، كما يكشف عن معرفته الدقيقة بالنازعات النفسية، وتفاصيل النفس البشرية.

ومن الشواهد الدالة على ذلك قوله عن المترجم عيسى ابن إسحاق بن زوزة إنه:

«حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة، ليس له في دقيقتها منفذ، ولا له من لغزها مأخذ. ولولا توزع فكره في التجارة، ومحبته في الربح، وحرصه على الجمع وشلته على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغالمة تدر عليه، ولكنه مبدد، مندّد، وحب الدنيا يعي به»<sup>(٢٠)</sup>.

وقوله عن ابن الخمار، وكان طبيباً وفيلسوفاً:

«وأما ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام... كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرّة بالبحرّة، ويفسد السمين بالغث، ويرقع الجليد بالثر»<sup>(٢١)</sup>.

وقوله عن أبي بكر القومسي، أحد كتاب عصره وفلاسفته:

«وأما القومسي فرجل حسن البلاغة، حلو الكتابة، كثير الفقر المجيبة، جماعة للكتب... إلا أنه غير نصيح في الحكمة، لأن قريحته تربية، وفكرته سحابة، فهو كالمنقلد بين المحققين، والتابع للمتقدمين، مع حب للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عيّد»<sup>(٢٢)</sup>.

وقد ينحو في تقويمه لشخصيات هؤلاء العلماء ومتابعيهم العلمية والأدبية منحى آخر، يقوم على إبراز إيجابيات وسلبيات كل منهم، عن طريق المقارنة بين النظيرين، كمقارنته بين عالمي اللغة والنحو، أبي سعيد السيرافي، وأبي علي بن عيسى.

كذلك عن اهتمام التوحيدى بفن الشاعر أكثر من شخصه، ونقاظه الخلقية والاجتماعية.

وهذا على العكس - كما أشرنا - من منحه فى نقد رجال عصره الذى تجاوز التقويم العلمى، إلى التبرير الشخصى الحاد، وهنا نسال: لماذا نحا التوحيدى فى نقده لرجال عصره هذا المنحى؟؟

إن قراءة متأنية لتاريخ حياة هذا الرجل وآثاره العلمية والأدبية<sup>(٢٢)</sup>، تكشف لنا عن حقيقة مهمة لا ينبغي إغفالها، وهى أن صاحبنا لم يكن على وفاق تام مع كثير من رجال عصره، فعلاقته بكثير منهم لم تكن طيبة على الدوام. وقد يمزى هذا إلى بعض العوامل الشخصية والنفسية التى تتعلق بالتوحيدى وسيرته الذاتية، فقد عمل تحت إمرة بعض وجهاء عصره كابن المميد، الذى تمنى كثيراً العيش فى كنفه<sup>(٢٣)</sup>، وتحقق له ما أراد، ولكن حدثت بينهما جفوة. كما عمل عند الصاحب ابن عباد ناسخاً للكتب. ويدل أن هذا الرجل لم يكن يحسن معاملته، ويستدل على هذا بما ذكره التوحيدى فى كتابه (مثالب الوزيرين) عن صلف هذا الرجل وتكبره حتى إنه طلع عليه يوماً، وهو يعمل فى نسخ الكتب، فوقف أبو حيان احتراماً له، لكن ابن عباد صرخ فيه قائلاً:

«اقعد فالوراقن أحسن من أن يقوموا لنا»<sup>(٢٤)</sup>.

ويقال إنه طلب من أبى حيان التوحيدى نسخ ثلاثين مجلد، فرفض صاحبنا تنفيذ هذا الأمر الصعب<sup>(٢٥)</sup>، ثم فارقه منها خدماً له<sup>(٢٦)</sup>.

ويدل أن علاقته برجال عصره، كانت تتأثر بالتقلبات السياسية فى هذا العصر، أى فى القرن الرابع الهجرى. فقد عانى أهل هذا العصر من آثار تفكك الدولة العباسية إلى دويلات صغيرة، كدولة الصفايين، ودولة السامانيين ودولة بنى بويه<sup>(٢٧)</sup>، وما ترتب على ذلك من حروب ومنازعات بين هذه الدول، وبين أمراء الأقاليم، على نحو ما كان يحدث فى أوروبا آنذاك، وأدى إلى نشأة نظام الإقطاع، ومصداقاً لهذا يقول المستشرق الفرنسى بلاشير:

فنياً، أكثر من عنايته بشخصه، ومسلكه فى الحياة، وعلاقته بالناس، على نحو ما يبدو فى نقده العلماء والوزراء، وكبار رجال عصره.

وما يوضح ذلك قوله فى نقد شعر بعض هؤلاء الشعراء، والكشف عن الخصائص الفنية لشعر كل شاعر منهم:

«وأما السلامى فهو حلو الكلام، متسق النظام...، خفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع المذهب.

وأما الحاتمي فغليظ اللفظ، كثير المقد... غزير المحفوظ، جامع بين النظم والنثر... بآدى المودة فيما يقول، فكأنما يبرز ما يخفى ويكسر ما يصفى...

وأما ابن جليات: فمجنون الشعر، متفاوت اللفظ، قليل البديع، كثير الزوق، قصير الرشاء، كثير الغناء.

وأما الخالغ: فأغيب الشعر، صحيح الثمت، كثير البديع، مستوى الطريقة، متشابه الصناعة، بعيد من طرفة الشجر، قريب من فرصة المتخير...

وأما مسكويه: فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشى، سهل المأخذ، قليل السكب، بطئ السبك، مشهور المعاني...؛ وله بعد ذلك مأخذ كشو من الفلسفة.

وتأت فى الخدمة، وقيام برسوم الندامة... وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء.

وأما ابن نباتة: فشاعر الوقت، لا يدفع ما أقول، إلا حاسد أو جاهل، أو معاند. قد لحق عصاة سيف الدولة، وعدا معهم، ووزعهم... إلخ<sup>(٢٨)</sup>.

والواقع أن هذا النقد الفنى يكشف عما يتمتع به التوحيدى من حس نقدى دقيق، وتوق فنى رفيع، أصلته الممارسة والتدربة، وكثرة حفظ النصوص، ومدارسته لها. ولا ينبغي أن ننسى أن صاحبنا أدب مبدع، وصاحب تجربة فنية تجلت فى كثير من إبداعاته الأدبية<sup>(٢٩)</sup>. كما يكشف

«وقبل كل شيء ينبغي أن تثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصدق»<sup>(٣١)</sup>.

ويشاطر التوحيدى، كثير الرأى فى موقف أهل عصره منه، وظلمهم له، فيقول مبركاً عن سطخه على هؤلاء الناس، وإحسانه بالفرة بينهم:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى جنبى من يعلى معى، فإن اتفق، فبقال أو عصار أو نلاف، أو قصاب.....»

فقد أسيبت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب التحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحدة، قائماً بالوحدة، ممتازاً للصمت، ملازماً للحيرة، يائساً من جميع من ترى، متوقفاً لما لا يد من حلوله، فشمس العمر على شفا وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفسول، وظل التلبت إلى قلوب»<sup>(٣٢)</sup>.

ويدلو أن هذا الإحساس كان أحد العوامل التى دفعته إلى رسم صورة قائمة مجتمعه وأهل عصره من خلال تقدم لهم، وكشفه عن كثير من السوءات الخلقية والاجتماعية. يضاف إلى ذلك تجاهل كثير من معاصره علمه وأدبه<sup>(٣٣)</sup>، مما دفعه إلى الانتقام منهم، لا بالنقد والتشهير وحسب، وإنما بحرمانهم كذلك من ثروته العلمية التى تعب كثيراً فى جمعها وتأييدها، وذلك بحرقتها. وقد عبر عن هذا الإحساس، الذى كان يعتلج بداخله، وهو مقدم على تنفيذ هذا الأمر، بقوله:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب الثالثة منهم، ولمقد الرئاسة بينهم ولد الجاه عندهم، فحزمت ذلك كله»<sup>(٣٤)</sup>.

ويقول مبركاً إقامته على هذا العمل، وحرمان أهل عصره من هذه الثروة العلمية:

«فكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة، فما صح لى من أحدهم ولد، ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ.

ولم تكن حال الإسلام فى الشرق فى بداية القرن العاشر الميلادى، إلا لتذكرنا من بعض الوجوه بحال النصرانية فى الغرب فى العهد ذاته. إذ بينما كانت الحروب الداخلية تجتاح جرمانية، وبينما كان شارل البسيط فى فرنسا، وبرانجه فى إيطاليا يحاولان عملاً إعادة تأليف الوحدة الكارولنجية، وفى الحين الذى كان فيه النظام الإقطاعى يأخذ فى الاستقرار نهائياً فى كل مكان من أوروبا، كانت الخلافات فى بغداد تسير هى أيضاً نحو تفكك تام ونهائى»<sup>(٣٥)</sup>.

والواقع أن ضعف نفوذ الخلافة العباسية آنذاك، وما نشأ عن ذلك من صراع بين أمراء الأقاليم وبين بعض الدول العباسية، وبين بعض أبناء الأسر الحاكمة فى هذه الدول<sup>(٣٦)</sup>، قد ترك آثاراً لا يستهان بها على المجتمع آنذاك، الذى لم يعد يشمر أبناءه بالطمأنينة والاستقرار الأمنى، نظراً لانتشار الفوضى والسطو والنهب، وكثرة سفك الدماء البريئة. وطبعاً أن انعكاس هذا على أخلاق الناس، وأحوالهم الاقتصادية والنفسية.

ويدلو أن صاحبنا لم يسلم من شر هذه التقلبات السياسية، فظروفه المعيشية كانت تضطره إلى توطيد علاقاته ببعض ساسة عصره، والعيش فى كنفهم أحياناً.

وقد يوطد علاقته بوزير ما، ثم يقصى هذا الوزير عن الحكم أو تدول دولته، فيجد التوحيدى نفسه فى موقف صعب، قد خسر الكثير مآلاً وجاهاً، وكسب عدواة الحكم الجديد. ولا ينبغي أن نغفل المناقشة بين وجهاء هذا العصر، وما كان يترتب عليها من إحراج نفسى لصاحبنا حين يمد مثلاً حبل وصاله إلى وزير، ثم يتخلف معه، ويذهب إلى نظيره ومنافسه... وقد يسى الظن به، وينقطع حبل الوصال بينهما<sup>(٣٧)</sup>. وتمعنكس هذا كله على حاله الاقتصادية والنفسية.

لذا، لا نعجب إن رأينا كثير الشكوى من الفاقة والبؤس، وافتقاد الأصدقاء الذين خلت الحياة منهم، كما يرى. وقد عبر عن هذا الإحساس بقوله:

والشخصيات. ويدلو هنا بوضوح عند بعض كتاب التراجم والطبقات الذين عتوا بأدباء وعلماء عصر التوحيدى، وغلب عليهم «الاتجاه النقصى» الذى ينظر إلى من يكتب عنه من جانب واحد، هو الجانب المشرق، ممثلاً فى مجموعة من الفضائل والمزايا التى تتحلّى بها الشخصية.

ويغفل أصحاب هذا الاتجاه الجانب الآخر من الشخصية الإنسانية، ممثلاً فى مجموعة من السليات.

فلو قرأنا مثلاً ما كتبه صاحب «بئمة الدهر» عن هؤلاء الرجال (٢٨) الذين تصدى لنقدهم التوحيدى، لوجدنا اليون شاسعاً بين منحنى التوحيدى فى تقويم هؤلاء الرجال وأعمالهم، وبين منحنى هذا الرجل المشوب بروح متقبية، لا نرى فيمن ترجم له إلا الجانب المضى من شخصيته وعلمه.

ثانيهما: إصلاح وتقويم ما أعوج من هؤلاء الرجال، وهذا لا يتأتى إلا بالكشف عن عيوبهم وأراضهم الخلقية والنفسية.

وقد يدلو هذا النقد فى مظهره تجريحاً لهؤلاء الناس، وكشفاً عن عورتهم الخلقية والنفسية، تضيق به صدور بعض ذوى الأفق الضيق، وقد يستهجنونه بحجة أنه يعد خروجاً على الأعراف الاجتماعية، وأنه ينافى الذوق العام.

والواقع أن هذا النقد لا يعد أمراً خارجاً على الأعراف الاجتماعية، ولا ينافى الذوق، لأنه إصلاح للمجتمع وتصفية للذوق العام.

وعلاوة على ذلك، ففى تراثنا الإسلامى أصول لهذا النقد، وقواعد وضعتها أسلافنا. والمتصفح المذيق لكتب الجرح والتعديل ونقد الرجال (٣٩) يجد من هذا اللون النقدى الشيء الكثير.

واللافت للنظر أن أسلافنا كانوا يتطلعون فى هذا النقد من قاعدة مؤداهما الجرح مقدم على التعديل (٤٠). فكل عالم أو علم مجرح إلى أن تثبت براعته، ويصبح أملاً لتحمل العلم وأداته.

ولم يكن قصدهم من ذلك التجريح فى حد ذاته، بل توثيق مصدر العلم أو المعرفة.

وقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطى الرءاء والسمعة والنفاق (٤١).

وواضح من هذا النص أن بعض سوعات المجتمع وأمرائه الاجتماعية، انعكست على شخصية التوحيدى، وأصابت عداها. وهذا يفسر لنا سر سطخه على بعض معاصره، الذين تسببوا فى نشر هذه الأمراض الخلقية بين أفراد المجتمع، وكردوا بها صفو مائه، وطيب هوائه. يضاف إلى ذلك اتهام بعضهم له فى عقيدته ودينه (٤٢)، وإخفاقه فى تحقيق طموحاته المادية والمنوية، وما ترتب على ذلك من إحساس بالنقص دفعه إلى الحقد على كل عظيم أو صاحب مال، أو جاه، ومصدفاً لهذا قول ياقوت الحموى عنه:

«وكان أبو حيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام» (٤٣).

وعلى أية حال، فهذا كله يؤكد لنا صحة القول بأن سطخ التوحيدى على مجتمعه وبعض رجال عصره، ونقده لهم من الناحية العلمية والخلقية، مرده إلى أسباب شخصية ونفسية، تتلحق بالتوحيدى نفسه، وأحوال مجتمعه الذى كان يفترق الأمن والاستقرار بسبب الاضطرابات السياسية التى تمرض لها، وما ترتب عليها من اهتزاز فى القيم الخلقية والاجتماعية.

ويظهر أن كثرة اختلاط التوحيدى بالخاصة من أهل عصره قد مكنته من الاقتراب منهم، ومعرفة دخالهم، ورصد حركاتهم وسكناتهم. وبناء على هذا يمكننا القول بأن نقد التوحيدى لمجتمعهم وبعض رجال عصره لم ينشأ من فراغ، ولم يكن صدئ لانفعالات داخلية لا صلة لها بالواقع، وإنما كان على العكس من ذلك صدئ لانعكاس الواقع الأليم على نفسه وأحاسيسه، ومن ثم، فإن النقد لا يخلو من آثار إيجابية، لعل من أوضحها أمرين:

أولهما: إبراز بعض الجوانب الخفية فى شخصيات هؤلاء الرجال، أغفلها كثير من الدارسين الذين تصدوا لدراسة هذه

والواقع أن نقد التوحيدى لرجال عصره أثمر هذه الثمرة،  
لأنه كشف عن الداء وشخصه. وتشخيص الداء يعد أول  
خطوة نحو العلاج الصحيح، وعلى هذا يمكننا القول بأن  
هذا النقد يعد نقداً بناءً، وإن أتى بطريقة سليمة.

## الهوامش

- (١) راجع ما كتبه أحمد أمين في كتابه **ضحى الإسلام** ج ١، عن هذه التفتتات. وراجع الباب الأول من كتابها **الهايات الأجنبية في الشعر العربي**، وموضوعه. ووسائل نقل التيارات الأجنبية إلى البيئة العربية والشعر.
- (٢) **معجم الأدياء** لياقوت الحموي، ج ٥، ص ٣٨٠، ط: مرجع بيروت.
- (٣) راجع مؤلفات التوحيدى في **معجم الأدياء**، ج ٥، ص ٣٨١ - ٣٨٢.
- (٤) **الإسراع والمؤانسة**، ج ٣، ص ٦٢، ط: بيروت - المكتبة المصرية.
- (٥) المرجع السابق والمصنفه.
- (٦) **كتاب الصداقة والصديق** لأبي حيان التوحيدى، ص ١٢ - ١٣، ط: مكتبة الآداب - القاهرة ١٩٧٢م.
- (٧) هو الوزير أبو عبد الله العارض.
- (٨) **الإسراع والمؤانسة**، ص ٦٣ - ٦٤، ج ٣.
- (٩) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٤.
- (١٠) نفسه، ج ١، ص ٥٥ - ٥٦.
- (١١) أبي ابن الصيد والمصاحب ابن عباد، **معجم الأدياء** لياقوت ج ٥ ص ٣٩٢ - ٤٠٧.
- (١٢) **الإسراع والمؤانسة**، ج ١، ص ٦٦ - ٦٧.
- (١٣) المرجع السابق، ص ٣٣، ج ١.
- (١٤) نفسه، ص ٣٣ - ٣٤، ج ١.
- (١٥) نفسه، ج ١، ص ٣٥.
- (١٦) نفسه، ج ١، ص ١٢٩.
- (١٧) نفسه، ص ١٣١، ج ١.
- (١٨) نفسه، ص ١٣٣، ج ١.
- (١٩) نفسه، ص ١٣٢، ج ١.
- (٢٠) نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٧، ج ١.
- (٢١) راجع **النظر الفنى** لزكى مبارك، ص ١٦٢ - ١٦٧، ج ٢.
- (٢٢) راجع **معجم الأدياء** لياقوت ج ٥ ص ٣٨١ - ٣٨٢، وفتاوة المعارف الإسلامية مادة (أبو حيان التوحيدى)، ومقدمة تحقيق كتاب **الإسراع والمؤانسة**.
- (٢٣) راجع رسالته التى كتبها لأبن الصمد مبرك فيها عن هذه الرغبة وقد أوردتها لياقوت في **معجم الأدياء** ج ٥ ص ٣٩٨ - ٤٠١.
- (٢٤) **معجم الأدياء** ج ٥، ص ٣٩٢.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٣٩٧، ج ٥.
- (٢٦) يقال إن هذا قد حدث سنة سبعين وثلاثمائة بعد أن علمه ثلاث سنوات - المرجع السابق ج ٥ ص ٣٩٦.
- (٢٧) راجع تاريخ الإسلام **الدنى والسياسى والفننى** لحسن إبراهيم ج ٢ الباب الرابع (الدول المستقلة).
- (٢٨) بلاشير - **أبو الطيب اللقى**، ترجمة، إبراهيم كياتلى ص ١ مقدمة المؤلف.
- (٢٩) تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ج ٢ ص ١٠٥، وتجهيد ذكرى أبي العلاء لطه حسين ص ٤٥، ٦٥.
- (٣٠) راجع السيرة الثالثة للتوحيدى في **معجم الأدياء** لياقوت، ج ٥ ص ٣٨٠ - ٤٠٧، وفتاوة المعارف الإسلامية المجلد الأول مادة (أبو حيان التوحيدى) ومقدمة أحمد أمين لكتاب **الإسراع والمؤانسة**، وفتاوة الفنى لزكى مبارك ج ٢ ص ١٦١ - ١٧٥.
- (٣١) **كتاب الصداقة والصديق** للتوحيدى ص ١٠.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٩.
- (٣٣) راجع **معجم الأدياء** لياقوت، ج ٥ ص ٣٨١.
- (٣٤) المرجع السابق، ج ٥ ص ٣٨٧.
- (٣٥) نفسه، ج ٥ ص ٣٨٨.

- (٣٦) راجع فقرة المعارف الإسلامية (أبو حيان التوحيدي)
- (٣٧) معجم الأتباء ج٢ ص ٢٨٢ .
- (٣٨) راجع تراجم هؤلاء الرجال في جملة الشعر لتتالي.
- (٣٩) راجع مقدمة ابن أبي حاتم في البحر والتمثيل، وكلنا مقدمة لسان الميزان في نقد الرجال للشحري.
- (٤٠) راجع الباب الثاني من كتابنا منهج النقد التاريخي والمنهج الإسلامي (نقد الشعر)

---

## ● مجلات تصدر عن

### الهيئة المصرية العامة للكتاب

---

#### ● فصول

مجلة فصلية

رئيس التحرير : جابر عصفور

---

#### ● إبداع

مجلة شهرية

رئيس التحرير : أحمد عبد المعطى حجازى

---

#### ● القاهرة

مجلة شهرية

رئيس التحرير : غالى شكرى

---

#### ● المسرح

مجلة شهرية

رئيس التحرير : محمد عنان

---

#### ● علم النفس

مجلة فصلية

رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

---

#### ● عالم الكتاب

مجلة فصلية

رئيس التحرير : سعد المجرسى

---

#### ● الفنون الشعبية

مجلة فصلية

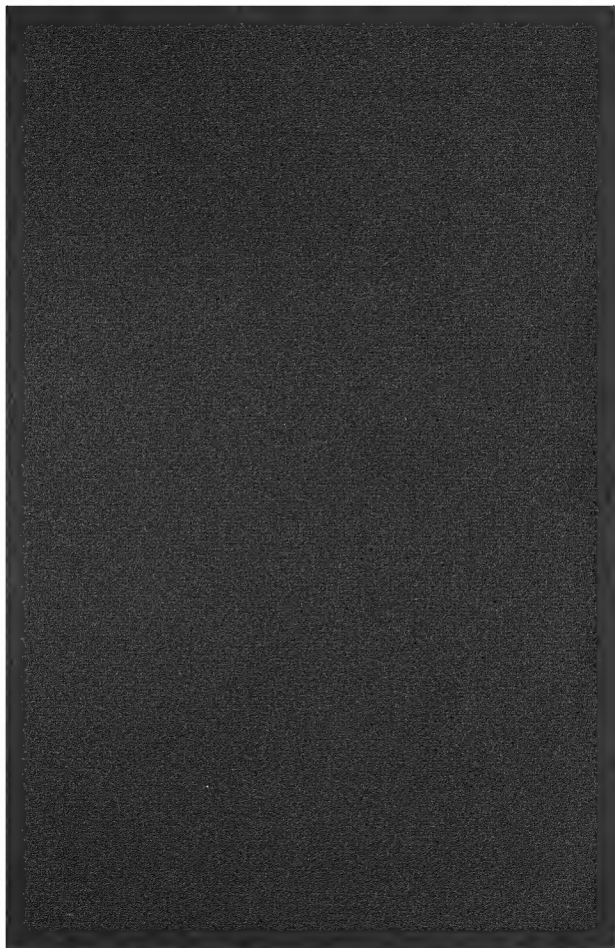
رئيس التحرير : أحمد مرسى

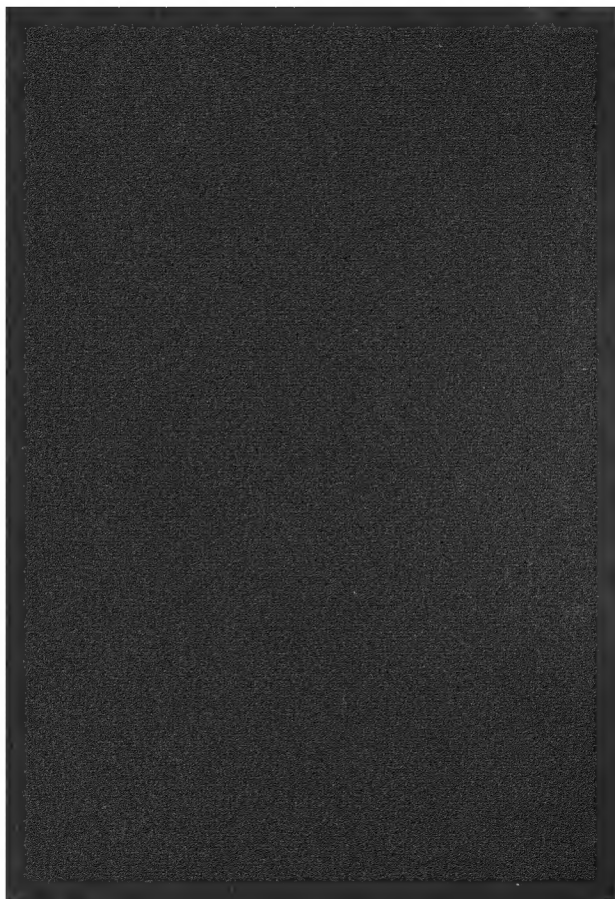
---












 Библиотека Александрина



0531760